



Иммануил Кант

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В. Ф. АСМУС
ИММАНУИЛ
КАНТ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1973

1724—1974

К двухсотлетию
со дня
рождения
И. И. Канту
Канта

Предисловие

Кант — великое имя в истории мировой культуры, в истории не только немецкого народа, но и всего человечества. Он был новатором и в области науки и в области философии. Он не только творец великой космогонической гипотезы, провозгласившей, что наша Вселенная есть развивающаяся Вселенная, что наша Земля имеет историю во времени. В философии он был возобновителем и даже зачинателем диалектики. Именно с Канта ведет начало течение диалектического идеализма, представленное великими именами не только Канта, но и Фихте, Шеллинга и Гегеля. Вот почему наступающая годовщина (250 лет со дня рождения) будет широко отмечаться во всем мире всем прогрессивным человечеством. Откликом на это событие является предлагаемая читателю книга. Она характеризует все основные аспекты философии Канта,

В ней рассматриваются и естественнонаучные результаты деятельности Канта (космология и космогония, догадка о существовании, кроме нашей Галактики, внешних галактик, учение о вековом влиянии приливного трения на скорость суточного вращения Земли), и основные разделы его философии: теория познания, этика, учение о целесообразности в органической природе и эстетика. Большая часть этих вопросов была освещена в ряде моих историко-философских работ,

в частности, в книге «Диалектика Канта». Работы эти в целом охватывали важнейшие аспекты философии Канта. Но в них не было главы, которая характеризовала бы *своеобразие* кантовского идеализма и соответственно определяла бы место и значение Канта в истории идеализма. Для настоящего издания я написал такую главу или раздел — «Трансцендентальный идеализм и трансцендентальный метод» и таким образом характеристика и оценка философии Канта приобрели законченность и полноту, необходимые для монографии о философе. Я опустил содержащийся в моей книге «Диалектика Канта» разбор «общей» логики Канта, но зато ввел разбор его «трансцендентальной логики», столь необходимый для рассмотрения места Канта в истории диалектики.

Глава I

Общая характеристика философии Канта. Основные сочинения

§ 1. Жизнь и деятельность

Иммануил Кант — один из выдающихся мыслителей XVIII в. Влияние его научных и философских идей вышло далеко за рамки эпохи, в которую он жил. Кант выдвинул ряд новых и для своего времени передовых научных идей: гипотезу о возникновении Солнечной системы из диффузных твердых частиц материи, гипотезу о космическом значении приливного трения, догадку о существовании целой системы внешних галактик. Канту принадлежит дальнейшее — после Декарта и Галилея — развитие идеи об относительности движения и покоя.

Философией Канта начинается в Германии направление, известное под названием классического немецкого идеализма. Течение это сыграло большую роль в развитии мировой философской мысли.

Метафизический материализм не смог выяснить, какую роль в процессе развивающегося и углубляющегося познания играет материальная деятельность познающего субъекта, т. е. практика общественного человека. Попытка преодоления недостатков метафизического материализма составляет теоретическую заслугу немецкого классического идеализма. Философы этого течения стали рассматривать действительность не только как предмет созерцания, но также — и главным

образом — как предмет деятельности человечества в процессе исторического развития его познания.

Однако немецкие идеалисты могли развить лишь идеалистическое понятие о деятельности и о ее субъекте. Они пытались рассматривать действительность в форме практики и в этом отношении превосходили метафизических материалистов, но под «практикой» они понимали не предметно-материальную деятельность общественного человека, изменяющую мир, а лишь «практику» сознания, деятельность одного лишь мышления. «Деятельная сторона» оказалась развитой философами немецкого идеализма «абстрактно», «так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»¹. Мир оказался в их представлении порождением деятельного сознания, притом главным образом логического сознания, т. е. мышления.

Эта особенность немецкого идеализма обнаруживается уже в философии Канта.

С одной стороны, Кант стремится выяснить то, что в познании обусловлено деятельностью самого сознания. Человек как субъект познания исследуется Кантом в качестве существа деятельного, а его сознание — как активный синтез данных опыта. С другой стороны, деятельность сознания противопоставляется у Канта предметному, независимому от сознания содержанию действительности, отрывается от своей основы, которая провозглашается недоступной для познания.

Противоречие это является основным в системе Канта. Им обусловлены многочисленные производные противоречия, пронизывающие всю кантовскую философию.

Чрезвычайно сложное учение Канта возникло не сразу. Оно претерпело значительные изменения, впитало в себя ряд общественных, научных и философских влияний, прежде чем сложилось в той форме, которая определила место Канта в истории философии.

Германия времен Канта — не единое государст-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 3, стр. 1.

венное целое, а конгломерат, состоявший из множества по большей части мелких княжеств, курфюршеств, «вольных» имперских городов, королевств. В политической жизни германских государств господствовали сословный сепаратизм и разноречивые интересы самого мизерного масштаба. Сепаратизм политический был формой, в которой проявлялись недоразвитость экономической жизни Германии и незрелость ее социальных сил. «Бессилие каждой отдельной области жизни (здесь нельзя говорить ни о сословиях, ни о классах, а в крайнем случае лишь о бывших сословиях и неродившихся классах) не позволяло ни одной из них завоевать исключительное господство»².

Отсутствие общественного класса, способного возглавить борьбу за общие интересы немецкой нации, крайнее раздробление социальных сил и их незрелость были причиной того, что абсолютистское государство, сложившееся в Германии в своей «самой уродливой, полупатриархальной форме»³, приобретает здесь — в представлении немецких теоретиков — мнимую независимость от своей социальной основы. В сознании немецкого буржуазного общества и его теоретиков государство ошибочно представляется как не зависящее от классовых интересов. Представление о мнимой самостоятельности государства усиливалось и поддерживалось в сознании теоретиков сильным развитием бюрократии.

Все эти обстоятельства отразились на развитии духовной жизни Германии. Абсолютистская и бюрократическая опека над наукой, философией, литературой была чрезвычайно тягостна и стеснительна. Некоторые крупнейшие деятели немецкой науки, например Винкельман, бежали из Германии, не будучи в силах вынести гнет политического строя и приниженное положение науки. Лессинг, величайший борец немецкого Просвещения, рвался из Германии, как из тюрьмы, и толь-

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 3, стр. 183.

³ Там же.

ко начавшаяся Семилетняя война заставила его вернуться в страну. Гёте также бежал из Веймара в Италию, и время, проведенное им в стране классического искусства, стало рубежом в его творчестве.

При обстоятельствах, исторически сложившихся в тогдашней Германии, немецкая литература и наука получили особое общественное значение. Сознание национального единства обнаружилось главным образом в области литературы. Стихи, драмы, поэмы, статьи Лессинга, Шиллера, Гёте читались во всей Германии — в Саксонии так же, как и в Пруссии, во Франкфурте так же, как в Иене и Веймаре.

Классическая филология имела уже большие достижения. Здесь не только накапливался обширный материал, но и создавался метод критического исследования. Однако результаты научных изысканий были в большинстве случаев достоянием узкого цеха специалистов. Всюду господствовали рутинная и педантизм.

Философия и наука находились в еще худших условиях, чем литература. Над философской мыслью властвовала богословская опека. Попытки Реймаруса и Лессинга внести дух критики в библейскую историю рассматривались как дерзкое посягательство на устои протестантской религиозности. (Кант, как будет показано ниже, на самом себе испытал силу клерикальных наветов и теологической опеки.)

В философии господство богословия сказывалось в самом содержании дисциплин, преподававшихся в университетах: в «рациональной теологии» («философское» обоснование религии), «рациональной психологии», т. е. «философском», а по сути религиозном, учении о нематериальной сущности души и, наконец, «рациональной космологии», как называлось умозрительное учение о мироздании, приспособлявшееся обычно к ветхозаветным представлениям о мире.

При обосновании всех этих учений главную роль играли идеи Вольфа — последователя идеалиста Лейбница. Многочисленные ученики Воль-

фа занимали большинство философских кафедр в Германии. Философия, разрабатывавшаяся ими, была полна компромиссов с религией и представляла упрощенную, во многих вопросах даже опoшленную школьную переработку идеализма Лейбница, его учения о целесообразности в природе.

Такова была философская школа, которую пришлось пройти Канту.

В жизни его не было больших событий или потрясений, крутых перемен или поворотов, резких проявлений борьбы. Он занимался лишь изучением наук и философии, преподавательской деятельностью и изложением результатов своих исследований, прожив всю жизнь в Кенигсберге и его окрестностях. В те времена это был крупный и оживленный торговый центр Восточной Пруссии. Пестрое по национальному составу и по роду занятий население доставляло Канту большой материал для его этнических, антропологических и психологических наблюдений.

Родился Кант 22 апреля 1724 г. в Кенигсберге в небогатой семье ремесленника. В доме Канта властвовал дух сурового благочестия, Канта первоначально прочили в пасторы, но интерес к науке и философии рано пробудился в нем и определил его призвание. Способности Канта к науке были рано замечены в семье, и ему была обеспечена возможность получить серьезное образование в Фридриховой коллегии в Кенигсберге. В университете Кант познакомился с механической натурфилософией Ньютона и с учением Вольфа. Непосредственным учителем Канта был Мартин Кнутцен. Из университета же он вынес превосходное знание латинских классиков и мастерское умение писать на латинском языке. На этом языке, по обычаю того времени, были впоследствии написаны Кантом его диссертации. Окончив в 1745 г. курс обучения, Кант в течение девяти лет проживал и работал в качестве домашнего учителя в трех семействах. Два из них были аристократические. Это давало Канту материальные средства, необходимые для того, чтобы на досуге вести философские исследования. В 1755 г. Кант

защитил диссертацию о принципах метафизического знания и получил звание приват-доцента. Профессуры в Кенигсбергском университете ему пришлось ждать целых пятнадцать лет. Все это время Кант служил в Кенигсбергской дворцовой библиотеке в должности помощника библиотекаря, получая всего 52 талера в год. Только в 1770 г., в возрасте сорока шести лет Кант был назначен профессором логики и метафизики Кенигсбергского университета. Здесь в течение многих лет — до 1797 г.— Кант с поразительным трудолюбием и добросовестностью преподавал огромный цикл дисциплин — философских, математических и физических. В это время им были написаны все его основные философские произведения.

Совмещение напряженной педагогической и исследовательской работы обеспечивалось не только величайшим трудолюбием, но и строжайшим порядком в распределении времени и занятий. Пунктуальность и точность этого распорядка, которого Кант неотступно придерживался, вызывали всеобщее удивление.

В зрелые годы своей профессорской деятельности Кант имел большой успех. Кант считал, что все подробности результатов исследования надо оставлять для книг, лекции же должны быть доступны и скорее должны побуждать к самостоятельному размышлению, чем исчерпывающе излагать результаты исследований.

В размеренной, тихой жизни Канта можно отметить три факта, нарушивших не столько распорядок ее, сколько внутреннее течение мыслей Канта.

Это, во-первых, влияние сочинений Руссо, во-вторых, влияние событий французской буржуазной революции, направившей внимание Канта на вопросы теории права, государства и философии истории, и, в-третьих, столкновение с прусским правительством из-за сочинения о религии.

В событиях Французской революции Кант видел попытку осуществления новых идеалов права и гражданского порядка. Кант не скрывал своего сочувственного отношения к перевороту 1789 г.,

а в сочинении, посвященном проблемам права, решительно отвергал феодальные наследственные привилегии. Отношение Канта к событиям Французской революции выражалось им осторожно, в крайне абстрактной философской форме и потому не привело к каким-либо конфликтам с правительством.

Зато Канту не удалось избежать конфликта по вопросу о религии. Опубликованное им в 1793 г., а в 1794 г. вышедшее вторым изданием сочинение «Религия в пределах только разума» вызвало бурю негодования в среде богословов и в правительственных кругах. Истолкование религии в духе деизма и морали казалось дерзким выступлением против протестантских принципов. Недалекий преемник Фридриха II, прусский король Фридрих-Вильгельм, напуганный революцией 1789 г. и опасавшийся распространения идей французского свободомыслия, подписал в 1794 г. именной указ, в котором Канту было сделано предупреждение, что дальнейшие его выступления по вопросам религии, расходящиеся с протестантским православием, повлекут за собой серьезные репрессии.

Кант дал письменное обещание совершенно воздерживаться от публичных высказываний по вопросам религии, как в лекциях, так и в сочинениях. После смерти Фридриха-Вильгельма, последовавшей в 1797 г., Кант не считал уже себя связанным обещанием. Впрочем, в это время силы Канта шли на убыль. С 1797 г. он оставляет университетское преподавание и замыкается почти безвыходно в домашней жизни.

Последнее десятилетие XVIII в. было вершиной прижизненной известности Канта и временем наибольшего влияния его философии. Книги Канта начинают читать, обсуждать и комментировать не только в Германии, но и в Голландии и в Англии. В 1795 г. сочинение Канта о вечном мире появляется в переводе на французский язык во Франции.

§ 2. Докритический период

В философском развитии Канта принято различать два периода. Первый из них охватывает время с 1746 г., т. е. от даты написания первой философской работы Канта «Мысли о правильной оценке живых сил» (1747), до конца 60-х годов. Период этот называют «докритическим», так как в сочинениях этого времени Кант еще не выработал характерного для последующего периода принципа «критики». Второй период начинается с 1770 г., с появления кантовской диссертации «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира», и длится до конца деятельности Канта. Называется он «критическим» потому, что во всех сочинениях этого периода Кант исходит из требования: всякое философское исследование основывать на «критике», или критическом исследовании познавательных способностей человека, и границ, до которых простирается знание.

Рубежом между обоими периодами, а также источником идей, которые привели Канта к созданию «критической» философии, сам Кант считал испытанное им в 60-х годах XVIII в. влияние философских работ Юма. Действительно, в философских взглядах того и другого периода, несмотря на ряд переходов и общих звеньев, имеется существенное различие. Состоит оно в том, что в работах первого периода в мышлении Канта еще господствуют материалистические тенденции. Даже в последнем докритическом сочинении «О первом основании различения сторон в пространстве» (1768), в котором пространство рассматривается уже как условие наглядного представления о телесном мире, Кант еще признает пространство реальным в материалистическом смысле, т. е. видит в нем реальность, существующую вне и независимо от нашего сознания.

Напротив, в диссертации 1770 г., которой открывается серия критических работ Канта, пространство и время рассматриваются уже не в качестве объективных определений вещей, как они существуют сами по себе, но лишь в качестве

основных форм чувственных, наглядных представлений, т. е. идеалистически. Таким образом, деление философского развития Канта на два периода вполне оправдывается с точки зрения характерного для обоих периодов решения им основного вопроса философии.

В докритический период Кант много и плодотворно работал над вопросами философии природы, в особенности космологии. В это время в центре его философских интересов стоят такие проблемы, как принцип измерения сил, происхождение и развитие Солнечной системы, история Земли и перспективы ее будущего развития, космическое значение приливного трения, определение относительного характера движения, происхождение целесообразного строения организмов и т. д. Напротив, в критический период господствующим предметом исследований Канта становятся исследования гносеологические, этические, эстетические.

Различение двух периодов в философском развитии Канта оправдывается и тем, что в работах обоих этих периодов по-разному решается вопрос о способности нашего ума к познанию. Несмотря на известные нотки агностицизма, звучащие уже в основной работе Канта, посвященной вопросу о происхождении Солнечной системы, а также в «Грезах духовидца» (1765 г.), в сочинениях докритического периода в целом господствует уверенность в способности постигнуть то, что обычно представляется недоступным познанию. «Я прекрасно вижу все эти затруднения и все же не падаю духом. Я сознаю всю силу встающих предо мною препятствий и все же не унываю»⁴; «*Дайте мне материю, и я построю из нее мир*, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир»⁵. В работах критического периода это гордое одушевление уверенного в своих познавательных силах разума сменяется скептическим сомнением в способности разума достигнуть познания самих вещей, агности-

⁴ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 1. М., 1963, стр. 117.*

⁵ Там же, стр. 126.

цизм стал господствующим в теории познания Канта.

В работах докритического периода Кант широко использовал достижения современных ему наук о природе. Он был философом, обладавшим обширными знаниями в современной ему астрономии, геологии, физической географии, физике и антропологии. В Кенигсбергском университете он читал, кроме философских курсов, и ряд специальных научных дисциплин.

Теоретической основой натурфилософских работ Канта были механические принципы физической науки, разработанные Ньютоном. И в исследованиях об измерении сил, и в космогонии, и в работе о движении Кант руководствуется главным образом идеями и принципами ньютоновской механики с центральным для нее законом всемирного тяготения.

Но Кант не просто повторяет Ньютона и не просто применяет для решения исследуемых им вопросов ньютоновские принципы. Он существенно дополняет Ньютона тем, что сверх вопроса о физическом строении Вселенной ставит важнейший вопрос о ее происхождении и развитии, а также о направлении, в котором совершается это развитие. Ни Галилей, ни Ньютон не задавались целью объяснить происхождение наблюдаемого в данное время строения Вселенной, тем более объяснить процесс развития Земли и органической жизни на ней.

Усвоив учение Ньютона о тяготении как универсальном механическом законе, которому повинуются все тела Вселенной, Кант пошел дальше Ньютона и сделал попытку научно объяснить происхождение и развитие Солнечной системы. Ньютон отказывается признать механические принципы достаточными для того, чтобы на них построить научную теорию развития. Напротив, Кант смело и уверенно берется за эту задачу.

Крупнейшим из предшественников Канта, у которого он мог найти разработанную на началах одной лишь физики, почти свободную от религиозных предпосылок механистическую космогонию,

был Декарт. За исключением допущения, будто бог некогда создал материю, сообщив ей при этом определенную и неизменную сумму движения, весь дальнейший процесс образования мира — Солнца, планет, Земли — Декарт объяснял из одних механических свойств материи и из механического движения тел.

Однако Кант не последовал за Декартом, так как космогония Декарта была построена на основе теории вихрей. Теория эта во времена Канта казалась давно опровергнутой физикой Ньютона с центральным для нее законом тяготения. К тому же теория Декарта не могла объяснить происхождение целого ряда тех особенностей строения Солнечной системы, которые определялись законами Кеплера и не были известны Декарту. Его космогония не могла объяснить ни эллиптической, слегка вытянутой, формы планетных орбит, ни ускорений и замедлений в движении планет, ни определяемого третьим законом Кеплера соотношения между квадратами времен обращения планет вокруг Солнца и кубами их больших полуосей.

Таким образом, приступая к разработке космогонической проблемы, Кант опирался на результаты научной работы предшествовавших ему исследователей. В качестве основы и исходного пункта космогонии Кант берет гелиоцентрическую систему Коперника, законы движения планет, установленные Кеплером, законы падения тел, открытые Галилеем, и, наконец, закон всемирного тяготения, сформулированный Ньютоном. Но он решительно отвергает соображения, по которым Ньютон отказался исследовать вопрос о происхождении Солнечной системы. Поразительное единство, обнаруженное Ньютоном в Солнечной системе, свидетельствует, по мнению Канта, о единстве происхождения составляющих эту систему тел.

Происхождение центробежных сил, рассуждает Кант, непонятно лишь до тех пор, пока мы считаем Солнечную систему неизменной. Но допустим, что межпланетные пустоты были некогда,

в весьма отдаленные времена, заполнены материей, рассеянной по всему пространству, занимаемому ныне Солнечной системой (во времена Канта еще не было известно, что Солнечная система движется вокруг динамического центра Галактики), и тогда будет возможно, опираясь на одни лишь физические свойства материи, не прибегая ни к каким ссылкам на бога, объяснить, каким образом из этого вещества образовалась наша Солнечная система со всеми особенностями ее строения, наблюдаемого в настоящее время.

Для объяснения образования планет Кант, кроме предположения, что на громадном пространстве нынешней Солнечной системы были рассеяны материальные частицы, допускает различия между ними по плотности их скоплений, а также наличие у них сил притяжения и отталкивания. По мысли Канта, первоначальные различия по плотности должны были привести к возникновению сгущений, которые стали центрами притяжения легких элементов. По мере роста массы сгущений и соответственно величины силы притяжения в различных частях мирового пространства стали возникать комья вещества. Процесс этот не привел, однако, к скоплению всей массы вещества Вселенной в одном центре и ко всеобщему равновесию. Вследствие силы отталкивания, противодействующей силе притяжения, равновесие и вечный покой оказываются невозможными: борьба этих сил открывает возможность развития мира.

Развитие это, по мысли Канта, совершалось чисто механически. Противодействие сил отталкивания превращает вертикальные движения падающих по направлению к центру легких частиц в вихревые. В результате многочисленных столкновений и взаимных ограничений этих движений в известный момент развития устанавливалось состояние наименьшего взаимодействия, частицы начинали вращаться в одном и том же направлении по параллельным орбитам вокруг оси центрального комка вещества. Комок вещества превращался во вращающийся шар. Превращение это сопровождалось нагреванием центрального шара

вследствие трения вращающихся масс и постоянного притока извне новых частиц, поддерживавшего высокую температуру возникшего центрального тела системы.

Так следует объяснить, по Канту, возникновение Солнца. Каким же образом могли возникнуть планеты и их спутники?

При решении этого вопроса Кант исходит из ньютоновского закона тяготения. Согласно этому закону, сила притяжения определяет поведение всех частиц вещества, которые находятся в радиусе действия центрального тела. Чтобы частицы не упали на центральное тело, но вращались вокруг него в одном с ним направлении (как это имеет место в настоящее время в Солнечной системе), должна существовать не только общая ось вращения, но и общий центр тяготения. При каких условиях это возможно? Так как, отвечает Кант, единственным кругом, проходящим через центр, является экватор, то отсюда следует, что элементы вещества, находящиеся в удаленных от Солнца частях системы, должны описывать свои пути в плоскости, являющейся продолжением плоскости солнечного экватора. Но для этого необходимо, чтобы частицы эти обнаруживали тенденцию сгущаться в тех частях пространства Солнечной системы, которые расположены неподалеку от продолженной плоскости экватора. Таким образом, центральное тело оказалось окруженным частицами, располагающимися не в виде сферы, а в форме пояса или кольца. Расположенные так частицы двигались вокруг общего всем им центрального тела в одном и том же направлении.

Но так как в этом кольцевидном слое вращающихся элементов в силу неоднородной плотности различных его частей должны были возникнуть новые центры тяготения, то около этих центров, в радиусе их гравитационного действия, должны были сгуститься и собраться в новые шаровидные тела частицы, движущиеся в плоскости кольца. В результате, по прошествии достаточно длительного времени пространство вокруг Солнца, не-

когда сплошь занятое разреженными частицами материи, оказалось пустым, но зато из сгустившихся частиц образовались планеты.

До сих пор речь шла о механическом процессе образования Солнца и планет только в общем его виде. Но научная космогония — так думал Кант — не может удовлетвориться доказательством одной лишь принципиальной возможности естественного процесса образования Солнечной системы. Космогоническая гипотеза должна также рассмотреть вопрос о деталях космогонического процесса, которые привели к известному в настоящее время строению Солнечной системы. Эти детали — эллиптические формы планетных орбит, незначительность эксцентриситетов эллипсов, по которым происходит обращение планет, неравномерность скорости годового движения планет, обратное соотношение между плотностями планет и их расстояниями от Солнца, наличие колец вокруг Сатурна. Кант полагает, что предложенная им космогоническая гипотеза удовлетворительно объясняет происхождение всех этих особенностей Солнечной системы, происхождение спутников планет, в том числе Луны.

Значение космогонии Канта в истории науки и философии весьма велико. Господствовавшему в XVII и XVIII вв. взгляду на Вселенную как на сотворенную богом и в дальнейшем уже неизменную. Кант противопоставил учение о ее естественном образовании и развитии. На это важное в истории значение космогонической гипотезы Канта указывал Энгельс: именно Кантом была пробита первая брешь в окаменелом метафизическом мировоззрении. «Вопрос о первом толчке,— писал Энгельс,— был устранин; Земля и вся солнечная система предстали как нечто *ставшее* во времени»⁶.

Развивая эту оценку кантовской космогонии в «Анти-Дюринге», Энгельс указывал, что космогония эта была не только первой попыткой принципиального преодоления философского воззрения, чуждого идее развития, но, кроме того, попыткой,

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 351.

чрезвычайно удачной также и в специально научном отношении⁷.

Космогония Канта имела ряд существенных научных преимуществ сравнительно с предшествовавшими ей космогоническими гипотезами. В противоположность Ньютону, согласно гипотезе Канта, планетам нет нужды получать приводящие их в движение силы откуда-то извне: силы эти возникают одновременно с планетами. По Канту, планеты образовались из частиц, которые уже имели круговое движение. Последующее — суточное и годовое — движение планет есть лишь продолжение первоначального движения частиц, из которых впоследствии образовались планеты.

Второе преимущество космогонии Канта состояло в том, что Кант не ограничился рассмотрением одной лишь Солнечной системы, но сделал предвосхищенную некогда Джордано Бруно попытку понять и объяснить также место, занимаемое Солнечной системой в Большой вселенной.

В эпоху Канта ни астрономическая оптика, ни физика, ни фотометрия не обладали методами и инструментами, необходимыми для экспериментального доказательства существования внешних галактик и Большой вселенной. Тем более велико значение мысли Канта, что Солнце есть лишь одна из звезд Млечного пути и что наш Млечный путь не есть еще предел строения Вселенной.

«Мы с изумлением, — писал Кант, — увидели на небе фигуры, которые представляют собой не что иное, как именно подобные системы неподвижных звезд, ограниченных общей плоскостью, — млечные пути, если можно так выразиться...»⁸ Млечные пути эти, продолжает Кант, «представляются нашему глазу при различном положении относительно него в виде эллиптических образований, мерцающих слабым светом из-за бесконечной удаленности от нас»⁹. Говоря об их размерах, Кант

⁷ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 22—23.

⁸ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 1, стр. 202.

⁹ Там же.

полагает, что их диаметр бесконечно превосходит диаметр нашей Солнечной системы. Все эти млечные пути упорядочены и устроены «теми же причинами» и сохраняют свое строение «благодаря такому же механизму, как и наша система»¹⁰.

Догадка эта в эпоху Канта была почти одновременно высказана несколькими учеными (Райт, Ламберт, Сведенборг). Однако Кант превосходит их всех не только точным и систематическим развитием этой мысли, но прежде всего тем, что у него идея Большой вселенной оказалась связанной с вопросами космогонии и с представлением о единстве физических законов, управляющих движением миров и систем миров.

Но хотя Кант и сделал огромный шаг вперед в развитии естественнонаучного знания, он одновременно поставил ему и границы: первая граница касалась вопроса о начале мира во времени. Вторая охватывает, по мысли Канта, область органической жизни. Описание естественномеханической истории неба вполне возможно и даже представляет, как думает Кант, относительно легкую задачу. Напротив, естественная история развития жизни даже в ее простейших формах есть, по Канту, задача, неразрешимая для натуралиста. Если одной материи и ее законов вполне достаточно для того, чтобы объяснить, как сложилось во времени мироздание и каким образом пришло оно к его современному виду, то этого совершенно недостаточно для того, чтобы «отчетливо и исчерпывающе объяснить из механических оснований возникновение хотя бы одной травинки или гусеницы». Таким образом, существует будто бы предел для естественнонаучного объяснения мира.

Мотивы, из которых исходил Кант в своем отрицании возможности естественного объяснения органической жизни, двойственны. Выступая против механицизма в биологии, Кант отвергает попытки механистического сведения биологического

¹⁰ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 1, стр. 202—203.

к неорганическому, организма — к механизму¹¹.

Но критикой механицизма в биологии аргументация Канта не ограничивается. Одновременно с этой критикой в рассуждениях Канта о границах естественнонаучного объяснения впервые выступает мотив агностицизма, который усилился и развился впоследствии. И, так же как и в последующих работах, агностицизм оказывается тесно связанным у Канта с фидеизмом.

Этим не исчерпывается ограниченность трактата Канта по космологии и примыкающих к нему работ. Кант не идет дальше чисто механического принципа объяснения, оставаясь целиком в пределах методологии Ньютона. Но и в ее границах Кант допустил ряд неточностей, ряд крайне упрощающих исследование допущений и попросту ошибочных утверждений. Космогоническая проблема оказалась бесконечно более трудной и сложной, чем думал Кант.

Среди естественнонаучных работ Канта, написанных им в докритический период, видное место занимает работа «Новая теория движения и покоя». Исследование это было издано в 1758 г. в виде программы курса лекций, объявленного Кантом на летний семестр. В этой работе Кант развивает новое представление об относительности движения и покоя. Понятие относительности движения было введено в новую механику уже Декартом. Но Кант идет в этом вопросе дальше Декарта. Всякое движение есть, по Канту, перемена места. Поэтому, если тело B меняет свое место относительно тела A , то и A равным образом меняет свое место относительно B , т. е. движется в этом именно отношении. Если B приближается к телу A , то и A приближается к телу B с той же самой скоростью. Будучи относительным, всякое перемещение должно быть обоюдным.

Кант отчетливо сознавал философское и естественнонаучное значение этой своей мысли. Из нее

¹¹ Ограничение механицизма было проведено Кантом только в области биологии. В учении о неорганической природе Кант оставался на почве механицизма.

следовало, что не может быть ни абсолютного покоя, ни абсолютной инерции, в силу которой тело стремилось бы пребывать в том состоянии, в каком оно находится. Движение, таким образом, признается универсальным явлением природы, хотя оно рассматривается лишь с механистической точки зрения, как перемена места.

Учение о развитии мира, Солнечной системы и Земли было центральной и самой ценной идеей докритических работ Канта. Учение это он обосновал на материале естественных наук своего времени. Но Кант был прежде всего философ даже там, где исследуемая им проблема составляла предмет специальных наук. Не удивительно поэтому, что уже в докритический период Кант, наряду с привлекавшими его вопросами космогонии, занимался специально проблемами теории познания и логики.

Философские работы докритического периода сложились под несомненным влиянием рационализма Лейбница и в особенности рационализма вольфовской школы. Влияние это особенно сказывается в работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755) и в работе «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме» (1759).

Однако уже в первой из этих работ Кант вразрез с учением о бытии и теорией познания вольфианцев склоняется к различению между «основаниями познания» и «основаниями бытия». В теории познания рационализма лейбнице-вольфовской школы основание познания предмета не отличалось от основания бытия предмета. Поэтому причинная связь в бытии не отличалась от логической связи в мышлении. Причинная зависимость рассматривалась как частный случай логической зависимости.

Элемент истины заключался здесь в приближении к мысли, что связи и отношения логических понятий выражают связи и отношения вещей. Заблуждение заключалось в противопоставлении логического знания — как достоверного — эмпирическому знанию — как недостоверному. Взгляд

этот вел к отрыву мышления от бытия, к ошибочному представлению о самостоятельности чистого мышления.

В «Новом освещении» Кант выступает против рационалистического учения о тождестве основания бытия и основания познания. По Канту, то, из чего мы познаем бытие вещи, должно быть всегда отличаемо от самого бытия этой вещи. Так, знаменитый датский физик и астроном Ремер определил скорость света по запозданию оптических явлений, по-разному протекающих в системе спутников Юпитера, — в зависимости от того, находится ли Юпитер ближе к Земле или дальше от нее. А именно: предвычисленные теоретически затмения спутников Юпитера, обусловленные вступлением их в конус тени, отбрасываемой планетой, наступали для наблюдателя позже предвычисленного момента в случаях, когда Юпитер находился по ту сторону Солнца, т. е. дальше от Земли, и начинались точно в предсказанное время, когда Юпитер и Земля находились по одну и ту же сторону от Солнца, т. е. когда расстояние между Землей и Юпитером было наименьшим. По мнению Канта, в исследовании Ремера свойства эфира составляют реальные основания движения и скорости света, оптические же явления, наблюдаемые в системе спутников Юпитера во время их затмений, суть основания познания, из которых мы делаем вывод о том, что свет требует времени для своего распространения, а также определяем скорость его распространения.

Это различие между основанием бытия вещи и основанием познания вещи сыграло впоследствии большую роль в разработке Кантом учения критического периода. Поэтому представляет значительный интерес выяснение смысла и тенденций этого различения. Против какой стороны рационализма направляет Кант свои возражения? Против признания того, что порядок идей соответствует порядку вещей, или же того, что логическое мышление способно развить знание из одних собственных понятий, не опираясь на чувства и опыт?

Уже в «Новом освещении» сказывается двойственность мотивов, какими руководился Кант, выступая против отождествления основания познания и основания бытия. С одной стороны, устанавливаемое им различие этих оснований сам Кант немедленно использует против некоторых идеалистических положений. Так, он отвергает основанное на этом отождествлении декартовско-лейбницево-декартовское доказательство существования бога, выводящее бытие бога из понятия о боге.

Но Кант вовсе не оспаривает возможность иного способа доказательства существования бога. Более того, он предлагает в «Новом освещении» свое доказательство, которое оказывается типично рационалистическим. Кант полагает, будто бытие бога может быть доказано, если доказать, что отрицание его немислимо.

Отсюда видно, что, вводя различие оснований познания и бытия, Кант не имел намерения выступить против идеалистической теории истины.

В небольшом сочинении «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762) Кант развил новый взгляд на суждение. Согласно этому взгляду, всякое логическое познание осуществляется в форме суждения. В суждении предмету приписываются признаки, отчетливо мыслимые в понятии об этом предмете согласно законам формальной логики. Но отсюда следовало, что познание, в котором связь причины и действия не может быть выведена логически, из анализа одних понятий, есть познание особого рода.

Так Кант приходит к мысли, что существуют два вида основания вещи: *логическое*, опирающееся на законы формальной логики, постигаемое посредством анализа понятий и их признаков в суждении, и *реальное*, опирающееся на связь причины и действия, которая не может быть выведена из одних понятий, на основе одних лишь законов формальной логики и анализа суждения.

Установлению этого нового различия Кант посвящает свой «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763), где доказывается, что реальное основание не есть логи-

ческое основание. Доказательство это связывается с вопросом об отрицательных величинах, так как, по Канту, отрицательные величины, которыми оперирует математика, представляют пример не логического, но именно реального основания. Логическое отрицание состоит из простого исключения мыслимого содержания без подразумеваемого при этом утверждения. Напротив, реальное отрицание никогда не исчерпывается одним исключением: оно всегда содержит в себе утверждение известного положительного признака или определения. Таковы, например, положительная и отрицательная величины в математике: обе они вполне реальны, и если одну из них называют положительной, а другую отрицательной, то это имеет лишь тот смысл, что действие сил взаимно нейтрализуется.

Такое реальное отрицание — не исключение. Оно чрезвычайно распространено в природе, в психике, в области моральных отношений. Все обычно употребляемые отрицательные обозначения физических сил и свойств, душевных состояний и движений воли представляют не логическое отрицание, но реальную противоположность. Таковы непроницаемость тел природы, радость и горе, добро и зло, любовь и ненависть, красота и безобразие и т. д. Во всех этих случаях отрицание никогда не является простым исключением или отсутствием соответствующего положительно-определенного определения: оно всегда вполне реальная положительная сила, называемая отрицательной лишь по отношению к первой силе и в противоположность ей.

Идея Канта о реальной противоположности опирается на возможность приложения противоположно направленных сил к одному и тому же телу или материальной точке. По аналогии с механическими явлениями такого рода Кант выдвинул свое понятие об отрицательном реальном основании. Однако широкое распространение этого понятия на различные области не только природы, но и человеческой жизни и человеческого сознания привело к тому, что понятием Канта о борьбе реальных противоположностей смогли

впоследствии воспользоваться мыслители, которые, в отличие от Канта, понимали реальную противоположность диалектически.

Реальное основание, представленное не только положительными, но и отрицательными определениями, никогда не может быть познано из логического основания. Познание одной лишь логической противоположности, т. е. немыслимости предмета, согласно формальному закону тождества и противоречия, никогда не может служить критерием для познания противоположности реальной. Из того, что существует нечто, рассуждает Кант, никогда нельзя путем одного лишь логического анализа, на основании одного лишь закона тождества, вывести необходимость существования чего-то другого. Так, наблюдение показывает, что после западного ветра часто бывает дождь. Но из понятия о западном ветре, разъясняет Кант, никогда нельзя посредством одного лишь логического анализа этого понятия, т. е. посредством разложения его на составные признаки, получить понятие о дождевых тучах.

«...Реальное основание,— говорит Кант,— никогда не может быть логическим основанием, и дождь определяется ветром не по закону тождества»¹².

Но наряду с этой ценной мыслью кантовское различие реального и логического основания выражает и другую тенденцию Канта. В отличие от лейбнице-вольфовской школы Кант различает их для того, чтобы подчеркнуть неспособность нашего рассудка постигнуть реальные связи вещей, иными словами, для того, чтобы обосновать агностицизм.

Тенденция агностицизма неуклонно нарастала в докритических работах Канта. Во «Всеобщей естественной истории и теории неба» Кант выступает с мыслью о непознаваемости из одних естественных причин происхождения и целесообразного устройства организмов. В «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» тенденция эта выступает в утверждении о

¹² *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 2. М., 1964, стр. 122.*

недоступности реальных причинных связей бытия логическому анализу и познанию посредством суждения. В «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» (1766) непосредственной целью Канта была скептическая критика модной в 60-х годах XVIII в. веры в «духовидение», т. е. в общение с духами. В остроумном, живом, полном иронии изложении Кант показывает несостоятельность всех аргументов, которыми обосновывалась вера в общение с духами — существами сверхчувственного мира. В трезвости этой критики, в разоблачающей силе иронии состоит ценность сочинения Канта. Однако теоретический смысл скептических аргументов Канта выходит за пределы критики «духовидения». Кант опровергает «духовидение» доводами, подрывающими не только веру в духовидение, но также и веру в возможность познания сущности психических явлений. Возможную область познания Кант ограничивает кругом одних лишь явлений. По его мнению, философское учение о духовных существах можно завершить «только в отрицательном смысле, а именно твердо устанавливая границы нашего понимания и убеждая нас в том, что разнообразие явления *жизни* в природе и их законы — это все, что дозволено нам познать, тогда как самый принцип этой жизни, т. е. духовную природу, о которой не знают, а строят лишь предположения, нельзя мыслить положительно, так как для этого нет никаких данных во всей системе наших ощущений»¹³.

Мы уже видели, что развитие критики рационализма шло у Канта в направлении агностицизма. Критика эта состояла не только в различении логического и реального оснований, но также и в переработке рационалистических представлений о природе пространства и времени. И здесь Кант стремится отделить логическое от опытного, с тем чтобы доказать невозможность познания последнего посредством логических понятий.

Идея эта овладевала Кантом постепенно. В «Но-

¹³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 2, стр. 331.*

вом освещении», где уже намечено различие основания бытия и основания познания, время еще рассматривается как понятие, логически вытекающее из принципов всеобщего взаимодействия и изменения. Напротив, в работе «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768), последнем сочинении докритического периода, Кант уже отступает от такого понимания применительно к пространству. В работе этой доказывается, будто ориентировка в пространстве, различение направлений, различение правой и левой стороны тела никогда не могут быть выведены путем логической абстракции от пространственного отношения вещей. Поэтому понятие пространства, поясняет Кант, нельзя рассматривать «как чисто мысленную только конструкцию». Пространство — не логическая конструкция, но всеобщая основа чувственного восприятия всех вещей в мире и всех их отношений.

На той стадии развития, какую знаменует работа об основании различения сторон в пространстве, Кант, хотя еще и продолжает придерживаться ньютоновского представления об абсолютном пространстве, но пространство определяется уже здесь также и в субъективном смысле, как «одно из основных понятий, которые только и делают возможными все такие предметы»¹⁴.

§ 3. «Критика чистого разума»

В основе всех работ, написанных Кантом в критический период, лежит убеждение, что разработке теоретической философии, морали, эстетики и натурфилософии должно предшествовать критическое исследование познавательных способностей, на которые опираются эти отрасли философии. Под «критикой» Кант понимает, во-первых, точное выяснение познавательной способности, или душевной силы, к которой обращается каждая отрасль знания и философии. Во-вторых, под «критикой» Кант разумет исследование границ, даль-

¹⁴ *Иммануил Кант*, Сочинения в шести томах, т. 2, стр. 378.

ше которых не может простираться — в силу устройства самого сознания — компетенция теоретического и практического разума, философии искусства и философии природы.

Эта установка должна была привести к смещению характерного для предшествующей философии значения философских проблем. На первый план выдвигается теория познания как основная философская наука, которая имеет первостепенной задачей ограничение компетенции разума. При этом идея критического исследования способности познания применяется Кантом исключительно к познанию априорному, доопытному. Вслед за Декартом и Лейбницем Кант исходит из убеждения, что такое знание существует. И математика, и теоретическое естествознание якобы имеют истины, всеобщность и необходимость которых не могут быть почерпнуты из опыта, но коренятся в самом разуме, в априорных, от опыта не зависящих особенностях его организации. Философия (или метафизика, как ее называет Кант) также претендует на обладание априорными положениями. Исследование правомерности этой претензии и составляет задачу кантовской критики. И математика с естествознанием, и философия должны быть исследованы «критикой», но это исследование стоит в каждом из этих случаев перед различными задачами. Относительно математики и естествознания Кант считает уже наперед известным, что науки эти вполне достоверны, обладают всеобщими и необходимыми истинами. Здесь речь идет лишь о том, чтобы разум выяснил для самого себя условия этой достоверности.

Другое дело — философия. Уже разноречивостью стелющихся в ней противоположных учений делает, по Канту, проблематичной возможность философии как достоверной априорной науки. Здесь критике предстоит еще решить, может ли философия вообще когда бы то ни было, и притом в каких именно границах, стать достоверным априорным знанием. Здесь заранее еще нельзя предсказать результат исследования. Поэтому основной вопрос критики «чистого», т. е. априорного,

теоретического разума распадается на три вопроса — об условиях возможности математики, естествознания и «метафизики».

Философской основой теории познания Канта является идеализм. Идеализм Канта — особая историческая форма и особый вид идеализма.

В античной и средневековой философии идеализм прежде всего был учением о некоей духовной субстанции бытия. Таким было учение Платона об «эйдосах» («видах»), или «идеях». Таким было учение Лейбница о «монадах» — духовных силовых единицах, или элементах, бытия. Таким было учение Беркли о телах как о комплексах «идей», т. е. представлений.

Начиная с Декарта, в философском идеализме буржуазного общества из всех теоретических проблем философии на первый план выступает проблема познания. У Декарта идеализм впервые получает новое значение, выступая не только как учение о бытии, но и как учение, которое кажется Декарту необходимым для преодоления скептицизма и обоснования достоверности научного знания. Именно таково значение декартовского положения: «Я мыслю, следовательно, я существую». В глазах Декарта достоверность существования акта мышления безусловна сравнительно с лишенным несомненности фактом существования вещей. Эту безусловную несомненность существования мышления Декарт превращает в основу для построения достоверного знания о существовании вещей внешнего мира. Самые же вещи эти рассматриваются как существующие вне мысли. Таким образом, идеализм, будучи как и раньше, учением о духовной основе бытия, становится, кроме того и даже прежде всего, приемом для объяснения факта существования достоверного научного знания.

В этом смысле положение Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую» — лишь введение к физике Декарта, в основе своей материалистической.

У Канта, в отличие от Декарта, идеализм выполняет одновременно две задачи. Одна из них

есть продолжение линии развития идеализма, начатой Декартом. И по Канту идеализм есть не только особое учение о бытии, но, кроме того, воззрение, необходимое будто бы прежде всего для науки: идеалистическая теория познания необходима для объяснения возможности теоретического знания, обладающего логическими признаками всеобщности и необходимости; таким безусловно достоверным знанием являются только математика и естествознание.

В «Критике чистого разума» и в «Прологонемах» Кант пытается доказать, будто понять достоверную природу этих наук возможно лишь на основе идеалистического учения о пространстве, о времени и о предметах опытного знания. Эти предметы, — если рассматривать только форму знания о них, а не содержание знания, доставляемое ощущениями, — представляют, согласно Канту, результат синтеза, или соединения, априорных форм ощущения с априорными формами логической мысли. Подобно тому как идеализм у Декарта выступает как необходимое условие доказательства достоверности существования вещей внешнего мира, так и, по замыслу Канта, идеалистическое учение об априорных формах знания выполняет задачу преодоления юмовского скептицизма: априоризм должен дать доказательство достоверности не только математики (в чем не сомневался и Юм), но также достоверности основных положений естествознания.

В постановке и попытке решения этой — первой — задачи своего идеализма Кант не оригинален. Достоверность научного знания он свел к логической всеобщности и необходимости. В свою очередь всеобщим и необходимым не может быть, по мысли Канта, знание, опирающееся на эмпирическую индукцию. Индукция может дать в лучшем случае относительную, а не безусловную всеобщность и такую же — только относительную — необходимость. А так как положения математики и достоверные законы естествознания обладают, согласно Канту, не только относительной, но именно безусловной всеобщностью и необходимос-

тью, то отсюда Кант вывел, что своим достоверным характером научное знание может быть обязано только априорным формам наглядного представления и априорным формам логической мысли. При этом условием достоверности математического знания являются, по Канту, априорные формы чувственности — пространство и время, а условием достоверности естественнонаучного знания — априорные формы рассудка.

Учение это в своей основе восходит к традиционным учениям рационализма, к учениям Лейбница и Декарта, которые — задолго до Канта — утверждали, будто всеобщность и необходимость достоверных положений рациональной науки не могут быть обоснованы средствами опыта и требуют признания врожденных, или априорных, источников знания.

Несостоятельность этого тезиса рационализма легко может быть показана. Тезис этот был неизбежен только для той философии, которая, не зная критерия материальной практики, не могла объяснить, каким образом из всегда относительной всеобщности и относительной необходимости опытного знания, восходящего к чувственным источникам, может возникнуть и быть обоснована безусловная всеобщность и необходимость. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо было опираться на материалистическую диалектику. Только эта диалектика делает понятным, каким образом в результате движения знания, перехода от знания менее вероятного к более вероятному возможно получение вполне достоверного и в то же время отнюдь не априорного, не прирожденного уму человека знания.

Поэтому попытка опереться на априоризм в объяснении достоверности научного знания есть безнадежный анахронизм и выдает безусловно реакционный характер всякой философии, которая следует в этом вопросе за Кантом или возвращается «назад к Канту». Кант оказался беспомощным в своей попытке объяснения и гносеологического обоснования достоверности научного знания, так как опирался на идеализм, который

страдал старческой немощью уже в самый час своего рождения.

Впрочем, обоснование достоверности точных наук — не единственная и даже не важнейшая цель кантовского идеализма. Идеализм должен выполнить задачу — в глазах Канта — гораздо более существенную, привести к убеждению в существовании таких «предметов» умопостигаемого мира, каковы свобода, бессмертие, бог. Кант хотел, чтобы вера в их бытие не могла быть поколеблена никакой научной критикой, никаким прогрессом наук и научного знания. Кант стремился доказать, будто убеждение в существовании этих объектов умопостигаемого мира, или, как Кант их называет, «вещей в себе», возможно только на основе идеализма особого рода. Это — идеализм, обосновывающий учение о принципиальной будто бы непознаваемости «вещей в себе» и об ограничении теоретического познания областью одних явлений. Именно такой идеализм Кант называл «критическим» и в обосновании этого идеализма видел философскую оригинальность, будто бы отличающую его, с одной стороны, от скептицизма Юма, с другой — от идеализма Декарта и Беркли.

3.1. Учение о «вещах в себе»

Для чего же именно понадобилось Канту доказывать непознаваемость «вещей в себе» и о каких «вещах в себе» идет у него речь там, где он стремится доказать их непознаваемость?

Чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо учесть, что понятие «вещи в себе» у Канта двусмысленно и включает в себе, — если рассматривать самое существенное, — два основных значения.

«Вещью в себе» Кант прежде всего называет то, чем предметы познания являются сами по себе, т. е. независимо от познания, от тех чувственных и логических форм, посредством которых эти предметы воспринимаются и мыслятся нашим сознанием. В этом смысле непознаваемость «вещей в себе» означает, что всякое расширение и углубление наших знаний, поскольку оно осуще-

ствляется в субъективных формах чувственности и рассудка, является познанием лишь явлений, а не вещей самих по себе, «вещей в себе». Именно в этом смысле Кант полагает, будто математика, будучи безусловно достоверной наукой, не является отражением объективной реальности и поэтому достоверна только для нас, поскольку она согласуется со свойственными нам априорными формами чувственности и рассудка.

Для Канта пространство и время, лежащие в основе достоверности математики — геометрии и арифметики, — не формы существования самих вещей, а только априорные формы нашей чувственности. И точно так же субстанция, причинность, взаимодействие — не предметы и не законы самих вещей, а только априорные формы нашего рассудка. Вообще понятия науки — не копии свойств самих вещей, а категории, налагаемые рассудком на «материал», доставляемый рассудку ощущениями. Поэтому рассудок — «законодатель» природы, и открываемые наукой законы природы якобы вносятся в природу рассудком.

Познание, по мнению Канта, «объективно» в том смысле, что открываемые наукой свойства, отношения и закономерности не зависят от произвола каждого отдельного субъекта; но это не означает, что познаваемые наукой закономерности независимы от сознания, поскольку познание обусловлено общими для всех людей априорными формами, посредством которых мы только и можем познавать. Кант утверждал, что способность познания одновременно и безгранична, и ограничена. Она безгранична, поскольку речь идет о познании явлений, которые истолковываются Кантом в субъективистском духе. В этом смысле Кант говорит, что эмпирическая наука не знает никаких пределов для дальнейшего своего расширения и углубления. «Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом»¹⁵.

¹⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964, стр. 326.*

И в то же время наука, по Канту, ограничена. Она ограничена в том смысле, что даже при любом расширении и при любом углублении в свой предмет научное знание никогда не может быть знанием о том, что выходит за пределы необходимых и всеобщих логических форм, посредством которых осуществляется познание, т. е. знанием объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания. «Но если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы...»¹⁶

Понятая в этом смысле, непознаваемость «вещей в себе» есть, бесспорно, агностицизм. Кант только воображал, будто в учении об априорности форм чувственности и рассудка ему удалось преодолеть скептицизм Юма и античных скептиков. Кантовское понятие об «объективности» знания — двусмысленно, софистично. То, что сам Кант называет «объективностью», сводится им всецело к всеобщности и необходимости, понимаемым как априорные определения рассудка. Конечный источник всей «объективности» — не сам внешний мир, отражающийся в абстракциях познающей мысли, а тот же субъект. Очищенный до степени «трансцендентального» субъекта, он не перестает быть субъектом.

Таково кантовское понятие о «вещи в себе» и об ее «непознаваемости» в своем первом аспекте. Но есть у Канта и другой аспект «вещи в себе» и соответствующий ему другой аспект «непознаваемости».

Там, где Кант пытается объяснить возможность достоверного математического и естественнонаучного знания, он применяет понятие «вещи в себе» только в разъясненном выше значении. Но там, где он обосновывает идеи своей этики и философии истории, своей философии права и государства, на сцену выступает другое понятие «вещи в себе». Под «вещами в себе» в этом случае понимаются особые объекты умопостигаемого мира:

¹⁶ Там же, стр. 326.

бессмертие, свобода определения человеческих действий и бог как сверхприродная причина мира.

К такому понятию о «вещах в себе» Канта склоняли принципы его этики. Кант признал неискоренимость присущего человеку «радикального» зла и обусловленных им противоречий общественной жизни и вместе с тем признал, что в душе человека живет неустранимое требование гармонии между нравственным поведением, нравственным унастроением, и счастьем. Кант полагал, будто эта гармония, или нравственный миропорядок, может быть достигнута не в границах опыта, не в эмпирическом мире, а только в умопостигаемом мире.

Исследование высших философских проблем привело Канта к мысли, что философия может решить свою высшую задачу только при условии, если ей удастся привести сознание человека к непоколебимому убеждению в существовании свободы, бессмертия и бога. При этом под «свободой» Кант понимает способность человека совершать действия независимо от предшествующей причины, а под «бессмертием» — бессмертие души.

Но как может философия выполнить эту задачу? Здесь перед Кантом возникла трудная проблема. С одной стороны, Кант думал, что без убеждения в реальности свободы, бессмертия души и бога задача философии (как он эту задачу понимал) не разрешима. С другой стороны, как крупный ученый, воспитанный естествознанием XVIII в., Кант хорошо понимал, что убеждение в существовании свободы воли, бессмертия и бога не может быть достигнуто при помощи доказательств науки. Научный подход к природе требовал рассматривать ее явления под углом зрения их необходимости и всеобщего закона причинной связи. Наука нигде не находила в числе своих объектов ни беспричинной свободы, ни бессмертия, ни бога. Кант хорошо знал, что все попытки строгого доказательства существования бога — от Ансельма Кентерберийского до Декарта и Лейбница — не могли подавить сом-

нение и воспрепятствовать возникновению в XVIII в. во Франции мощного течения религиозного скептицизма и атеизма. Кант поэтому пытается поставить вопрос о вере в бога на новую почву, с тем чтобы никакая научная и философская критика не могли поколебать этого убеждения, чтобы навсегда вывести религию из-под ударов всякой возможной критики.

Именно с этой целью Кант и стремится обосновать учение о различии явлений и «вещей в себе». Природу, как предмет научного знания, он относит к миру «явлений», а свободу, бессмертие и бога — к миру «вещей в себе». При этом «вещи в себе» он провозглашает непознаваемыми. Их непознаваемость — уже не временная и относительная непознаваемость предметов природы, в которых научный прогресс открывает все новые и новые свойства, а непознаваемость принципиальная, непреодолимая никаким прогрессом научного и философского познания, никаким совершенствованием его средств. Так, бог есть непознаваемая «вещь в себе». Не только никакое доказательство, но — что для Канта важнее всего — и никакое опровержение его существования невозможно. Существование бога — «постулат» (требование) «практического» (т. е. морального) разума. Человек необходимо якобы постулирует существование бога, повинувшись при этом не логическим доказательствам, а категорическому велению нравственного сознания.

Таков замысел кантовской «критики» разума: теоретического и практического. Кант критикует разум, чтобы укрепить и утвердить веру. Границы, которые он пытается положить теоретическому разуму, — границы, перед которыми, согласно его замыслу, должна в бессилии остановиться не только наука, но и практика веры. За пределами этих границ вера должна стать неуязвимой.

Двусмысленность кантовского понятия «вещей в себе» и их непознаваемости становится ясной при сопоставлении теоретической философии Канта — теории познания, теории математики, теории естествознания — с его практической философии-

ей — этикой. Там, где речь идет об обосновании математики и теоретического естествознания, «вещь в себе» означает у Канта независящую от форм нашего сознания основу любой вещи природы. И в этой же связи учение о непознаваемости «вещей в себе» означает неспособность нашего ума познать в вещах что-либо сверх того, что может быть охвачено формами нашей чувственности и формами рассудка. Во всех этих рассуждениях и выводах Кант — агностик, и его агностицизм, по сути, не многим отличается от агностицизма Юма.

Различие двух аспектов в понятии «вещей в себе» и их непознаваемости у самого Канта прикрито. В различных отделах «Критики чистого разума» имеется в виду то одно, то другое значение понятия о «вещах в себе», то один, то другой смысл учения об их непознаваемости.

Наличие у Канта двух понятий «вещи в себе» обусловило своеобразие кантовской формы идеализма. Перенесение решения противоречий и конфликтов — этических, общественно-исторических — в «потусторонний», («умопостигаемый») мир потребовало идеалистической трактовки важнейших понятий теоретической философии. Кант был идеалистом в этике и в философии истории не потому, что его теория познания была идеалистична. Наоборот, теория познания Канта была идеалистична, потому что идеалистическими оказались его этика и философия истории. Современная Канту немецкая действительность исключала возможность не только практического решения реальных противоречий общественной жизни, но исключала даже возможность адекватного отражения этих противоречий в теоретической мысли.

Поэтому традицией, в русле которой сложилось философское мировоззрение Канта, стала традиция идеализма: юмовского, с одной стороны, и лейбнице-вольфского — с другой.

Борьба этих традиций, попытка их синтеза отразилась в учении Канта о формах и границах достоверного знания.

3.2. Трансцендентальная эстетика

Предшественники Канта, исследовавшие проблему достоверности знания, создали «аналитическую» теорию истинных суждений. И Лейбниц и Юм при всех своих гносеологических разногласиях сходились в общем им убеждении, будто истинные суждения математики аналитичны, т. е. представляют суждения, в которых содержание предиката может быть аналитически выведено из содержания субъекта суждения на основании формально-логического закона противоречия. Особенно резко взгляд этот выступает у Юма, который, будучи чистым эмпириком в отношении естественно-научного знания, целиком разделяет учение Лейбница об аналитическом характере математики.

Исследование логического строения суждений в математике и естествознании привело Канта к мысли, что во всех суждениях, расширяющих знание, связь предиката с субъектом не аналитическая, а «синтетическая». В суждении «прямая — кратчайшее расстояние между двумя точками» количественное представление о кратчайшем расстоянии не может быть аналитически извлечено из качественного представления о прямой линии. Представление это должно быть присоединено к представлению прямизны. Условием этого синтеза, по Канту, является чувственное представление. Не логический анализ понятий, но чувственное созерцание, или наглядное представление, геометрических объектов в пространстве лежит, по утверждению Канта, в основе синтеза, обеспечивающего достоверность геометрических суждений. Однако представление пространства, опираясь на которое геометр конструирует в своем уме объекты, не может быть, полагает Кант, представлением пространства эмпирического, т. е. данного в опыте; если бы суждения в геометрии основывались на представлении эмпирического пространства, то истины геометрии не могли бы иметь безусловно всеобщего и необходимого значения: они были бы всего лишь вероятными обобщениями из опыта. Но, согласно Канту, высказы-

вания геометрических аксиом сопровождаются пониманием их необходимого и всеобщего значения. Отсюда Кант делает вывод, что пространство, обуславливающее возможность геометрических истин, есть пространство идеальное, или априорная форма чувственности.

Таким образом, синтетическая природа суждений геометрии тесно связывается у Канта с априоризмом и идеализмом. То пространство, с которым имеет дело геометрия, не выражает, с его точки зрения, действительной природы вещей; оно — лишь форма, под которой вещи являются, априорная форма чувственности, априорное условие наглядного представления.

Аналогичные взгляды Кант развивает и в отношении времени. Подобно тому как априорная форма пространства лежит в основании истин геометрии, априорная форма времени лежит в основании истин арифметики. Суждения арифметики, например « $7 + 5 = 12$ », суть также суждения синтетические. Из понятия « $7 + 5$ » аналитическим путем нельзя получить понятия «12». Понятие «12» присоединяется в нашем суждении к понятию « $7 + 5$ ». Но на чем основывается возможность этого синтеза? По утверждению Канта, операция сложения предполагает в качестве своего условия последовательность моментов счета, т. е. предполагает время. Как геометрия невозможна без пространства, так арифметика невозможна без времени. Это время не может быть временем обычного опыта. Эмпирическое время не могло бы обосновать безусловно всеобщий и необходимый характер истин арифметики. Время, лежащее в основе арифметики, есть время идеальное, априорное. Оно выражает не действительную, независимую от сознания форму существования вещей, но лишь форму чувственности.

Так постановка вопроса о логической природе математических суждений привела Канта к идеалистическому учению о пространстве и времени. В основе этих рассуждений Канта лежит ошибка, общая всей домарксистской философии. Ни один из логиков и философов той эпохи не мог удов-

летворительно объяснить, каким образом из данных опыта могут быть почерпнуты основания для всеобщих и необходимых суждений. Гоббс доказывал, что на основании наблюдающейся в опыте последовательности явлений или событий никогда нельзя получить строго достоверного обобщения. Мысль эта во всей ее метафизичности была сохранена и рационалистом Лейбницем, и агностиком-эмпириком Юмом. Кант не сумел в этом вопросе превзойти своих предшественников. Подобно Гоббсу, Лейбницу и Юму, Кант отрицает за опытом право на обобщения и заключения, обладающие характером безусловной необходимости и всеобщности. Но так как Кант вслед за всеми своими предшественниками признал, что математика и естествознание все же заключают в своем составе суждения безусловной необходимости и всеобщности, то ему оставалось искать источник этих свойств точного знания только в самом сознании, в его априорных формах.

Учение это уже в самых истоках своих изобиловало противоречиями и представляло весьма сложный сплав разнородных тенденций. Влияние эмпиризма не прошло бесследно для Канта. Следуя этому влиянию, он отказался от чисто логической (аналитической) теории математических суждений. Он сблизил математику со сферой чувственности и показал значение синтеза в формировании математических суждений.

Но, выводя возможность математики из чувственного представления, Кант в то же время развил идеалистическую и формалистическую теорию чувственности. В учение о чувственности он внес метафизическое раздвоение. Он резко отделил форму чувственных ощущений от их материи. Не отрицая того, что всякое знание начинается с опыта и имеет исходной точкой действие вещей, существующих вне нас, на наши чувства, Кант в то же время считал, что действие это доводит нас не до познания природы вещей, как они существуют сами по себе, но лишь до познания тех связей опыта, которые коренятся в деятельности форм нашего сознания.

Так пространство и время превратились в учении Канта в априорные формы чувственности. Взгляд этот был изложен Кантом уже в его диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира», но прошло еще свыше десяти лет, прежде чем Кант смог развить все вытекающие из него следствия в «Критике чистого разума» (1781). В этой книге Кант изложил свою теорию познания, которая должна была служить основанием будущей «метафизики».

При разработке «Критики чистого разума» Кант видел образец совершенного, т. е. достоверного, всеобщего и необходимого, знания в математике и математическом естествознании в той форме, какая была придана ему механической натурфилософией Ньютона. Кант отверг односторонность, с какой предшествующие ему рационализм и эмпиризм пытались вывести достоверное знание из одного-единственного начала — из одного лишь рассудка или из одной лишь чувственности.

По Канту, достоверное знание может быть только синтезом чувственности и рассудка. Ощущения сами по себе, без понятий рассудка, слепы, а понятия рассудка сами по себе, без ощущений, пусты. Поэтому исследование условий возможности достоверного, научного знания предполагает исследование условий, при которых возможен синтез чувственности и рассудка. В соответствии с этим положением строится весь план «Критики чистого разума». За введением, устанавливающим понятие априорных синтетических суждений и общие задачи критики разума, следует в качестве центральной части трактата «учение об элементах». Так как Канта интересуют прежде всего и главным образом условия возможности априорных, а не опытных суждений, то учение об элементах получает название учения «трансцендентального» (термин этот как раз и означает у Канта то, что обуславливает возможность априорных знаний о предметах). В первой части трансцендентального учения об элементах исследуются условия возможного априорного знания в чувственности («трансцендентальная эстетика» («эстетика» — от гре-

ческого слова, означающего чувственное восприятие), во второй — условия возможности априорного знания в рассудке, условия возможности синтеза чувственности и рассудка в высших основных положениях знания, а также границы, внутри которых формы синтеза имеют право на применение. Эта, вторая, часть трансцендентального учения об элементах называется «трансцендентальной логикой». В свою очередь «трансцендентальная логика» разделяется на «трансцендентальную аналитику» и «трансцендентальную диалектику». Первая — «логика истины» — излагает условия, вне которых ни один предмет не может быть мыслим; вторая исследует заблуждения, в какие впадают рассудок и разум, когда они пытаются применять свойственные им формы синтеза за границами опыта и явлений. «Критика чистого разума» завершается «трансцендентальным учением о методе», составляющим переход от теоретической философии к принципам этики.

План этот, выработанный Кантом для «Критики чистого разума», стал руководящим и при разработке последующих критических трактатов Канта. Таковы «Критика практического разума» (1788), исследующая критические основания морали и «Критика способности суждения» (1790), исследующая критические основы философии искусства и философии природы.

Построение «Критики чистого разума» соответствует последовательности трех основных критических вопросов: 1) как возможна математика, 2) как возможно естествознание и 3) как возможна философия, или метафизика. На первый вопрос отвечает трансцендентальная эстетика. Математика возможна в качестве науки, обладающей априорными синтетическими суждениями, потому, что она опирается на априорные формы чувственности или на априорные наглядные представления «созерцания» (интуиции) пространства и времени. Геометрия условием своей возможности имеет априорное чувственное созерцание пространства, арифметика — априорное чувственное созерцание времени.

Учение это — идеализм. Однако идеализм кантовского учения о пространстве и времени отличается от предшествующих Канту форм идеализма по своему обоснованию. Пространство и время, по мысли Канта, должны рассматриваться как априорные формы чувственности, не обуславливающие познания действительной природы вещей, так как иначе будто бы не может быть объяснена возможность синтетических априорных суждений в математике. Желая смягчить идеалистичность и субъективизм своего учения о пространстве и времени, Кант подчеркивает, что утверждаемая им гносеологическая — «трансцендентальная» — идеальность пространства и времени будто бы оставляет в полной неприкосновенности их эмпирическую реальность: для опыта все вещи находятся в пространстве, а все события протекают во времени. Однако сами пространство и время идеальны в «трансцендентальном» смысле, т. е. недействительны вне человеческого сознания и не могут быть определениями вещей, как они существуют сами по себе.

Субъективизм «трансцендентального» учения Канта о пространстве и времени, несовместимость его с материализмом подчеркнул В. И. Ленин. «Признавая существование объективной реальности, т. е. движущейся материи, независимо от нашего сознания,— писал Ленин,— материализм неизбежно должен признавать также объективную реальность времени и пространства, в отличие, прежде всего, от кантианства, которое в этом вопросе стоит на стороне идеализма, считает время и пространство не объективной реальностью, а формами человеческого созерцания»¹⁷.

3.3. Трансцендентальная аналитика

На второй основной вопрос «критики», на вопрос: как возможно естествознание? — отвечает «трансцендентальная аналитика». Естествознание, утверждает Кант, так же как и математика, обладает основными положениями, которые не могут

¹⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 181.

быть обобщениями из опыта и представляют по своей логической форме априорные суждения. Таковы, например, положение об устойчивости субстанции (закон сохранения вещества), положение о временной последовательности явлений согласно закону причинности, положение о сосуществовании субстанций согласно закону взаимодействия. Всеобщность и необходимость, с какими мыслятся все эти высшие законы,— законы, лежащие в основе всего естествознания, не могут быть выведены, по Канту, из опыта и суть априорные основоположения «чистого» рассудка.

Полная система всех этих основоположений выводится Кантом из системы категорий, или из чистых понятий рассудка. В выведении этом, которое представляет наиболее трудную, обильную противоречиями часть «Критики чистого разума», Кант, так же как и в «трансцендентальной эстетике», исходит из резкого различения формы и содержания знания. Содержание знания не создается нашим сознанием и есть результат воздействия вещей, как они существуют независимо от сознания, на нашу чувственность. В этом пункте Кант, как было выяснено Лениным, стоит на почве материализма. «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе,— то тут Кант материалист»¹⁸. Но эта точка зрения не сохраняется Кантом в дальнейшем развитии его учения. Правда, со стороны содержания предмет знания не порождается сознанием. Но от содержания знания должна быть отличаема его форма. Эта последняя порождается, согласно Канту, самим сознанием, на основе будто бы присущих ему априорных условий. В отношении содержания сознание пассивно, в отношении его формы — активно. «Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет философию в сторону идеализма»¹⁹, — отмечает Ленин.

По учению Канта, рассудок мыслит посредством понятий все содержание, доставляемое ему

¹⁸ Там же, стр. 206.

¹⁹ Там же.

чувственностью. Однако среди понятий рассудка должны быть найдены такие, которые являются, независимо от подводимого под них содержания, общими, формальными, априорными условиями мыслимости каких угодно предметов. Для того, чтобы мыслить какой бы то ни было доступный нам в опыте предмет, необходимо, чтобы в рассудке существовала заранее данная и от опыта будто бы не зависящая возможность подведения мыслимого под такие понятия, как, например, понятия реальности, принадлежности, возможности и т. д. Априорные, или «чистые», понятия рассудка, обуславливающие возможность такого подведения, Кант называет «категориями». В философии Аристотеля категории являются прежде всего высшими родами бытия и лишь на основе этого своего значения оказываются родами мыслимого. Напротив, у Канта определение категорий сразу оказывается суженным до субъективного значения: категории Канта суть основные понятия рассудка, образующие априорную форму мыслимости каких бы то ни было предметов, их свойств и отношений.

В «Критике чистого разума», а также в излагающих ее содержание «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей явиться в качестве науки» (1783) Кант пытается найти источник, из которого может быть выведена полная система категорий в формальной логике, в ее делении суждений со стороны их формы на суждения количества (общие, частные, единичные), качества (утвердительные, отрицательные, бесконечные), отношения (категорические, условные, разделительные) и модальности (проблематические, выражающие возможность, ассерторические, выражающие фактическое состояние, и аподиктические, выражающие необходимость). Каждая из этих форм суждения возможна, по Канту, лишь потому, что в основе ее лежит особое, и притом чисто априорное и формальное, понятие синтеза, сочетающего данные чувственности с деятельностью форм рассудка. Такое понятие и есть категория. Таким образом, двенадцати формам

суждения соответствуют лежащие в их основе двенадцать категорий. Это — категории количества (единство, множество, цельность), качества (реальность, отрицание, ограничение), отношения (субстанция и принадлежность, причина и следствие, взаимодействие) и модальности (возможность и невозможность, существование и несуществование, необходимость и случайность). Однако, хотя Кант дал не простой перечень категорий, а их логическую систему, он все же «не показал *перехода* категорий друг в друга»²⁰.

Учение Канта о категориальном синтезе имеет явно субъективный характер. Кант полностью игнорирует объективный характер категорий, сводя их значение к одним лишь логическим признакам всеобщности и необходимости.

От внимания Канта не ускользнула трудность, заключающаяся в развитом им понятии «объективности» категориальных синтезов. Поэтому одним из важнейших разделов «Критики чистого разума» является «трансцендентальная дедукция категорий», посвященная выяснению вопроса, каким образом субъективные условия мышления могут приобрести объективное значение. Поставив этот вопрос, Кант резко высказывается против материалистической теории отражения. Вне нашего знания, по Канту, нет ничего, что мы могли бы противопоставить знанию как соответствующее ему. Объективное значение знания, отнесение знания к предмету создаются самим сознанием, а именно рассудком, который подводит — согласно категориям — многообразие чувственного наглядного представления под априорные понятия единства.

Условием возможности этого подведения, утверждает Кант, является принадлежность чувственного многообразия к единому сознанию того субъекта, в котором это многообразие находится. Это единство сознания («трансцендентальное единство апперцепции») есть, согласно Канту, высшее условие возможности всех синтезов рас-

²⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 191.

судка и, стало быть, высшее условие «объективности» знания — в специфически кантовском смысле этого понятия. В качестве априорного условия возможности объективного знания трансцендентальное единство апперцепции характеризует не эмпирическое сознание отдельного лица, но лишь формальную организацию нашего сознания, не зависящую ни от какого эмпирического содержания, всецело априорную. Это — не субстанция души, о которой нам, как утверждает Кант, ничего не может быть известно, но лишь чисто формальное сознание тождества нашего «я». Однако это чисто формальное сознание имеет, по Канту, громадное значение для всего знания. Оно не только свидетельствует о тождестве нашего «я», но вместе с тем есть сознание необходимого единства в том обобщении всех явлений, которое осуществляется рассудком с помощью «чистых понятий», или категорий.

Формальный характер понятия Канта о трансцендентальном единстве самосознания и связь этого понятия с юмовским скептицизмом подчеркивает Ленин в своем конспекте «Науки логики» Гегеля: «...Юм и Кант в „явлениях“ не видят *являющейся* вещи в себе, отрывают явления от объективной истины, сомневаются в объективности познания, alles Empirische отрывают, weg-lassen, от Ding an sich»²¹.

Нетрудно заметить противоречие, пронизывающее учение Канта о трансцендентальной апперцепции. С одной стороны, учение это необходимо ведет к представлению, будто весь мир познаваемых вещей со всеми присущими ему закономерностями есть продукт сознания. Именно на это учение опирались впоследствии представители субъективного идеализма. С другой стороны, усиленное подчеркивание Кантом чисто формального характера трансцендентального единства самосознания, а также всеобщности и необходимости знания, открыло путь к истолкованию и развитию

²¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 187.

учения Канта в духе объективного идеализма. В полном противоречий учении Канта о формальном единстве самосознания были налицо обе эти тенденции, хотя субъективная брала верх над объективной.

Эту двусмысленность и противоречивость кантовского понятия об «объективности» знания, сведение объективности к субъективности также отмечает Ленин: «Кант признает объективность понятий (Wahrheit предмет их), но оставляет все же их субъективными»²². Кант, с одной стороны, вполне ясно признает «объективность» мышления, а с другой стороны, отрицая познаваемость вещей в себе, он впадает в субъективизм.

Но этого мало. Колебание Канта между субъективным и объективным идеализмом есть лишь одна сторона основного противоречия философии Канта. Главное же, как указывал В. И. Ленин, состоит в том, что идеализму Канта как в субъективном, так и в объективном его вариантах противостоит тенденция к материализму, его убеждение в объективности вещей. Поэтому кантовская философия характеризуется как дуалистическая.

«Основная черта философии Канта,— писал Ленин,— есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»²³. Дуализм Канта ясно выступает не только в исходном для Канта учении о воздействии непознаваемых вещей в себе на наши чувства, но обосновывается также и в специальной главе «Опровержение идеализма», добавленной Кантом во втором издании «Критики чистого разума». Глава эта — вопреки мнению Шопенгауэра, который видел в ней простой результат боязни Канта выступить с открытым исповеданием идеализма,— не навеяна привходящими обстоятельствами, но выражает коренное ду-

²² Там же, стр. 150.

²³ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 206.

алистическое противоречие философии Канта. Вразрез с идеалистическим учением, будто предмет познания строится — со стороны его формы — самим сознанием с его априорной активностью, Кант в главе «Опровержение идеализма» доказывает, что внутренний опыт возможен только при допущении внешнего опыта. Уже простое, доказываемое опытом, сознание моего собственного существования служит, по Канту, доказательством существования предметов в пространстве вне меня. Субъект сознает свое существование как определение во времени. Но всякое определение времени предполагает существование чего-то устойчивого в восприятии. Для восприятия же устойчивости недостаточно простого представления о вещах вне субъекта. Для этого восприятия необходимо, помимо представления о вещах, действительное существование вещей вне субъекта. Уже для того, чтобы только вообразить себе нечто как внешнее, мы должны, утверждает Кант, предварительно иметь внешнее чувство. Это чувство непосредственно свидетельствует нам о существовании вещей вне нашего сознания.

Согласно Канту, знание может быть только синтезом чувственности и рассудка. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один предмет не был бы мыслим. Поэтому для достижения подлинного знания в одинаковой мере необходимо понятия делать чувственными, т. е. присоединять к ним наглядное представление предмета, а наглядные представления подводить под понятия. Но эти две способности — чувственность и рассудок — не могут, по Канту, заменять одна другую. Рассудок не может ничего наглядно представлять, чувства не могут ничего мыслить. Таким образом, знание может возникнуть только из соединения чувственности и рассудка.

Но как возможно это соединение? Трудность здесь, как это отмечает сам Кант, состоит в том, что искомое подведение чувственных созерцаний, или наглядных представлений, под понятия возможно лишь при условии однородности чувствен-

ных созерцаний и понятий. А между тем Кант утверждает, что категории, или чистые понятия рассудка, совершенно неоднородны с чувственными созерцаниями.

И все же соединение это, по Канту, возможно. Среди форм сознания имеется, по его мнению, форма, представляющая собой как бы звено, опосредствующее связь категорий и чувственного созерцания. Эта форма — время. С одной стороны, время однородно с категорией, поскольку оно содержит в себе априорно многообразие моментов: одновременности, последовательности и т. д., а, согласно Канту, единство многообразия никогда не может быть воспринято нами через чувства. С другой стороны, определение времени однородно и с явлениями. По Канту, это явствует из того, что время содержится во всяком эмпирическом представлении многообразия. Таким образом, будучи одновременно однородным и с категорией, и с чувственным явлением, время порождает особую форму связи между чувственностью и рассудком; форма эта, которую Кант называет «схемой» чистых понятий рассудка, по его мысли, опосредует подведение явлений под категории.

Это учение Канта (учение о «схематизме чистого рассудка») имеет, как и вся его философия, двойственный, противоречивый смысл. Идея синтеза данных чувственности и рассудка, проводимая в этом учении, — весьма ценная и глубокая. Но в то же время учение о схематизме чистого рассудка теснейшим образом связано с основным пороком кантовской философии — с агностицизмом.

Хотя схематизм чистых понятий рассудка как будто показывает возможность объединения чувственности и рассудка, учение это имеет у Канта также другой результат. Оно подчеркивает неспособность нашего знания быть знанием «вещей в себе». Согласно этому учению, схемы чистых понятий рассудка полагают твердые границы применению рассудочных синтезов. Схемы указывают, что синтетическая деятельность рассудка может быть прилагаема только к чувственным данным,

т. е. к материалу, данному во времени. Но время, по Канту, определяется движением, а движением в свою очередь предполагается пространство. Таким образом, мир объектов, с которыми единственно может иметь дело наше знание, есть мир пространственно-временной. Но так как, по Канту, пространство и время не являются формами объективного бытия вещей в себе и так как за пределами организации нашего сознания они никакого значения не имеют, то отсюда Кант выводит, что всякое возможное знание о природе не есть знание «вещей в себе».

Природа, как предмет знания, не есть бессвязный хаос впечатлений. Она являет всюду закономерность, обнаруживает всеобщие и необходимые связи явлений. Однако закономерность эта имеет, согласно Канту, источник не в объективной, от сознания не зависящей, структуре природы, а лишь в закономерном строении самого нашего рассудка. Рассудок и есть, по Канту, подлинный «законодатель природы». Рассудок вносит, при посредстве «схематизма времени» и в согласии с правилами категориального синтеза, единство в многообразии чувственных созерцаний и, таким образом, как бы порождает природу — правда, лишь в качестве предмета знания. Однако он порождает не природу как таковую, а лишь форму знания о природе — поскольку это знание всеобщее и необходимое. Содержание же знания есть результат действия на нас «вещей в себе», сущность которых будто бы навсегда остается недоступной нашему познанию. Рассудок порождает природу в качестве предмета знания лишь в том смысле, утверждает Кант, что без форм рассудка знание не было бы знанием о всеобщих и необходимых законах природы.

В этом — кантовском — смысле законы природы, например закон причинности, оказываются действительно «объективными» — всеобщими и необходимыми — правилами связи явлений, а не, как у Юма, всего лишь субъективными результатами привычки, ассоциирующей явления, последовательность которых многократно наблюдалась

в опыте. Достоверна, по мысли Канта, не только математика, вполне достоверно, по крайней мере в своих основных положениях, также и естествознание.

Однако достоверность и «объективность» эти, как их изображает Кант, двусмысленны. Они имеют значение лишь в пределах явлений. Ведь рассудок, с точки зрения Канта, познает в природе лишь ту закономерность, которую он сам же и внес в материал чувственных представлений, опираясь на априорные формы чувственности, на категории, на схематизм времени, на основные положения и на высшее единство самосознания. Ведь в этом учении и состоит, по Канту, «коперниканский» переворот, будто бы произведенный им в философии.

Кант заблуждался, когда думал, будто учение это преодолевает скептицизм и идеализм. Правда, в отличие от Юма, Кант видит в законе сохранения вещества, в законе причинности и в законе всеобщего всестороннего взаимодействия субстанций не только обобщения из опыта и не только результат привычных ассоциаций, а всеобщие и необходимые законы природы. Однако в своем истолковании объективного характера этих законов дальше указаний на их всеобщность и необходимость он не идет. Так, закон причинности имеет, с его, точки зрения, всеобщее и необходимое значение не потому, что в самих вещах каждое действие должно вызываться причиной; закон причинности имеет значение не для «вещей в себе», но только для явлений. Он означает для Канта лишь ту необходимость и всеобщность, с какими рассудок, согласно своей собственной организации, связывает все явления пространственно-чувственного опыта понятиями причины и действия. Иначе говоря, источником причинной связи оказывается, согласно Канту, не объективная связь вещей, а синтетическая деятельность сознания, которая подводит чувственное многообразие под категории, сочетает чувственность с рассудком и при этом во всех многообразных изменениях сознания порождает сознание единства нашего «я».

Учение это должно быть определено не иначе как агностицизм. По Канту, рассудок никогда не может достигнуть в познании ничего большего, чем предвосхищения формы возможного опыта, а так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то рассудок никогда и не может перешагнуть за границы явлений.

«Конечный, преходящий, относительный, условный характер человеческого познания (его категорий, причинности и т. д. и т. д.), — разъяснял В. И. Ленин, — Кант принял за субъективизм, а не за диалектику идеи (= самой природы), оторвав познание от объекта»²⁴. Агностицизм Канта неотделим от противоречия, какое существует в философии Канта между материалистической тенденцией в понимании «вещи в себе», опыта и познания и идеалистическим их толкованием.

Ленин следующим образом характеризует двойственность учения Канта: «Когда он объявляет... вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней, — Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма»²⁵.

3.4. Трансцендентальная диалектика

«Трансцендентальная аналитика» устанавливает гносеологические условия возможности опыта и научного знания. Исследования эти очерчивают кантовское понятие об истине и рассудке. Но кроме рассудка, среди функций, притязающих на теоретическое знание, имеется еще одна — разум. По Канту, необходимо критически исследовать

²⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 189.

²⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 206

также и его деятельность, тем более, что на приязания разума опиралась обычно вся догматическая метафизика, пытавшаяся из идей чистого разума построить систематическое здание философии.

Кант не отрицает существования «разума» как особой функции, отличной от функции «рассудка». Однако он подвергает критике учение предшествующих ему философов о теоретической способности разума. При помощи разума, учит Кант, сознание наше осуществляет заложенное в нем стремление к безусловному единству всего нашего знания. Уже рассудок раскрывается как функция, преимущественно осуществляющая задачи синтеза, объединения данных опыта. Но в мире явлений это объединение никогда не может завершиться. Так, исследуя ряд причин и действий, мы можем последовательно либо восходить от действия к предшествующей ему причине, либо нисходить от причины к следующему за нею действию. Но как бы далеко ни был продолжен — в обе стороны — этот ряд причин и действий, он никогда не может быть завершен, до тех пор пока мы не покидаем границ опыта. Всякое объединение, всякий синтез, совершаемый в пределах опыта, необходимо остается фрагментарным, частичным, не достигает безусловной завершенности целого. И все же потребность в доведении синтеза опытного познания до безусловной законченности неискоренимо заложена в сознании. Этой потребности и отвечают, по Канту, «идеи» разума.

«Чистый разум» берет на свою долю задачу достижения абсолютной целостности в применении понятий рассудка и стремится довести синтетическое единство, мыслимое в категориях, до абсолютно безусловного. Кант называет «трансцендентальными идеями» понятия разума, для которых чувства не могут дать адекватного предмета, так как мыслимое в этих понятиях безусловное единство никогда не может быть найдено в границах чувственного опыта. По Канту, имеются всего три таких идеи: 1) психологическая, или идея о душе

как о безусловном единстве всех душевных явлений и процессов, 2) космологическая, или идея о мире как о безусловном единстве всех условий явлений, и 3) теологическая, или идея о боге как о безусловной причине всего сущего и мыслимого вообще. В соответствии с этим претендуют на существование три философские дисциплины: (1) «рациональная психология», пытающаяся из понятия разума о душе разработать науку о природе (или сущности) души, (2) «рациональная космология», которая пытается из понятия разума о мире развить науку, способную ответить на вопросы о границах мира в пространстве и времени, о природе элементов, из которых состоит мир, о возможности свободы в мире, о «безусловно необходимом существе» — боге, и (3) «рациональная теология», которая пытается из понятия разума о боге построить доказательство существования бога.

Хотя современные Канту школьная философия и богословие не сомневались в праве этих дисциплин признаваться действительными науками, по Канту, право это должно еще пройти испытание критики, чему и посвящается второй отдел «трансцендентальной логики» — «трансцендентальная диалектика». В этом отделе Кант доказывает, что замысел всех трех «рациональных», т. е. «умозрительных», дисциплин разума основывается на игнорировании тех границ, которые существуют между «вещами в себе» и явлениями и которые делают невозможным никакое теоретическое познание «вещей в себе». И душа (в том значении, какое придает этому понятию рациональная психология), и мир, понятый как целое, как безусловно заверченный ряд явлений, и бог — все это лишь «вещи в себе», т. е. объекты, не данные чувственности и потому недоступные теоретическому познанию. Поэтому ни «рациональная психология», ни «рациональная космология», ни «рациональная теология» не являются, по Канту, действительными теоретическими науками и не могут дать достоверного знания об объектах, которые разум в них мыслит.

Богословы и философы разработали немало доказательств существования бога, но все их Кант отвергает как несостоятельные. Кант обращает внимание прежде всего на то, что все эти так называемые доказательства в конечном счете необходимо сводятся к «онтологическому доказательству», которое имело целью из одного наличия в нашем разуме понятия о боге как о всесовершенном существе обосновать необходимость существования бога и в действительности. Однако, по Канту, «онтологическое доказательство» — несостоятельно. Суждение о существовании чего бы то ни было не может быть выведено аналитически из понятия о предмете и может быть оправдано только свидетельством опыта. А так как бог, согласно религиозным представлениям, есть безусловный, за пределами всякого опыта мыслимый творец мира, то «рациональная теология» должна быть признана такой же мнимой наукой, как и «рациональная психология» и «рациональная космология».

При всей кажущейся решительности кантовской критики «рациональной теологии» критика эта отнюдь не имела задачей отвергнуть религию как таковую. Непоследовательность и дуалистичность учения Канта сказались также в его взглядах на религию. Хотя Кант и отказывал теологии в праве считаться теоретической наукой, он в то же время разъяснял, что предпринял критику религии как знания, только для того чтобы очистить ей место в качестве веры. И если «теоретический разум» сокрушает все мнимые аргументы, при помощи которых богословы и философы-идеалисты безуспешно пытались превратить религию в науку, то «практический разум», о котором речь впереди, будто бы доказывает необходимость религии в качестве веры.

Об этом кантовском обосновании веры выразительно говорит Ленин: «Кант принижает знание, чтобы очистить место вере»²⁶.

²⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 153.

Важное значение для последующего развития философии имели соображения, посредством которых Кант опровергал возможность так называемой рациональной космологии. Исследование этого вопроса привело Канта к прямой постановке вопроса о противоречиях разума и об их роли в познании. Кант пришел к мысли, что как только разум, поставив вопрос о мире как о безусловном целом, пытается сформулировать конкретные вопросы, то оказывается, что на все эти вопросы необходимо должны быть даны противоречащие друг другу ответы.

Получаются четыре антиномии, в которых разум как бы вступает в диалектическое противоречие с самим собой: I) Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве. — Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве. II) Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей. — Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей. III) Причинность согласно законам природы есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире; для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причину. — Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только по законам природы. IV) К миру принадлежит, или как часть его, или как его причина, безусловно необходимое существо. — Нет никакого абсолютно необходимого существа ни в мире, ни вне его как его причины.

Кант подчеркивает, что развиваемые им доказательства тезисов и антитезисов каждой антиномии вполне безупречны, являются не софистическими изощрениями, но подлинно доказательными аргументами.

Казалось бы, это обнаружение противоречий в разуме открывает путь к развитию диалектического взгляда на мышление и познание. В известном смысле так и было. Кант действительно привлек внимание к позабытой метафизиками XVIII в. диалектике. В этом отношении его «трансцендентальная диалектика» представляла несомненный шаг вперед. В рецензии на книгу

Маркса «К критике политической экономии» Энгельс отметил убийственный характер критики, какой был подвергнут у Канта рационалистически-метафизический метод мышления, или, как он писал, «вольфовски-метафизический метод». «Этот последний настолько был теоретически разгромлен Кантом и в особенности Гегелем, что только косность и отсутствие другого *простого* метода могли сделать возможным его дальнейшее практическое существование»²⁷.

Но способ, посредством которого Кант разрешил обнаруженные им в разуме противоречия, показывает, что Кант не дошел до правильного понимания природы диалектического противоречия, и что все его учение о диалектических антиномиях имело своей главной целью подчеркнуть непознаваемость «вещей в себе» и удержать разум от попыток перехода через черту, раз навсегда будто бы отделяющую явления опыта от «вещей в себе».

Кант далек от мысли, что обнаруженные им диалектические противоречия представляют отражение в нашем разуме противоположностей самого бытия. С его точки зрения, противоречия эти имеют значение только в области разума. Да и здесь значение их состоит не в том, что они расширяют наше познание, а лишь в том, что они, напротив, ограждают разум от попыток проникнуть в запредельную область «вещей в себе». Появление космологических противоречий в поле зрения разума есть, по мысли Канта, как бы сигнал, свидетельствующий о том, что разум впал в заблуждение, пытаясь применить категории и другие формы синтеза, действительные только в границах явлений, к познанию «вещей в себе». Тем самым роль антиномий сводится к чисто отрицательной, предохраняющей.

Более того. Так как Кант отказался видеть в антиномиях разума выражение действительных противоречий в бытии, то он был вынужден так объяснить открытые им диалектические противоречия, чтобы в конечном счете противоречия эти

²⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 13, стр. 495.

оказались будто бы мнимыми. Кант старается доказать, что хотя антиномии возникают совершенно необходимо из высших интересов разума, из стремления довести синтез знания до безусловной законченности, и хотя развиваемые при этом доказательства тезисов и антитезисов безупречны, тем не менее действительного противоречия при этом не получается.

Что касается антиномий, в которых речь идет о характеристике мира как целого со стороны образующих его величин, то в этих антиномиях, утверждает Кант, противоречия на деле нет, так как в них и тезисы и антитезисы одинаково ложны. Видимость противоречия возникает здесь лишь оттого, что о мире как целом (который, по Канту, есть «вещь в себе») разум рассуждает так, как если бы мир был явлением среди других явлений опыта.

И в антиномиях, которые касаются характера сил, действующих в мире как целом, противоречие, согласно Канту, оказывается только мнимым, кажущимся. В отличие от первых двух антиномий здесь и тезисы и антитезисы истинны, но не в одном и том же отношении. Истинно и то, что все в мире (в том числе поступки человека) совершаются согласно закону причинности и необходимости, истинно и то, что возможны поступки, совершаемые свободно. Противоречия здесь нет, так как субъект свободы, по разъяснению Канта, не тот, который является объектом причинной связи и необходимости. Подчиняется необходимости лишь человек эмпирический, т. е. человек, рассматриваемый как явление среди других явлений опыта. Человек — и как физическое тело среди других тел природы, и как эмпирический субъект мышления, чувствования и хотения — целиком подчинен закону причинности. Но этой полной причинной обусловленностью эмпирического человека нисколько не исключается, по Канту, возможность свободы. Дело в том, что человек, согласно Канту, — не только явление среди других явлений опыта, но одновременно и «вещь в себе». Он есть «вещь в себе» в качест-

ве умопостигаемого субъекта нравственного самосознания, нравственной воли. Таким образом, строгое разграничение «вещей в себе» и явлений и здесь будто бы приводит к тому, что противоречие разума, представлявшееся неразрешимым, оказывается всего лишь иллюзией.

Из сказанного видно, что результат многообещающей «трансцендентальной диалектики» Канта получился совершенно отрицательный. Обнаруженные им противоречия космологической идеи служат лишь для доказательства непознаваемости «вещей в себе». Последние результаты «трансцендентальной диалектики» Канта — агностицизм и метафизика, не допускающая и мысли о реальности противоречия.

Так отвечает «Критика чистого разума» на основной вопрос критицизма: как возможна философия? Кант приходит к выводу, что философия невозможна в качестве догматической, т. е. не предваряемой теорией познания (или «критикой»), науки об объективной действительности, претендующей на теоретическое познание «вещей в себе». Тем самым разум лишается теоретического значения, какое ему приписывал докантовский рационализм. В этом вопросе Кант решительно отклоняется от рационализма XVIII в., от учений о разуме как высшей из всех теоретических способностей. Кант отказывается признать за разумом способность расширять теоретическое познание. Идеи разума имеют, с точки зрения Канта, всего лишь «регулятивное» значение. Это значит, что, не будучи средством достоверного теоретического познания, идеи разума направляют рассудок к цели, которая, хотя и находится вне границ возможного опыта, тем не менее служит для того, чтобы сообщать понятиям рассудка возможное единство. Разум может, например, рассматривать все вещи в мире так, как если бы они получили свое существование из некоего высшего разума, но эта идея никогда не может привести к действительному познанию свойств предмета. Она не показывает, какими свойствами обладает сам предмет, но лишь ука-

зывает, каким образом, руководясь этой идеей, мы должны искать свойства и связи предметов опыта вообще.

Об изменении понятия разума, который в философии Канта лишается значения теоретической способности познания, замечательно глубоко говорит Ленин: «Повышаясь от рассудка (Verstand) к разуму (Vernunft) Кант понижает значение мышления, отрицая за ним способность «достигнуть завершенной истины»»²⁸.

В учении Канта о разуме понятие «вещи в себе» раскрывается с новой стороны. До сих пор понятие это означало у Канта ту сторону, или основу, бытия вещей, которая существует независимо от нашего сознания, воздействует на нашу чувственность и тем самым вызывает в нас ощущения. Теперь понятие «вещи в себе» выступает и в другом аспекте: недоступная будто бы для познания «вещь в себе», оказывается, есть понятие о предельной задаче разума. В этом плане «вещь в себе» толкуется как порождаемая самим разумом задача, как требование приводить знания о предметах к возможно большему, хотя никогда не завершаемому, единству и к безусловной целостности.

В первом своем значении (как понятие о независимой от сознания причине, воздействующей на чувственность) понятие «вещи в себе», как уже указывалось, не лишено у Канта материалистического смысла. Оно образует материалистическую сторону философии Канта.

Но так как Кант ограничивается одним лишь признанием существования «вещей в себе», но отрицает способность нашего познания проникать в их не зависящую от нашего сознания природу, то кантовское понятие «вещи в себе», даже взятое в его материалистической тенденции, оказалось пустым, абстрактным, а кантовское понятие о познании оказалось основанным на мысли, что познание отделяет человека от действительности.

²⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 153.

«... (1) У Канта,— писал Ленин,— познание разгораживает (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их; (2) у Канта „пустая абстракция“ вещи в себе на место живого *Gang, Bewegung* знания нашего о вещах все глубже и глубже»²⁹. «Вещь в себе вообще,— разъясняет Ленин в другом месте,— есть пустая, безжизненная абстракция. В жизни в движении все и вся *бывает* как „в себе“, так и „для других“ в отношении к другому, превращаясь из одного состояния в другое»³⁰.

Во втором своем значении, только намеченном у Канта («вещь в себе» как предельное понятие разума или предельная задача для объединительной деятельности рассудка), понятие «вещи в себе» клонится к объективно-идеалистическому истолкованию. Противоречие это теснейшим образом связано с агностицизмом Канта. Предельность понятий разума есть лишь другое выражение мысли Канта о границах, которыми будто бы навсегда очерчен круг доступных теоретическому познанию явлений.

Впоследствии за второе понимание «вещи в себе» ухватились неокантианцы. Признавая, что научное знание есть никогда не завершаемый процесс, они в то же время подчеркивали, что процесс этот никогда будто бы не в силах устранить границу, положенную Кантом между «явлениями» и «вещами в себе».

§ 4 «Критика практического разума»

«Критика чистого разума» и «Пролегомены» образуют лишь первое, хотя и основное, звено в учении Канта. «Критика чистого разума», по мнению самого Канта, имеет лишь отрицательное значение и служит не для расширения знания, но лишь для определения границ познания, как средство, оберегающее от заблуждений. Вся работа, проделанная «Критикой чистого разума»,

²⁹ Там же, стр. 83.

³⁰ Там же, стр. 97.

должна, по мысли Канта, подготовить почву для обоснования практической философии, или этики.

Чрезвычайная сложность и детальность гносеологических исследований, составляющих содержание «Критики чистого разума» и примыкающих к ней «Пролегомен», заслоняют в сознании читателя теснейшие нити, связывающие теорию познания Канта с его этикой и социологией. А между тем только исследование этой связи проливает полный свет на место, принадлежащее Канту в истории общественной мысли, в истории философии. Идеализм Канта отнюдь не есть только отвлеченная гносеологическая теория. Учение Канта о непознаваемости «вещей в себе» не есть только тезис гносеологического агностицизма. Учение это играет, кроме того, важную роль не только в кантовской этике и философии религии, но также и в кантовской философии истории. Учением этим обосновывается позиция, какую занял Кант в вопросе о путях общественного развития современной ему Германии. Несмотря на то, что всю свою жизнь Кант провел в Кенигсберге, университетском городе Восточной Пруссии, и был поглощен преподавательской и научной работой, он тем не менее с глубоким интересом наблюдал за состоянием современного ему немецкого общества. Эти наблюдения послужили исходным пунктом для его философско-исторических размышлений.

Ход немецкого развития отнюдь не повторял историю превращения феодальной Франции во Францию буржуазную или историю феодальной Англии, где в конце XVII в. английская буржуазия заключила сделку со сблизившейся с ней частью старой аристократии. В Германии времен Канта отсталое помещичье земледелие велось способом, который нельзя характеризовать ни как дробление земельных владений на parcelлы, ни как крупное земледелие буржуазного типа, способом, «который, несмотря на сохранившуюся крепостную зависимость и барщину, никогда не мог побуждать крестьян к эмансипации,— как потому, что самый этот способ хозяйства не до-

пускал образования активно-революционного класса, так и ввиду отсутствия соответствующей такому крестьянству революционной буржуазии»³¹.

Немецкая буржуазия второй половины XVIII в. была экономически бессильна и крайне незрела в политическом отношении. Этому бессилию и незрелости соответствовала и раздробленность политическая. Ни одна из общественных групп, не сложившихся еще в классы буржуазного общества, не могла при этих условиях завоевать себе политическое господство. В результате абсолютизм приобрел здесь особую форму. Отсутствие экономической и политической силы у сословий немецкого общества повысило в их сознании значение абсолютистского государства. Государство казалось силой, вполне самостоятельной и независимой от классов. Так возникли, по разъяснению Маркса и Энгельса, характерные для немецкого общества XVIII в. иллюзии относительно самостоятельной силы государства, а также иллюзии чиновников, воображавших, что, служа государству, они служат не тому классу общества, интересы которого представляет и защищает государство, а силе, стоящей будто над всеми классами общества и от них независимой.

Все немецкое общество сверху донизу прозябало под гнетом абсолютизма. В разных формах, но с одним и тем же результатом он подавлял чувство собственного достоинства и в крестьянине, отбывающем барщину, и в мелком помещике, проматывавшем свое имение при карликовом княжеском дворе, а затем превращавшемся в мелкого угодливого чиновника, и в бюргере, неспособном дорасти до сознания «общих, национальных интересов класса...»³²

Окружавшая Канта действительность воспитала в нем мысль о незаконности всякого сопротивления угнетающему человека порядку вещей.

Отсутствие в Германии конца XVIII в. общественного класса, который мог бы стать пред-

³¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 182—183.

³² Там же, стр. 182.

ставителем угнетенного феодализмом и абсолютизмом немецкого народа, объединить его вокруг себя и повести на борьбу с сильными еще реакционными учреждениями и отношениями, бессилие и распыленность немецкого бюргерства привели к тому, что даже лучшие, передовые мыслители Германии, к числу которых принадлежал Кант, могли развить лишь иллюзорное, превратное понятие о задачах практической деятельности. Иллюзорность их представлений заключается в том, что для немецких философов практика выступает не в качестве предметной материальной деятельности общественного человека, но прежде всего и главным образом в качестве деятельности морального сознания, или «практического разума». Как показали Маркс и Энгельс, «состояние Германии в конце прошлого века (XVIII в.— *Ред.*) полностью отражается в кантовской «Критике практического разума». В то время как французская буржуазия посредством колоссальнейшей из известных в истории революций достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески,— в это время бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли»³³

События французской буржуазной революции и идеи, подготовлявшие ее наступление, дали содержание немецкому буржуазному либерализму. Новое понятие о достоинстве и об автономии личности, стремившейся к освобождению от стеснительной и унижительной регламентации абсолютистско-полицейского режима, было образцом, в соответствии с которым формировалась мысль передовых немецких теоретиков.

Именно это отношение философии Канта к философии и идеологии Французской революции 1789—1793 гг. Маркс считал основной характеристикой учения Канта, именно в этом смысле

³³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 182.

он утверждал, что «*философию Канта можно по справедливости считать немецкой теорией французской революции*» — в противоположность естественному праву Гуго, которое «*нужно считать немецкой теорией французского ancien régime*»³⁴ (старого порядка).

Историческая отсталость немецкого общественно-политического развития, отраженная в развитии немецкой идеологии, обусловила своеобразную философскую форму, в которую это содержание отлилось. Возникший во Франции из действительных классовых интересов французский либерализм принял в сознании немецких философов, выражавших интересы немецкого бюргерства, мистифицированный вид.

Превращение — только в мысли, разумеется, — материально обусловленных определений реальной воли исторического человека в якобы «чистые», т. е. априорные, ни от какого эмпирического содержания не зависящие определения и постулаты разума, со всей силой сказалось в кантовском понятии нравственного закона. В «Критике практического разума» Кант доказывает, будто искомое им определение общего для всех людей нравственного закона может быть лишь чисто формальным. Оно не может и не должно заключать в себе никакого указания на действительное содержание мотивов и интересов, которыми человек обычно руководится в своих действиях. Формула нравственного закона, по мысли Канта, не должна заключать в себе никакой характеристики содержания предписываемой им деятельности. Если бы формула эта, рассуждает Кант, заключала в себе указание на то, что именно человек должен делать, то нравственный закон тотчас же лишился бы своего безусловного значения. Закон, предписывающий содержание нравственного действия, оказался бы зависящим от постоянно изменяющихся фактических условий.

Формула основного закона практического разу-

³⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 88.

ма, или «категорического императива», гласит: *«Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»*³⁵. Только такое понимание нравственного закона, думает Кант, может обеспечить этому закону значение априорного, безусловного и в этом смысле объективного правила.

Понятый таким образом нравственный закон основывается на совершенной самостоятельности воли, не мирится ни с какой зависимостью от предмета практических желаний, не требует никакой высшей, в том числе религиозной, санкции.

Один из чрезвычайно характерных для Канта выводов из этого учения состоял в установленном Кантом различии легальности и моральности. Так как достоинство морального закона в нем самом, т. е. в безусловном, ни от какого эмпирического содержания будто бы не зависящем подчинении человека велению категорического императива, то моральным — так утверждает Кант — не может быть действие, совершенное по склонности нашей эмпирической природы. Бывает, что человек совершает поступок, совпадающий с велением нравственного закона, не из уважения к самому закону, а лишь по естественной, и в этом смысле эгоистической склонности к поступкам такого рода. Есть люди, которые делают добро, так как им выгодно или приятно делать его. По мысли Канта, все действия такого рода могут считаться только легальными, но никак не моральными. Поступок заслуживает оценки морального лишь в том случае, если он был совершен независимо от естественной склонности или даже вопреки ей — из одного лишь уважения к велению нравственного закона. Сила нравственности измеряется, согласно этому учению, силой побежденной естественной склонности, в последнем счете обусловленной чувственностью. Естественная склонность — сила, которую нравст-

³⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, Ч. 1. М., 1965, стр. 261.*

венное существо должно преодолеть в своем стремлении к добродетели.

В учении этом формализм и идеализм кантовской этики приобретают характер аскетический, враждебный чувственной природе человека. Кант не допускает даже возможности случая, чтобы поступок, совершаемый согласно велению нравственного долга и в то же время согласный с чувственной склонностью, ничего не потерял бы при этом в своей моральной ценности. По Канту, необходимо во что бы то ни стало победить чувственность, преодолеть склонность, если хотят, чтобы была достигнута истинная моральность.

Общеизвестна эпиграмма, в которой великий немецкий поэт Шиллер осмеял это кантовское противопоставление долга и склонности:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним
склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Нет другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай что требует долг³⁶.

Но есть и в этом до крайности абстрактном и формальном ригоризме кантовской морали сторона, которая роднит Канта с буржуазно-революционными идеологами Франции конца XVIII в. Это — близкое к стоицизму представление о долге. Реальные, практические задачи по переделке жизни, замене существующего дурного нравственного и политического уклада другим — лучшим, соответствующим достоинству человека и чаяниям личности, — Кант в качестве немецкого теоретика буржуазной революции подменяет всего лишь идеологическими определениями и постулатами разума. Но зато в области мысленного преодоления конфликтов и противоречий жизни Кант не признает никаких компромиссов. Достоинство морального человека должно быть осуществлено,

³⁶ *И. Х. Ф. Шиллер. Собрание сочинений в восьми томах, т. I. М.—Л., 1937, стр. 164.*

долг должен быть выполнен, какие бы препятствия ни воздвигала наличная эмпирическая действительность.

Говоря о долге, обычно сухой, сдержанный и осторожный Кант возвышается до подлинного подъема: «Долг! — восклицает Кант. — Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям... и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе? ... Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей. ... Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам...»³⁷

Н. Г. Чернышевский с полным правом видел в кантовской философии этап развития немецкой мысли, соответствующий, в печальных условиях немецкой действительности, событиям французской буржуазной революции.

При таком положении вещей самый формализм и ригоризм кантовской этики приобрели двойственный смысл. Они были одновременно и признаком практического бессилия, философской ограниченности немецкого бюргерства, и отражением — хотя и до крайности мистифицированным — прогрессивных идей своего времени, бессильной мечты о свободе. Но именно поэтому Кант не мог остаться до конца последовательным в проведении формалистического понятия о нравственном законе. Наряду с формализмом и вопреки ему в кантовское учение о нравственности про-

³⁷ *Иммануил Кант*, Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 413 414

никает также стремление дать положительную характеристику нравственного действия в идее о личности как самоцели. Все в мире имеет значение лишь как средство, и только человек, по Канту,— цель в себе самом. Человечество в лице каждого человека должно быть священным. Нравственная воля никогда не должна пользоваться им только как средством, но всегда должна рассматривать его как самоцель. Положение это Кант считает настолько непреложным, что, по его мысли, оно обязательно даже для отношения божественной воли ко всем созданным ею разумным существам.

Неустранимое противоречие этой мысли состоит в том, что, возникнув из величайшего уважения философа к достоинству человеческой личности, подавленной условиями феодального и абсолютистско-полицейского угнетения, этическое учение Канта игнорирует всю конкретную сложность общественной жизни, в которой человек никогда не выступает как изолированный, самодовлеющий, абстрактный индивид. Учение Канта в своем последовательном проведении приводит к отказу от действительных средств борьбы, способных вывести личность из угнетенного положения.

Кант решительно отверг стремление к счастью в качестве принципа этического поведения. По его мнению, из наличия у человека стремления к счастью не могут вытекать правила, которыегодились бы для закона воли,— даже при условии, если предметом их является всеобщее счастье. Понятие счастья может быть построено только на данных опыта. Но так как в области опыта у каждого лица имеется свое, к тому же весьма изменчивое, суждение о счастье, то принцип счастья может дать, по Канту, только «родовые», а не «всеобщие и необходимые» правила. В морали, согласно Канту, не следует видеть учения о счастье. Понятие о моральности и долге должно предшествовать всяким расчетам на удовлетворение и не может быть выводимо из него. В моральном законе нет ни малейшего основания для необходимого соответствия между нравствен-

ностью и счастьем. Такое соответствие, согласно Канту, вообще немислимо в рамках чувственного мира явлений, зато оно достигается в сверхчувственном мире вещей в себе, и его ближайшими условиями являются свобода, бессмертие и бог. Свобода необходима как условие личной ответственности за принимаемое человеком нравственное решение. До тех пор пока рассмотрение поступков человека не выходит за пределы понятий теоретического разума, свобода, по Канту, не может быть доказана: эмпирический человек не свободен; не только физические действия, которые он совершает в качестве физического тела среди других тел природы, но и все эмпирические процессы и акты его сознания — мышление, чувства и воля — включены в непрерывную цепь причинной зависимости и в этом смысле не свободны. И все же этим детерминизмом поведения и мышления эмпирического человека не исключается, согласно Канту, возможность и даже необходимость свободы.

Возможность личной свободы человека Кант выводит из различения мира явлений и мира «вещей в себе», а также из утверждаемой им идеальности времени. Если бы время, рассуждает Кант, было определением вещей, как они существуют сами по себе, то «свободу нельзя было бы спасти». Так как события и поступки, совершенные во времени, подчинены закону причинности, то в случае, если бы время было определением «вещей в себе», все события протекали бы и все поступки совершались бы с фатальной необходимостью. Человек был бы в таком случае марионеткой, сделанной и заведенной неким высшим мастером. И хотя самосознание, которым человек наделен, делало бы его не просто автоматом, а мыслящим автоматом, это не означало бы еще свободы его деятельности, так как последняя и высшая причина его поступков имела бы в этом случае источник не в его собственной воле.

Эмпирический субъект, по Канту, не может быть свободен: он так же строго детерминирован, как детерминировано его тело, включенное

во всеобщую причинную связь всех явлений. Причинность, обусловленная свободой, иначе, свободное действие, возможна, по утверждению Канта, только для такого субъекта, процессы и действия которого не определялись бы временем. «Спасти» свободу можно только изъяв действие субъекта из смены событий во времени. Все, что в человеке есть эмпирического, подчинено времени. Но не все в человеке, согласно Канту, принадлежит к области эмпирического: человек есть одновременно и явление в мире явлений и «вещь в себе»; как эмпирический субъект, он — явление. Но, будучи эмпирическим субъектом, человек вместе с тем принадлежит и к области мира «умопостигаемого»: человек может быть свободным только при условии, если время не есть форма бытия вещей, а есть только форма явлений. Поэтому для «спасения» свободы Кант объявляет время идеальной априорной формой нашей чувственности. За пределами мира явления время, по мысли Канта, уже не есть форма существования и потому в мире «вещей в себе» свобода возможна, но, согласно ранее сказанному, именно для человека как принадлежащего к области мира «умопостигаемого». Будучи существом нравственным, человек, утверждает Кант, уже не есть явление, а есть «вещь в себе», есть субъект нравственной воли, а поскольку, в этой своей сущности, он — уже не явление, время перестает быть условием его действия и условием осуществляемого им свободного выбора.

Однако неперменным условием свободы человека от определений времени, по учению Канта, является идеальность самого времени: только при условии идеальности времени возможно рассматривать каждое действие человека, совершаемое им в мире явлений, одновременно и как действие детерминированное, поскольку человек есть звено в мире явлений, и как действие, совершаемое свободно, на основе свободного выбора, поскольку человек есть существо среди существ умопостигаемого мира «вещей в себе». Но так как, по Канту, время и причинность суть определения

одних лишь явлений, а не «вещей в себе», а человек в качестве умопостигаемого субъекта практического разума есть не явление, а «вещь в себе», то свобода и возможна и необходима.

Признание свободы необходимо, утверждает Кант, так как иначе невозможно и признание личной ответственности человека за все им сделанное, а стало быть, невозможна и справедливость воздаяния. И хотя теоретическая способность, согласно Канту, недостаточна для обоснования свободы, последнюю следует принять как постулат, как необходимое требование практического разума.

Таковыми же постулатами практического разума являются, по Канту, бессмертие человека и существование бога. Бессмертие необходимо, учит он, ввиду того, что в пределах чувственной жизни нет никакой гарантии требуемого практическим разумом соответствия между склонностью и нравственным законом; недостижимое в условиях преходящей чувственной жизни, высшее благо может быть достигнуто при условии, если существует бессмертие.

Но и постулат бессмертия, сам по себе взятый, еще не всецело гарантирует, по Канту, реальность нравственного миропорядка. Бессмертие открывает лишь возможность гармонии между нравственным достоинством и соответствующим ему благом, но никак не непреложность этой гармонии. Теоретически возможно представить и такой мир, в котором души людей бессмертны, но тем не менее даже в загробном существовании они не достигают должного соответствия между склонностью и моральным законом. Действительной полной гарантией реальности нравственного миропорядка может быть, по Канту, лишь бог, устроивший мир таким образом, что в конечном счете поступки окажутся в гармонии с нравственным законом и необходимо получают воздаяние — в мире загробного существования; недоказуемое никакими аргументами теоретического разума существование бога есть необходимый постулат практического разума.

Учением о постулатах практического разума завершается вторая кантовская «Критика». Оно полностью подтверждает замечательную характеристику практической философии Канта, данную Марксом и Энгельсом: «Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и 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...»³⁸

§ 5. «Критика способности суждения»

В «Критике чистого разума», в «Пролегоменах» и в «Критике практического разума» философия Канта предстала перед читателями как учение, пронизанное глубочайшими противоречиями. Кант отрывает «вещи в себе» от явлений, природу от свободы, теоретический разум от практического, форму познания от его содержания. В пределах теоретического познания Кант с не меньшей резкостью противопоставил чувственность рассудку, пассивность ощущений — самодеятельности логических форм. Важнейшими вопросами философии Кант признал вопросы о душе, о мире как целом, о боге, о свободе, о бессмертии, о целесообразности в мире. Однако вопросы эти Кант объявил недоступными для познания. Теоретическому разуму доступно, по Канту, познание не «вещей в себе» (к которым относятся душа, мир как целое и бог), но лишь явлений. Природа как предмет познания есть не «вещь в себе», а построение нашего сознания, осуществляемое согласно априорным формам чувственности и категориям рассудка. В границах теоретического познания природа, или мир опыта, мыслится как царство необходимости, как непрерывный ряд причин и действий, исключаящий свободу.

Напротив, в области «вещей в себе» свобода,

³⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 182

по Канту, возможна. Однако возможна она не как свободное действие чувственного эмпирического человека — звена в мире явлений,— но лишь как свободное действие сверхчувственного субъекта, т. е. постигаемого разумом субъекта нравственного самосознания. Субъект этот, по убеждению Канта, принадлежит миру «вещей в себе», и потому уразумение свободы — не теоретическое познание, но практическое убеждение; практический разум также предписывает априорно свой закон свободе, но не для чувственного, а для сверхчувственного человека.

Однако, противопоставляя природу и свободу, чувственный и сверхчувственный миры, Кант был далек от того, чтобы удовлетвориться утверждением одной их противоположности. Выяснение их противоположности было, по замыслу Канта, только подготовкой исследования и решения вопроса о возможности их единства в третьей «Критике» Канта — «Критике способности суждения» (1790).

В этой книге Кант исходит из того, что хотя существование свободной причинности в природе не может быть доказано, тем не менее нет никакого противоречия в мысли, что сверхчувственное может определять действия субъекта. Так как свободные действия должны осуществляться субъектом в мире природы, и притом в полном согласии с формальными законами и условиями природной причинности, то должна существовать, утверждает Кант, возможность соответствия между физическими (а также психическими) законами причинности и их сверхчувственным основанием в формальных законах разума. А так как действие, согласно понятию свободы, есть действие целесообразное, то вопрос о возможной связи двух миров принимает форму вопроса о целесообразности.

В первую очередь Кант ставит вопрос об условиях мыслимости целесообразности в нашем разуме. Такая постановка вопроса отличается как от телеологии Аристотеля и Лейбница, так и от телеологии вольфианцев. По учению Аристотеля

и Лейбница, целесообразное строение организмов есть объективный факт и может быть предметом теоретического познания.

Напротив, по Канту, целесообразность не есть объективное, т. е. независимое от нашего сознания, явление природы и не может быть понятием теоретического познания. Кант исследует не реальные, исторические условия возникновения целесообразности в организмах природы или в произведениях искусства, но условия самого сознания, при которых известный предмет или произведение рассматриваются нами как целесообразные. Иными словами, телеология Канта есть телеология субъективная. Кант исследует априорные условия мыслимости целесообразной организации согласно формам и функциям нашего сознания. Будучи субъективными, условия мыслимости целесообразной организации являются, по Канту, в то же время и трансцендентальными; априорность этих условий есть общее и необходимое достояние всякого человеческого сознания и не зависит нисколько от эмпирической полезности (или бесполезности) для человека форм, мыслимых в качестве целесообразных.

Учение о трансцендентальных условиях, при которых мыслима целесообразность, Кант выводит из своей классификации основных функций сознания. Кроме способности теоретического познания и способности практического желания, в сознании имеется, по Канту, еще особая функция — чувство удовольствия или неудовольствия. Подобно тому как чувство удовольствия стоит между способностью познания и способностью желания, так и соответствующая этому чувству способность суждения соединяет разобщенные предыдущим исследованием области рассудка и разума. И подобно тому как для этих сфер Кантом были указаны априорные принципы, так и в отношении способности суждения речь идет об отыскании соответствующего ей априорного принципа, представляющего искомый переход от области понятия природы к области понятия свободы.

«Критика способности суждения» и посвящена исследованию эстетической и телеологической способности суждения.

Историческое значение эстетики Канта чрезвычайно велико. Эстетика была, вновь после Баумгартена, Винкельмана и Лессинга, поднята Кантом до значения принципиально важной философской дисциплины. Характерная для искусства самодетельность делает эстетическое суждение, по мысли Канта, способным стать посредствующим звеном между областью понятий природы и областью понятий свободы. Эстетика Канта была задумана как завершающее звено философии, как область, внутри которой получают разрешение все основные противоречия философии. Однако предложенный Кантом метод неспособен к их разрешению.

Кант начисто отделяет удовольствие, доставляемое прекрасным, от удовольствия, источник которого приятно или добро. Тем самым Кант отделяет эстетику от этики и от науки. В этом разделении ясно сказались принципиальные недостатки учения Канта.

В согласии с основной идеей «критической» философии Кант исследует не объективные условия, в силу которых эстетическим оказывается предмет, но лишь условия, при которых эстетическим оказывается наше субъективное суждение о предмете. Эстетика Канта есть прежде всего критика эстетического вкуса и анализ эстетической способности суждения.

Но и в границах этой субъективной задачи эстетика Канта дает неверное разрешение вопроса. Само по себе стремление Канта к выяснению специфической сущности прекрасного правомерно. Однако оно парализуется способом, посредством которого определяется эта сущность. Кант отделяет прекрасное от приятного, но лишь для того, чтобы подчеркнуть нечувственную природу красоты. Он отличает прекрасное от доброго, но лишь для того, чтобы оттенить утверждаемую им независимость прекрасного от практического интереса. По Канту, никакой интерес к вопросу о

действительном существовании изображенного художником предмета будто бы несовместим с эстетическим суждением об этом предмете. Всякий интерес вносит в суждение частную точку зрения, несовместимую с априорной всеобщностью и необходимостью, которые Кант ищет в форме эстетического суждения. Поэтому прекрасным может быть, по Канту, только то, что нравится всем без интереса и независимо от понятия о предмете. Иными словами, прекрасно то, что нравится непосредственно и притом одной лишь своей формой. Хотя красота предмета оценивается нами в эстетическом суждении как форма целесообразности, однако усматривается эта форма, по мнению Канта, без всякого представления о цели.

Это учение Канта о прекрасном стало впоследствии основой эстетического формализма как для теории искусства, так и для его практики.

Исключение всякого практического интереса из эстетического суждения, естественно, вело к мысли, будто все своеобразное значение и вся ценность эстетического предмета исчерпываются одной лишь его формой, к полному обособлению искусства от познания, формализму и субъективизму в теории искусства. Если основой нашего эстетического суждения, как утверждает Кант, не может быть понятие, то в таком случае невозможно никакая наука об искусстве и никакая научно обоснованная художественная критика; оценка произведения искусства или прекрасного предмета может быть только актом эстетического вкуса; какой бы то ни был диспут об объективной ценности предмета становится невозможным; теория искусства возможна не как наука, а только как критика способности эстетического суждения.

Субъективной и формалистической теории прекрасного соответствует в эстетике Канта такая же субъективная и формалистическая теория творчества. Субъектом художественного творчества является, по Канту, гений, т. е. врожденная способность создавать произведения, для которых не может быть никаких определен-

ных правил, но которые в то же время сами являются образцами для других, служат правилом художественной оценки.

Верный инстинктивно сознаваемой им сущности искусства, гений обнаруживается, согласно Канту, в зарождении и раскрытии эстетических идей, предполагающих соединение воображения с рассудком. Гений в искусстве и талант в науке, утверждает Кант, отличаются друг от друга по существу. В науке, развивает он свою мысль, невозможен гений и возможен только талант. Научный талант есть, с его точки зрения, лишь известная относительная степень проницательности и одаренности к научному анализу и исследованию. Поэтому при достаточно благоприятных условиях самый заурядный ум может достичь в науке предельных ее вершин, и между Ньютоном и самым скромным обывателем в отношении возможностей научного развития нет никакой принципиальной разницы. Напротив, художественный гений есть, по Канту, специфическая способность выработки идей, не достижимая никаким подражанием и никаким изучением. От Канта ведет начало то обособление гения и противопоставление его обыденности, на котором впоследствии романтики утвердили свой эстетический индивидуализм.

Но как ни резко выражена в эстетике Канта формалистическая тенденция, она не проведена им последовательно. Кант не был формалистом в такой мере, как его эпигоны во второй половине XIX и в начале XX в. В устах самого Канта эстетический формализм — только тенденция. Кроме своего прямого смысла, он имеет еще другой, развивая который Кант выходит за пределы чисто формального понимания искусства. В исторических условиях современной Канту действительности предложенная им трактовка прекрасного и искусства не была вполне беспредметным и отрешенным от жизни учением. В требовании автономии эстетического вкуса звучал голос тревоги за судьбу искусства, которому полицейски-бюрократическая абсолютистская власть фео-

дальних князей и монархов Германии пыталась навязать свои узкие и корыстные задачи.

Понятие эстетической идеи, введенное Кантом и предлагающее особую форму синтеза воображения с рассудком, было связано с признанием возможности и даже необходимости отнесения образов искусства к идеалам человеческой жизни.

Формалистическая тенденция воззрений Канта логически вела к выводу, будто критерием совершенства искусства могут быть только его формальные качества. С этой точки зрения наивысшим видом искусства должна быть признана не поэзия, слишком тесно связанная с интересами человеческой жизни, но беспредметное искусство арабески, в силу чисто формального характера совершенно свободное от предметного интереса. В живописи, в скульптуре, во всех изобразительных искусствах существенное, по Канту, есть рисунок, в котором основу для суждения вкуса создает не то, что доставляет удовольствие в ощущении, но только то, что нравится благодаря его форме.

Однако последовательно провести этот взгляд Кант не мог. В эстетике с ним повторилось то же, что и в этике.

Задуманная как теория чистого формализма, эстетика Канта, вопреки установленному ею критерию, верховной задачей искусства провозглашает не порождение беспредметных форм, как этого следовало бы ожидать, а выработку эстетического идеала. Однако там, утверждает Кант, где в ряду оснований суждения должен иметь место идеал, он должен базироваться на какой-либо идее разума согласно определенным понятиям. Не только нельзя, согласно Канту, мыслить идеал красивых цветов, прекрасной мебели, прекрасного пейзажа, но даже красота, определяемая внешней целью, как, например, красота дома, дерева или сада, не допускает возможности представить для нее какой-нибудь идеал. Только то, что имеет цель своего существования в самом себе, способно, по мысли Канта, к идеалу совершенства. Но цель существования в самом себе имеет только человек. По-

этому только человек может быть, по Канту, идеалом красоты, и только человечество одно среди всего существующего в мире способно к идеалу совершенства. Только человек, который через разум может определять для себя свои цели или заимствовать их из внешнего восприятия и соединять их со своими существенными целями, может судить эстетически. С этой точки зрения наивысшим из всех искусств Кант считал поэзию. В поэзии он видел искусство, соединяющее пластическое изображение с такой полнотой мысли, которой не может соответствовать ни одно выражение в языке, следовательно, видел искусство, способное возвыситься до идей. Напротив, последним по ценности в ряду других искусств Кант в этом отношении считал музыку. Кант видел в музыке искусство, которое говорит только через ощущение без понятий и, стало быть, ничего не оставляет для размышления.

Эстетическая идея и эстетический идеал — наиболее важные понятия эстетики Канта. В освобождении этих понятий от идеализма и формализма состояла крупнейшая задача послекантовской эстетики.

Задуманная как синтез противоречий критицизма, «Критика способности суждения» соприкасается с диалектическими проблемами. Но, как и в предшествующих ей «Критиках», диалектика эта — чисто отрицательная. Кант был далек от положительного преодоления метафизики. В «Критике чистого разума» Кант не пошел дальше такого объяснения, которым диалектическое противоречие провозглашалось мнимым, не признавалось за реальное противоречие. Этому взгляду Кант остался верен и в «Критике способности суждения». Однако и здесь, так же как и в «Критике чистого разума», Кант все же показал, что эстетической способности суждения присущи особые и притом с необходимостью возникающие противоречия. Центральное из них затрагивает глубочайшие основы эстетики.

По Канту, не может быть указано никаких правил, в силу которых каждый был бы необходимо

вынужден признавать что-либо за прекрасное. Казалось бы, из этих утверждений не может получиться ничего, кроме чистого субъективизма. Однако сам Кант старается избежать такой односторонности. Уже в «Аналитике прекрасного», которой открывается «Критика способности суждения», он указывает, что суждение вкуса, в отличие от суждения о приятном, претендует на значение для каждого. Кант подметил, что когда называют предмет прекрасным, то при этом полагают, будто имеют за собой всеобщий голос, и высказывают притязание на согласие каждого. В «Диалектике эстетической способности суждения» им доказывается, что вопреки утверждению, будто каждый имеет свой собственный вкус, существует возможность спора об эстетическом вкусе, а следовательно, существует возможность рассчитывать на такие основания суждения, которые имеют не только частную значимость и, стало быть, по Канту, не только субъективны.

Таким образом, и в области эстетики открывается диалектическое противоречие, состоящее в том, что относительно суждений эстетического вкуса приходится одновременно утверждать как то, что они не основываются на понятиях (ибо иначе о них можно было бы, несмотря на все расхождения, спорить), так и то, что они основываются на понятиях (ибо иначе о них нельзя было бы спорить).

Признания эти в некоторой степени разрывают узкий круг эстетического субъективизма, хотя предложенное самим Кантом объяснение эстетической антиномии было несостоятельно. Противоречие в эстетической способности суждения Кант рассматривает как иллюзию, состоящую в том, что хотя суждение вкуса основывается на понятии, понятие это таково, что из него будто бы ничего нельзя познать и доказать относительно объекта.

Как ни полно субъективизма и агностицизма это кантовское разрешение эстетической антиномии, оно наводило философов, свободных от предвзятых кантовского критицизма, на мысль о реальном и объективном характере подмеченно-

го Кантом противоречия. В этом состоит действительный толчок, который был дан Кантом для выяснения своеобразности понятий, какими пользуется теория искусства. И если сам Кант не преодолел заблуждения, будто наука о прекрасном и об искусстве возможна только в качестве «критики вкуса» и «критики эстетической способности суждения», то его преемники в немецком классическом идеализме поставили своей задачей создание научной эстетики.

Исследование проблемы прекрасного и проблемы искусства составляют первую часть «Критики способности суждения». Вторая ее часть посвящена вопросу об объективной целесообразности в природе. Проблема целесообразности стояла в центре внимания философии XVIII в., в частности философов школы Вольфа. Развитие наблюдений над несомненными фактами приспособленности строения живых организмов к условиям их жизни вступило в противоречие с механистическими взглядами на природу.

От плоской телеологии вольфианцев Канта отличается сама постановка вопроса. Он отвергает субъективную и утилитарную телеологию. Целесообразность, которая основывается на взаимной пригодности, по Канту, не является объективной целесообразностью вещей самих по себе. Она относительна и для самой вещи случайна. Такая относительная целесообразность не дает, по мнению Канта, никакого права на абсолютное и объективное телеологическое суждение.

Чтобы вещь могла дать повод рассматривать ее как объективную цель природы, рассуждает Кант, вещь эта должна быть организмом. Кантовская критика телеологической способности суждения есть прежде всего исследование суждений о целесообразном строении организмов. Уже в сочинениях докритического периода Кант утверждал, что целесообразное строение организмов есть порог, через который не в силах перешагнуть механическое объяснение природы.

В «Критике способности суждения» мысль эта развивается на основе понятий критицизма. Кант

доказывает здесь, что вещи как цели природы суть органические существа. Всякий организм есть и причина и действие: животное и растение рождаются всегда как животное и растение известного вида и постоянно воспроизводятся, с одной стороны, как действие, с другой — как причина. Рост организма отличается от прироста величин по механическим законам: это — процесс ассимиляции, переработки внешних питательных материалов в своеобразное качество, какого не может дать механизм природы вне его. В организме каждая часть существует только через все остальные и мыслится существующей ради других и ради целого как орган. Организм не есть только машина, ибо он обладает не только движущей силой, но и творческой силой, которую сообщает материи.

Поэтому цели природы, с точки зрения Канта, могут существовать только в качестве организмов и не могут быть мыслимы или объясняемы по аналогии с какой-либо из известных нам физических или естественных способностей. Отсюда Кант выводит, что понятие о вещи как объективной цели природы не есть понятие рассудка или разума, дающее действительное познание, но лишь «регулятивное» для нашей способности суждения понятие, опирающееся на отдаленную аналогию с нашей собственной целевой деятельностью.

Поставленная Кантом проблема целесообразности сыграла осязаемую роль в дальнейшем развитии натурфилософии. В строении и свойствах организмов Кант видел особенности, которые не могут быть объяснены одним лишь механистическим способом. Эта проблема стала предметом исследования для всех крупных натуралистов-эволюционистов первой половины XIX в. Что организмы представляют собой образования, в которых запечатлелась объективная приспособленность организма к среде, в этом у натуралистов не могло быть сомнения. Вопрос шел о том, чтобы объяснить, каким образом и какими путями из условий чисто естественной причинности мог

возникнуть подобный «целесообразный» тип организации.

Но осмыслить проблему целесообразности в такой постановке смогло только материалистическое естествознание, вооруженное идеей развития.

В философии Канта эта проблема не только не была разрешена, но даже не была верно поставлена, хотя Кант понимал ее значение. Субъективистская тенденция критицизма склоняла Канта к такому понятию о телеологии, которое вместо исследования реального происхождения удивительной приспособленности организмов к условиям провозглашало целесообразность всего лишь субъективной, хотя необходимо возникающей, точкой зрения, продуктом способности суждения, лишенным реального познавательного значения.

Натурфилософия Канта, несмотря на попытку ограничения механицизма, осталась все же механистической. Теоретические корни «Критики способности суждения» во второй ее части восходят в большей степени к «Началам» Ньютона, нежели к учению о целесообразности в природе, развитому Лейбницем. «Основоположение телеологии» при всей своей необходимости еще ничего не говорит, по мнению Канта, о действительной возможности целесообразных произведений природы. Если, исходя из форм предметов опыта, мы станем искать в них целесообразность и, чтобы объяснить их, будем ссылаться на причину, действующую согласно целям, то мы, утверждает Кант, будем обманывать разум словами и уходить от подлинного познания природы. Даже там, где целесообразность форм природы резко бросается в глаза, разум должен, согласно Канту, действовать очень осторожно и далеко не каждую структуру, кажущуюся целесообразной для нашей способности восприятия, считать целесообразной, но всегда смотреть на нее как на возможную согласно принципам механизма. С большой настойчивостью Кант указывает, что для нашего разума остается всегда совершенно

неопределимым, как далеко простирается область господства принципа механизма в природе и как велика его роль. Поэтому, заключает Кант, несмотря на позволительность гипотетически мыслить, что механизм природы может быть подчинен преднамеренной целесообразности, все же — в силу значения, какое имеет для теоретического разума исследование природы согласно принципам механизма,— следует, насколько это возможно, объяснять все явления природы, в том числе и самые целесообразные, из одних лишь механических причин и действий.

Второе следствие субъективного характера предложенного Кантом объяснения состояло в том, что оно, наряду с подчеркиванием прав механистического объяснения, открывало широкий путь для всяческих сверхчувственных спекуляций. Противопоставляя «рефлектирующую» субъективную способность «определяющей» способности суждения, т. е. той способности, которая осуществляется в понятиях науки и теоретического познания, Кант оставляет возможность для развития такого учения, в котором отвергнутые им ранее, как теоретически недоказуемые, понятия о всеобщей целесообразности природы и о боге как о творце целесообразного устройства Вселенной, восстанавливались в своих правах в качестве «идей разума».

Тот же дуализм, в силу которого Кант подверг критическому исследованию знание, чтобы очистить место вере, наложил свою печать и на «Критику способности суждения». Перенеся телеологический принцип объяснения в субъективную область «способности суждения», независимую будто бы от условий и границ теоретического познания, Кант думал, что получил возможность ввести вновь — на этот раз в недостижимости для теоретической критики — понятия «первообразного интеллекта», бога— зиждителя мировой гармонии.

При всех этих заблуждениях и провалах, неустранимых из системы критицизма, «Критика способности суждения» не только в части, посвя-

щенной эстетике, но и части, посвященной телеологии, стала стимулом для развития последующей философии. Без этой «Критики» не были бы возможны не только письма Шиллера об эстетическом воспитании, не только философия искусства Шеллинга и лекции по философии искусства Гегеля, но также натурфилософские работы Шеллинга и «Философия природы» Гегеля. Противоречия кантовской телеологии привели этих преемников Канта не только к убеждению в бесплодности и порочности критицизма, но также к убеждению, что целесообразность организмов природы есть объективный факт, но требующий иного, чем у Канта, объяснения.

Напротив, эпигоны немецкого идеализма, утратившие ключ к пониманию того, что было великим в классической немецкой философии, предпочли в конце XIX в. возвращение к идеям Канта. Через этих эпигонов в буржуазную философию стал вливаться поток эстетического формализма и натурфилософской метафизики,

§ 6. Социально-политические воззрения

Уже в абстракциях кантовской этики с ее понятиями моральной автономии и достоинства личности нашли свое идейное выражение противоречия реальной общественно-исторической жизни. Абстрактный и формальный принцип кантовской морали возник как попытка философского осознания реальных фактов политической жизни. К тому же самому периоду, в течение которого Кант разработал основные свои труды по этике — «Основы метафизики нравственности» (1785), «Критика практического разума» (1788), — относится работа Канта над сочинениями и статьями, в которых он изложил свою теорию права и государства, а также принципы философии истории: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «К вечному миру» (1795), «Метафизические начала учения о праве» (1797).

И моральные, и правовые, и политические воззрения Канта сформировались — мы уже знаем

это — под сильным влиянием идей французского и английского Просвещения, в особенности под влиянием идей Руссо.

Вслед за Руссо Кант утверждает: «Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. В самом деле, так как всякое право должно исходить от нее, она непременно должна быть не *в состоянии* поступить с кем-либо не по праву. Но когда кто-то принимает решение в отношении *другого лица*, то всегда существует возможность, что он тем самым поступит с ним не по праву; однако такой возможности никогда не бывает в решениях относительно себя самого (ибо *volenti non fit iniuria*). Следовательно, только согласованная и объединенная воля всех в том смысле, что каждый в отношении всех и все в отношении каждого принимают одни и те же решения, стало быть только всеобщим образом объединенная воля народа, может быть законодательствующей»³⁹.

Из этого положения Кант вывел отрицание каких бы то ни было наследственных сословных преимуществ: «*Наследственное* же дворянство — звание, предшествующее заслуге и не дающее никаких оснований надеяться на такую заслугу, — есть пустое порождение мысли, не имеющее никакой реальности. В самом деле, если предок имел какую-нибудь заслугу, он ведь не мог передать ее по наследству своим потомкам: последние сами должны были иметь какие-нибудь заслуги; природа не устроила так, чтобы талант или воля, которые делают возможными заслуги перед государством, могли быть *прирожденными*. Итак, поскольку ни о ком из людей нельзя допустить, что он откажется от своей *свободы*, то невозможно, чтобы всеобщая воля народа дала согласие на такую необоснованную прерогативу, а стало быть, и суверен не может притязать на нее»⁴⁰.

³⁹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 2. М., 1965, стр. 234.*

⁴⁰ Там же, стр. 253.

Существующее деление на государя, дворянство и народ со временем должно уступить место делению на главу государства и народ. Но, по закону свободы, главой государства может быть — таково убеждение Канта — только народ. Поэтому единственно согласным с требованием свободы и единственно правомерным Кант признал республиканское устройство государства. Напротив — конституционная монархия, ограниченная народным представительством, есть, по Канту, только иллюзия, прикрывающая в действительности деспотизм: «...Суверен действует через своего министра одновременно и как правитель, стало быть, деспотически, и иллюзия, будто народ может через своих уполномоченных представлять ограничивающую власть (в то время как он, собственно, имеет только законодательную), не способна замаскировать деспотию настолько, чтобы она не проглядывала в средствах, которыми пользуется министр»⁴¹.

Однако, развивая вслед за Руссо идею о верховной власти народа, Кант — в полном противоречии с этой идеей — утверждает, что суверенитет народной власти, во-первых, неосуществим, а во-вторых, по отношению к существующей фактически власти державная в принципе народная воля должна быть в полном подчинении. Идеалу народовластия Руссо Кант противопоставляет принцип Гоббса — принцип неограниченных полномочий верховной власти. Для народа, который находится под действием гражданского закона, рассуждения о способе происхождения существующей верховной власти Кант признал бесцельными и даже угрожающими государству опасностью разрушения: «...Надо повиноваться ныне существующей власти, каково бы ни было ее происхождение»⁴². Неотъемлемые права, принадлежащие народу, могут состоять практически только в праве легальной критики всегда возможных ошибок государственной власти.

⁴¹ *Иммануил Кант*, Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 2, стр. 241—242.

⁴² Там же, стр. 241.

Каким образом в учении Канта могло совмещаться признание суверенитета народной воли с признанием неограниченных полномочий фактически существующей государственной власти?

Причина этого явления — не в личной слабости мышления Канта. Над Кантом тяготели иллюзии, характерные для всей общественной мысли немецких бюргеров конца XVIII и начала XIX в. Кант не просто усвоил политические идеи французского буржуазного либерализма. Французский либерализм, как показали в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс, основывался «на действительных классовых интересах...» В основе теоретических мыслей французской буржуазии «лежали материальные интересы и *воля*, обусловленная и определенная материальными производственными отношениями»⁴³. Напротив, в Германии, где буржуазия еще не сложилась во времена Канта в класс, объединенный общим классовым материальным интересом, теоретические идеи французского либерализма не могли быть выражением реальных интересов, как это было во Франции. Поэтому Кант оторвал идеи и принципы французского либерализма от выражаемых ими интересов. Идея верховной власти, принадлежащей народу, идея неотъемлемых принадлежащих народу прав превратилась в учении Канта в идею «чистого практического разума», в чисто моральную идею, которая была противопоставлена эмпирической и исторической действительности. Идея эта была провозглашена неосуществимой. За народом в действительности была признана лишь обязанность беспрекословного повиновения властям преобладающим. По словам Маркса и Энгельса, Кант «превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения «*свободной воли*», воли в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из нее таким образом чисто идеологические определения понятий и моральные постулаты»⁴⁴.

⁴³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 184,

⁴⁴ Там же.

Тем же противоречием пронизано и отношение Канта к величайшему современному ему историческому событию — Французской буржуазной революции.

Когда во Франции началась буржуазная революция, Канту было уже 65 лет. В условиях немецкой цензуры Кант никогда не мог полностью высказать свое отношение к этому событию. Реакция, усилившаяся в Пруссии в царствование Фридриха-Вильгельма II, принесла Канту опалу за опубликованное им сочинение о религии и, несомненно, повлияла на формулировки кантовской теории права. Но при Фридрихе-Вильгельме III — в последнем своем сочинении «Спор факультетов» (1798) — Кант осмелился более свободно изложить свое понимание значения Французской революции.

В § 6 второго раздела этого сочинения Кант признает, что каков бы ни был исход Французской революции и как бы ее ужасы и «злодеяния» ни отталкивали «благомыслящего человека» от повторения подобного «эксперимента», — все же революция эта находит во всех наблюдателях, если только они сами не замешаны в ход ее событий, — участие, граничащее с «энтузиазмом». Участие это Кант выводит из морального расположения, свойственного человеческому роду. Это расположение имеет причиной неотъемлемое право народа устанавливать государственное устройство, которое ему самому представляется хорошим. Однако это определяемое самим народом устройство может быть, по Канту, хорошим в правовом и моральном отношении только при условии, если оно отказывается от захватнической, агрессивной войны. Такое устройство по своей идее может быть, утверждает Кант, только республиканским. С его установлением война — этот источник всяческих зол и порчи нравов, — несмотря на всю испорченность человеческого рода, может быть предотвращена, и таким образом (хотя бы в качестве отрицательного условия) может быть обеспечено поступательное движение к лучшему.

Кант отнюдь не был того мнения, что существующее в обществе положение вещей не может быть никоим образом изменено. Он решительно отвергал мнение, согласно которому улучшение общественных и правовых установлений признается теоретически желательным, но практически неисполнимым. Кант отвергал рассуждения немецких крепостников, будто народ «не созрел для свободы». При такой предпосылке,— возражает Кант,— свобода никогда и не наступит, ибо для нее нельзя созреть, если предварительно не ввести людей в условия свободы (надо быть свободным, чтобы иметь возможность целесообразно пользоваться своими силами на свободе).

Но признавая, таким образом, возможность известного прогресса в общественно-политических и правовых учреждениях, а также в этических отношениях между людьми, Кант в то же время полагал, будто этот прогресс возможен лишь до известных — и притом очень тесных — границ. Наблюдая печальное состояние современного ему общества и его нравы, Кант пришел к глубоко ошибочному и по сути реакционному выводу, будто человеческий род по самой своей сущности зол, испорчен и что будто эти его качества врождены ему и не могут быть ни изменены, ни исправлены ни при каком изменении общественных отношений и политических учреждений. «Мир во зле лежит» — таково исходное положение, которым начинается кантовское сочинение «Религия в пределах только разума». Это положение Кант заимствует из богословия, превращая его в один из устоев своей философии. Кант утверждает, что мнение, согласно которому жизнь изменяется от худого к лучшему, не могло возникнуть из опыта: «...история всех времен слишком сильно говорит против этого мнения. Скорее, это только добродушное предположение моралистов от Сенеки до Руссо»⁴⁵.

⁴⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 2, стр. 21.*

Из этого своего тезиса Кант извлекает ряд далеко идущих выводов. Он отрицает возможность устранения противоречий и язв общественной жизни посредством революционного переустройства общества.

Кант признает, как мы видели выше, обоснованность правовых идей французской буржуазной революции для французского общества. Но он, во-первых, отрицает возможность и правомерность подобной же революции для Германии. Во-вторых, даже признавая обоснованность революционных правовых идей для Франции, он отвергает революцию как таковую. Никакая революция, утверждает Кант, не может усовершенствовать моральную сущность человека и освободить человеческую природу от «радикально злого» начала, во власти которого человек будто бы находится и всегда должен будет оставаться.

Больше того, Кант признал неизбежным и неустранимым противоречие между эмпирическим порядком мира и нравственной сущностью человека. Эмпирический порядок мира таков, что в этом мире никакое моральное поведение человека не может быть гарантией ни его счастья, ни — что для Канта гораздо важнее — морального удовлетворения. Опыт показывает, говорит Кант, что между нравственным качеством поведения отдельного человека и нравственным порядком, какой обнаруживается в общественно-исторической жизни людей, нет и не может быть никакого соответствия, никакой гармонии.

В то же время Кант полагал, что голос совести не позволяет человеку, достигшему нравственного самосознания, признать, будто нравственные требования, о которых свидетельствует это сознание, могут остаться неудовлетворенными. А так как Кант утверждал невозможность их удовлетворения в мире опыта, в эмпирической реальности, в эмпирическом порядке мира, то для него оставался только один выход: признать, что нравственное удовлетворение, невозможное в пределах чувственного мира природы и опыта человеческой жизни, возможно в ином мире — в мире надопыт-

ном, в мире умопостигаемом («интеллигибельном»), в мире «вещей в себе».

Утверждать, как это делал Кант, будто основные противоречия и конфликты человеческой жизни могут быть разрешены только в потустороннем мире, значило признать неосуществимость надежд на лучшее устройство человеческой жизни, завоевываемое самим человеком, его общественной практикой, его революционной и революционизирующей мир деятельностью и борьбой. Догма богословия и догма Канта о первородном радикальном зле вела к прямому отрицанию всех революционных способов разрешения антагонизмов общественной жизни. И тот факт, что Кант интерпретирует догматы протестантизма в духе отвлеченных идей собственной этики, есть факт совершенно второстепенный в сравнении с тем, что объединяет философские абстракции религии Канта с догмами протестантского вероисповедания. И те и другие обосновывают посредством религии отрицание революции как средства и орудия исторического прогресса.

6.1. Учение о праве и государстве

В согласии с общим духом своей философии Кант стремится установить априорный источник основоположений права и государственного общежития, пытаясь найти его в синтетических основоположениях разума. Еще более педантично и резко, чем это было в морали, Кант в учении о праве отделяет вопрос о содержании правовых отношений и действий от вопроса об их форме и об условиях их мыслимости в качестве априорных основоположений.

Согласно Канту, право и определяемые правом обязанности регулируют только внешние отношения между людьми без какого бы то ни было отношения к содержанию практических действий и, стало быть, регулируют их со стороны одной лишь формы. Коренным вопросом, относящимся к форме правовых отношений, Кант считает вопрос о том, в какой степени личный произвол одного

человека может быть согласован со свободой других лиц. Вопрос этот имеет для Канта особое значение потому, что внешняя свобода, или независимость от воли других, есть, по Канту, приращенное и неотчуждаемое право человека.

При обсуждении этого вопроса выясняется, что в центре внимания Канта стоит вопрос о праве приобретения. По мнению Канта, понятие приобретения, или присвоения, не может быть ни аналитически выведено из одних понятий рассудка о праве, ни эмпирически обосновано путем ссылки на простой факт физического владения. Правда, в случае посягательства на предмет, которым я владею, понятие о личной неприкосновенности может быть основой для аналитического вывода о неправомерности направленного против моей личной свободы действия. Однако такое понятие, утверждает Кант, не есть еще правовое понятие присвоения. Последнее может быть установлено, с точки зрения Канта, лишь путем априорного синтетического суждения, в котором понятие о внешнем предмете связывается с понятием о человеческой свободе, но не извлекается из этого последнего аналитически. Таким априорным синтетическим суждением будет, по Канту, постулат практического разума, согласно которому каждое лицо вправе присвоить себе любой предмет, если только этим не нарушается свобода других лиц.

Постулат этот Кант провозглашает независимым от эмпирических условий пространства и времени, умопостижимым формальным отношением, которое одно лишь может быть основой юридических определений.

Однако в оболочке этого формального понятия о праве Кант выразил ряд положений, которые выходили за пределы чисто формальных отношений и указывали на реальную основу правовых воззрений Канта — на противопоставление буржуазного «правопорядка» феодальному бесправию и произволу. По мысли Канта, чисто эмпирический факт владения сам по себе, в силу своей абсолютной случайности, никогда не может еще

заключать в себе основы для признания права на фактическое владение со стороны других лиц; подлинно правовое основание владения может заключаться только в коллективной воле всех членов общества, признаваемой обязательной для каждого лица в отдельности. Такое состояние общества, при котором над каждым лицом господствует общая, всеми признаваемая воля, Кант называет гражданским состоянием, или порядком. Кант отвергает разработанное политическими писателями XVII в. понятие о естественном состоянии, необходимо предшествующем состоянию гражданскому. С его точки зрения, невозможно находиться в естественном состоянии, не нарушая, уже в силу одного лишь пребывания в этом состоянии, прав других. Поэтому хотя право присвоения и владения может быть мыслимо теоретически и за границами гражданского общества, но только внутри гражданского состояния оно может быть непрерываемо обеспечено.

При всей мелочности и зачастую даже явном филистерстве, каким характеризуется кантовская разработка понятий частного права, узаконивающая фактические отношения частного владения и даже приравнивающая брачные отношения к буржуазным отношениям владения, над всей правовой концепцией Канта господствует юридическая идея совокупности владения. По разъяснению Канта, последнее основание этой идеи — веление практического разума, согласно которому каждый живущий в обществе человек должен повиноваться правовому порядку, определяющему право каждого общим для всех законом.

Мысль эта господствует над всей кантовской теорией государства. В этом учении Кант особенно близок к идеям Руссо о суверенных правах народа. Именно здесь понятие о совокупном владении, положенное в основу частного права, расширяется до понятия о державной соединенной воле всех лиц, образующих народ, организованный в государство. Только такая воля может быть, по мнению Канта, источником законов в правовом государстве. В нем каждое лицо обладает правом

голоса, т. е. правом участия в общем решении, и в то же время само этому решению повинуются. Кант отклоняет, как бессодержательное, определение свободы, по которому свобода есть право делать все, что угодно, если при этом не нарушается чужое право. Согласно Канту, гражданская свобода есть право лица повиноваться только тем законам, на которые само же это лицо изъявило согласие. Понятая в этом смысле свобода должна быть неотчуждаемой принадлежностью каждого гражданина государства. Столь же неотчуждаемой принадлежностью гражданина Кант признает равенство. По Канту, гражданское равенство есть право признавать в качестве высшего над собой только того, кого мы в свою очередь можем обязать ко всему тому, к чему он сам нас обязывает.

Оглядываясь на действительное положение вещей в современном ему государстве, Кант отдавал себе ясный отчет в несоответствии между своим понятием о свободе и равенстве и реальностью. Но он был далек от мысли о практическом вмешательстве в существующее положение вещей и об его изменении. В установленном им понятии об активном и пассивном гражданстве Кант даже защищает фактическое неравенство, утверждая, будто все лица, по своему имущественному, семейному и социальному положению подчиненные другим, не должны иметь права подачи голоса и участия в решении государственных вопросов.

И все же даже эти пассивные граждане, по утверждению Канта, сохраняют за собой формальные свободу и равенство, так как и они имеют право требовать, чтобы распространяемые на них и устанавливаемые без их участия законы не противоречили их неотчуждаемым правам.

У Руссо Кант почерпнул также идею разделения властей.

Согласно «закону свободы», главой государства может быть только сам народ. Но отношение народа как главы государства к тому же народу как совокупности подданных осуществляется, по

Канту, в тройственном делении властей: на власть 1) законодательную, 2) исполнительную (или правительственную) и 3) судебную. Единственно отвечающим условиям свободы Кант считает республиканский государственный строй. Однако в отличие от Руссо, стоявшего за всеобщее непосредственное изъявление законодательной воли народа, Кант в качестве наилучшего устройства республики предлагает форму представительной, парламентарной республики.

Этому учению о праве, государстве и отвечающем «закону свободы» наилучшем типе государственно-правовой организации общества не соответствует, утверждает Кант, никакое из существующих государств. Поэтому в области учения о праве, так же как и в области учения о морали, возникает противоречие между тем, что должно быть, но чего на деле нет, и тем, что есть, но чего не должно быть.

Противоречие это в вопросах организации общества и государства принимает особенно острый характер. Кант хорошо знал, что он живет не в том государстве, идею которого он разработал в «Метафизических началах учения о праве». На самом себе он испытал, насколько призрачна и непрочна была свобода мысли в прусском королевстве, насколько далеки были взгляды и действия властей от «правовых действий согласно закону свободы».

6.2. Философия истории

Несмотря на убеждение Канта в изначальном несовершенстве человека, он не стал пессимистом во взглядах на исторический прогресс. Наблюдаемое им противоречие между действительностью и идеалом внушило ему одну из самых плодотворных в его философии мыслей — мысль о закономерности всемирно-исторического процесса и о роли противоречий в общественном развитии. Мысль эта развита в работе Канта «Идея всеобщей истории». Хотя наблюдения, по видимому, показывают, что действия отдельных людей

и целых народов определяются частными, случайными, между собой не согласованными и даже противоположными влечениями, отсюда нельзя еще заключать, говорит Кант, будто в историческом развитии человечества в целом господствуют лишь произвол и случайность. Уже простые статистические исследования показывают, что даже в наиболее случайных действиях людей, зависящих от индивидуальных обстоятельств и побуждений, обнаруживается закономерность. При всей неуправляемой «капризности» каждого индивидуального случая среднее их число, например число рождений, смертей, браков в данной местности, год от года остается приблизительно постоянным.

То же наблюдается в истории. До тех пор пока мы ограничиваемся наблюдением поступков и действий отдельных лиц и даже отдельных народов, историческая жизнь человечества внушает впечатление случайного сплетения разнородных побуждений и связанных с ним событий. Но это не исключает возможности усмотрения в них некоторой общей руководящей цели движения. Для уразумения этой цели необходимо, учит Кант, перенести в исследование исторической жизни телеологическое понятие о развитии существ органической природы.

Телеологическая точка зрения показывает, что все органы и способности, которыми природа снабжает живое существо, предназначаются, по общему правилу, для всестороннего и целесообразного развития. В природе немислим орган, не имеющий назначения.

Аналогичное отношение может быть открыто, по мысли Канта, и в истории человечества. И здесь в хаотической случайности и в кажущейся нецелесообразности частных действий и событий проявляется некая общая всем участникам движения и всему процессу разумная цель. Однако цель эта не может быть полностью раскрыта в каждом особом случае, в жизни и в судьбе каждого отдельного лица. Целесообразное и всестороннее развитие всех присущих человеку разумных сил и способностей достижимо, с точки зрения Канта,

только во всем человеческом роде в целом, но не в отдельных, составляющих этот род, индивидах.

Осуществление разумной цели исторического движения не есть, по Канту, дело какой-то посторонней и внешней по отношению к человечеству силы. Человек сам должен осуществить эту цель, пользуясь способностями, которые даны ему его природой. Природа хотела, утверждает Кант, чтобы человек разделял только то счастье и благосостояние, которое он сам создает посредством своего собственного разума.

Каким же образом возможно осуществление человеческого родом разумной цели своего существования? В ответе на этот вопрос Кант обнаруживает большую пронизательность и глубину мысли. С его точки зрения, именно те трудности и противоречия, которые (если их рассматривать как условия жизни и действия отдельного лица) кажутся неодолимым препятствием для достижения разумной цели существования, являются условием возможности развития и совершенствования всего человеческого рода в целом. Природа воздвигла неисчислимые затруднения на пути развития человека. Она не дала ему ни рогов быка, ни львиных когтей, ни собачьих зубов, но одни лишь руки. Нахождение крова, внешней безопасности и защиты, все развлечения, которые могут сделать его жизнь приятной, его предусмотрительность и ум, даже его добрая воля — все это должно быть исключительно делом его рук. Похоже на то, думает Кант, будто природа имела в виду не столько благосостояние человека, сколько его разумное самоуважение. Наделив человека крайне скупой и строго приспособленными внешней организации, она рассчитала их лишь для удовлетворения необходимейших потребностей начинающегося существования. Она позаботилась не о наилучшем устройстве его жизни, а о доставлении ему возможности достигнуть такой степени совершенства, когда человек благодаря своему собственному поведению делается достойным благоденствия.

Цель, учит Кант, осуществляется не в жизни данного лица или поколения, но лишь в прогрессирующем развитии рода, в длинном ряде поколений. Как принадлежащий к классу разумных животных человек смертен, но человеческий род в целом бессмертен. Старшие поколения появляются на арене развития только для того, чтобы свое трудное дело завещать следующим за ними поколениям.

Условием исторического процесса является здесь противоречие, состоящее в том, что поколения, подготавливающие своим трудом и страданиями достижение разумной цели, сами не могут уже участвовать в результатах своего дела и разделять подготовленное ими счастье.

Как ни удивительно это противоречие, оно, по Канту, совершенно необходимо. Более того, противоречивый характер средств, путем которых осуществляется цель исторического движения, состоит не только в противоречии между трудностями и страданиями старших и благодеянием — в отдаленном будущем — младших поколений. Противоречие это обнаруживается и в каждый данный момент, на каждой данной ступени развития. Средством, которым природа пользуется для того, чтобы довести до надлежащего состояния развитие всех человеческих дарований, является, согласно Канту, антагонизм, т. е. «недоброжелательная общительность» людей, их склонность одновременно и вступать в общество и, живя в нем, оказывать противодействие, угрожающее обществу разложением⁴⁶.

В антагонизме этом Кант видит не только необходимость, но вместе с тем и условие достижения разумной цели исторического развития. Без антагонизма и связанных с ним страданий не было бы никакого развития и никакого совершенствования. С проявлением этого антагонизма начинаются первые истинные шаги от невежества к культуре. Без антипатии, порождающей антаго-

⁴⁶ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 6. М. 1966, стр. 11.*

низм, в условиях совершенного согласия, умеренности и взаимной любви, говорит Кант, все таланты остались бы сокрытыми в их зародышах: аркадские пастухи, столь же кроткие, как пасомые ими овцы, едва ли добились бы существования более достойного, чем существование их домашних животных, и самые превосходные дарования человечества прозябали бы всегда неразвитыми.

Природа при этом оказалась умнее человека, — утверждает Кант. Человек хочет согласия, но природа, которая лучше знает, что хорошо для его рода, пожелала раздора. Человек желает жить в покое и умеренности, но природа пожелала, чтобы он вышел из состояния бездеятельного довольства и беспечности, отдался труду и страданиям и таким путем нашел средство разумного избавления от них.

Таким образом, действующий в истории антагонизм оказывается, согласно Канту, условием изменения человека и человеческого общества к лучшему. Только через развитие сил, которые кажутся источником недоброжелательства и взаимного противодействия, возможно достижение величайшей задачи человеческого рода — всеобщего правового гражданского состояния. Задача эта предполагает для своего решения установление правового порядка не только в границах отдельных обществ, но также и установление разумных внешних политических отношений, охватывающих все человечество в целом. Подобно тому, как своекорыстные, антагонистические действия отдельных лиц ведут в конечном счете через многие поколения к установлению правового общежития, учит Кант, так и войны и антагонизм между отдельными государствами и группами государств должны смениться — в отдаленном будущем — вечным миром и правовым порядком, гармонически регулирующим отношения между всеми государствами мира.

В работах «К вечному миру» и «Идея всеобщей истории» Кант доказывает неизбежность наступления вечного мира.

Суждения Канта по этому вопросу противоречивы.

Кант хорошо понимал, какое зло представляет война для общественной жизни. Должно признать,— писал Кант,— что величайшие бедствия, терзающие культурные народы, суть последствия войны, а именно последствия не столько происходящей ныне или происходившей, сколько неослабевающего и даже непрерывно увеличивающегося приготовления к будущей. На это тратятся все силы государства, все плоды его культуры, которые могли бы употребляться для еще большего распространения последней; свободе наносятся во многих местах весьма чувствительные удары, и материнская заботливость государства о единичных членах выражается в неумолимо суровых требованиях, которые оправдываются также интересами внешней безопасности.

Но хорошо понимая все размеры зла, какое представляет в жизни общества война, Кант и в этом вопросе исходит из своего ошибочного убеждения в изначальной порочности человеческого рода. Именно в ней Кант видит причину войны. Поэтому он утверждает, будто на той ступени культуры, какой достигло современное человечество, война является неизбежным средством, способствующим его прогрессу; и только («бог знает когда») при достижении наивысшего предела прогресса, неизменный мир мог бы быть для нас благотворным, и только тогда он был бы единственно возможен.

Однако Кант утверждает, что практическая работа, направленная на установление вечного мира между государствами, отнюдь не призрачна, хотя полной теоретической гарантии наступления этого мира в будущем не существует.

По Канту, сама природа — через порожденный ею механизм человеческих склонностей — гарантирует возможность вечного мира. Одно лишь понятие международного права, утверждает он, не оградило бы людей от насилия и войны. С другой стороны, Кант решительно отвергает и ту, существовавшую уже в его время теорию, согласно

которой для наступления вечного мира будто бы необходимо, чтобы одно из государств, оказавшееся в ходе борьбы самым могущественным, поглотило все остальные и таким образом устранило бы условия для возникновения новых войн. Уже в сочинении о религии Кант доказывал, что такая «универсальная монархия» есть учреждение, в котором всякая свобода должна погаснуть, а вместе с нею (как ее следствия) добродетель, вкус и наука. По словам Канта, это чудовище (в котором законы мало-помалу теряют свою силу), когда оно проглотит все соседние государства, в конце концов распадается само собой. Оно разделяется на много маленьких государств, которые вместо того, чтобы стремиться к союзу государств (к республике свободно соединенных в союз народов), снова в свою очередь начинают ту же самую игру, чтобы война («этот бич человеческого рода») никогда не прекращалась.

И все же проблема вечного мира, по Канту, разрешима, ибо дело идет не о моральном улучшении людей, а только о том, как можно было бы направить противоречие, возникающее из немирных побуждений, чтобы люди сами заставили друг друга осуществить состояние мира. Кант утверждает, что самыми эгоистическими склонностями людей разум может воспользоваться как средством, чтобы осуществить свою собственную цель — предписание права, и этим способствовать внешнему и внутреннему миру.

Эгоистическими склонностями, способными привести к подобному — благоприятному для дела вечного мира — результату, Кант считает экономические выгоды международной торговли. Именно ввиду этих взаимных выгод государства могут, по Канту, почувствовать себя вынужденными (разумеется, не из моральных побуждений) содействовать благородному миру и, где бы война ни угрожала вспыхнуть, предотвращать ее своим посредничеством.

Сопоставляя эти мысли с рассуждениями нынешних апологетов агрессии и империалистической войны, мы видим воочию всю степень мо-

рального и теоретического падения современного класса капиталистов.

Историческая плодотворность идей, намеченных Кантом в его философско-историческом учении, бесспорна. «Идея всеобщей истории» заключает в зародыше ряд положений, которые были впоследствии развиты в философско-исторических теориях Фихте и Гегеля.

Однако во всей этой важной для последующего развития исторической концепции Канта плодотворное ее зерно не должно и не может скрыть от нас коренные и неустранимые заблуждения кантовского критицизма. Основным в ряде этих заблуждений был идеалистический характер исторической концепции Канта. Разрыв между указываемой практическим разумом целью исторического процесса и реальными условиями ее достижения приводил Канта к необходимости перенести момент достижения искомой цели — состояния гражданской свободы, правового порядка, вечного мира и т. д. — в недостигаемую даль исторического будущего.

Цель эта играет в философии Канта ту же роль, что и непознаваемая «вещь в себе» в кантовской теории познания: она остается «предельным», никогда в действительности не реализуемым понятием. В результате философия истории Канта ведет на практике не к борьбе, а к пассивному подчинению существующему общественному неустройству и бесправию.

§ 7. Историческая роль философии Канта

Таков результат «критики» разума, предпринятой Кантом и распространенной им на область «теоретической» и «практической» философии. Критицизм Канта стремится подвести новую базу под учение религиозной веры, поколебленное религиозным скептицизмом и атеизмом французского Просвещения и французского материализма и атеизма. Самый агностицизм используется у Канта как философское средство для обоснования веры.

Учение об умопостигаемом мире «вещей в себе» приобретает новый смысл и новое назначение: оно выдвигается для доказательства того, что преобразование человеческого общества не может привести к победе над царящим в нем злом и что осуществление нравственного миропорядка достижимо только в потустороннем, сверхчувственном, сверхприродном мире.

Кантовский идеализм и агностицизм, их связь с реакционным содержанием философско-исторических и политических доктрин Канта были причиной многочисленных критических суждений о кантовской философии, высказанных классиками марксизма и особенно В. И. Лениным. Философия эта не только отражает историческое прошлое — бессилие немецкого бюргерства, его покорность перед сложившимся в Германии положением вещей, его боязнь революционного действия. Утверждая неустранимость зол общественной жизни, она, в известном противоречии с идеалами самого Канта, содействует увековечению порядка, основанного на угнетении и насилии человека над человеком. Бесчеловечной действительности она противопоставляет лишь абстракцию нравственного миропорядка в сверхчувственном мире.

Противоречиями в философском и научном мировоззрении Канта объясняется то, что учение Канта оказывало различное — и даже противоположное — влияние, в зависимости от того, какие элементы учения Канта — прогрессивные или реакционные — усваивались, разрабатывались и подчеркивались последующими деятелями науки и философии.

Непоследовательность и противоречивость кантовского идеализма сразу были замечены многими современниками Канта. Философия Канта, вскоре после того как были опубликованы основные теоретические произведения философа, стала предметом острой критики. Критика эта велась, если рассматривать только теоретические ее мотивы, с диаметрально противоположных позиций. Идеалисты (Соломон Маймон, Иоганн Фихте и другие) критиковали Канта за то, что он был в их

глазах непоследовательным идеалистом. Они осуждали в философии Канта признание существования «вещей в себе», независимых от нашего сознания. Они настаивали на том, что из учения Канта должно быть выброшено понятие «вещи в себе» и что философия должна последовательно развить учение о чисто духовной сущности и чисто идеальном происхождении всех вещей. Однако, критикуя Канта с этой точки зрения, которую Ленин назвал «критикой справа», идеалистические критики Канта, выступившие в конце XVIII и в начале XIX в., хорошо понимали, что учение самого Канта далеко от их идеала. Они не пытались приписать Канту свою собственную, последовательно идеалистическую или, во всяком случае, более последовательную точку зрения.

Напротив, буржуазные идеалисты эпохи империализма (конца XIX и первой половины XX в.), придерживаясь по сути той же точки зрения, что и ранние идеалистические критики Канта, не просто противопоставили свое учение противоречивому учению Канта. Они пытались так истолковать философию Канта, чтобы пронизывающее эту философию противоречие между признанием «вещей в себе» и их непознаваемостью исчезло — в пользу идеалистического истолкования самих «вещей в себе». По этому пути пошли комментаторы Канта, принадлежавшие к возникшим во второй половине XIX в. школам неокантианства. То, что философы, вроде Фихте, противопоставляли Канту как недостижимый им идеал, неокантианцы считали уже осуществленным в философии самого Канта.

Так, Герман Коген, глава марбургской школы неокантианства, прочитав Канта сквозь очки Фихте и Маймона, превратил кантовскую «вещь в себе» в «предельное понятие» о бесконечно развивающихся, но никогда не достигающих завершения априорных логических синтезах, посредством которых «строится» самый предмет познания. Но понятый таким образом Кант не был исторически реальным Кантом. Это была «стилизация» не-

последовательного идеализма Канта под идеализм более последовательный.

Идеалистической критике Канта противостояла и противостоит критика материалистическая, критика «слева». Материалисты критиковали и критикуют Канта не за то, что он признавал существование «вещей в себе», т. е. существование вещей вне и независимо от нашего сознания, а за то, что, признавая существование этих вещей, Кант догматически и метафизически отрицал их познаваемость. С этих позиций, единственно правильных, критиковали философию Канта Энгельс и Ленин.

На основе субъективно-идеалистического истолкования философии Канта возникли теории «этического социализма» неокантианцев из социал-демократического лагеря, которые переносили осуществление социализма в область этического идеала, в недостижимую даль бесконечного этического прогресса. Авторы этих теорий (Эдуард Бернштейн и другие) утверждали, будто в рабочем движении важна не цель — социализм, — а важен самый процесс движения к цели, по сути бесконечный, никогда будто бы не приводящий к достижению самой цели. Кант стоял намного выше этих своих продолжателей и истолкователей. Перенеся, по словам Маркса и Энгельса, осуществление своей «доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир*»⁴⁷, Кант не успокоился на этом решении и не утратил ни внимания к противоречиям общественной жизни, ни интереса к их разрешению.

Не веря в возможность победить зло в области эмпирического мира действующими в этом мире социальными силами, отвергнув средства революционного преобразования общественных отношений, Кант не отрицал реальных возможностей относительного их улучшения.

При всех своих принципиальных недостатках и

⁴⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 182.

противоречиях философия Канта оказалась началом плодотворного в своих результатах движения немецкой мысли. Перенесение центра тяжести на вопрос о том, как наше познание предмета обусловлено формами и функциями самого сознания, сделало для Канта необходимым исследование основных форм и категорий познающей мысли.

В свою очередь исследование это привело Канта к учению о категориях и о формах связи категорий, которое было развито и коренным образом переработано послекантовскими идеалистами — Фихте, Шеллингом, Гегелем — в учение идеалистической диалектики. У этих идеалистов, в отличие от Канта, идеализм вновь становится прежде всего учением о бытии и — уже как результат этого учения — идеалистическим учением о диалектическом методе познания. Однако отправной точкой в теории для этих идеалистов было именно стремление исправить, развить и преодолеть учение Канта.

Без Канта не было бы ни Фихте, ни Шеллинга, ни даже Гегеля.

Это значение Канта как первого по времени классика немецкого идеализма конца XVIII и начала XIX в. всегда признавали и подчеркивали корифеи марксизма. Энгельс не только высоко оценил космогонические и геофизические идеи Канта, но и поставил Канта в ряду величайших мыслителей Германии.

Энгельс считал, что Кант принадлежит к тем немецким мыслителям, от которых, как и от французских социалистов-утопистов, ведут свое теоретическое происхождение немецкие коммунисты, и что они вправе гордиться этим своим происхождением. «И если школьные наставники немецкой буржуазии потопили память о великих немецких философах и созданную ими диалектику в болоте безотрадного эклектизма — до такой степени, что мы должны призывать современное естествознание в свидетели того, что диалектика существует в действительности, — то мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что ведем свое

происхождение не только от Сен Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте и Гегеля»⁴⁸, — писал Энгельс в 1882 г.

*

На предыдущих страницах мы рассмотрели все важнейшие этапы развития научной и философской деятельности Канта. При всем многообразии и при всей широте этой деятельности она расчленяется — и в своей естественнонаучной и в своей философской части — на *два* отчетливо обозначенных периода. Различие между ними — не только различие по преобладающей *тематике* работ Канта, но также и различие по *методу*, которым Кант руководился при их разработке.

И в первый и во второй периоды Кант исследует как крупнейшие вопросы науки, так и крупнейшие вопросы философии. В науке это были вопросы физики, космологии и космогонии. В философии — вопросы, называющиеся в XVIII столетии метафизическими. Центральными из них были вопрос о боге, о возможном способе доказательства его существования, о бессмертии, об отношении свободы к необходимости. Совокупность этих вопросов составляла науку, которая называлась метафизикой. Предполагалось, что такая наука не только существует, но в системе философского знания есть высшая из всех наук. В соответствии с таким ее значением на философских факультетах существовали три кафедры — «рациональной психологии», «рациональной космологии» и «рациональной теологии». Название «рациональная» было приобретением философской школы Вольфа. Оно показывало, что все три дисциплины эти были философскими и что они входили в область не богословия, но именно философии, притом философии, опирающейся на разум (*ratio*), а не на опыт, т. е. способной представить строгие рациональные доказательства достоверности всех истин, составлявших содержание этих дисциплин.

⁴⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 323.

В первый период своей деятельности Кант, подобно всем его учителям и предшественникам из школы Вольфа, не сомневался ни в существовании этих наук, ни в том, что им принадлежит и доступна наивысшая достоверность. Он сам положил немало труда на то, чтобы подкрепить, обосновать эту достоверность. Молодой Кант был метафизиком Вольфовской школы. Он сам пребывал, как он впоследствии говаривал, в состоянии «догматического сна». «Догматическим» он его называл, так как ума его в это время еще не коснулось критическое сомнение в возможности построить и обосновать метафизику как «рациональную» философскую науку. Кант был далек от скептического неверия в силы разума. Смело испробовав их на почве науки, в попытке решить не только космологическую, но и *космогоническую* проблему, Кант отважно приступил к решению проблем *метафизики*.

Но здесь его постигло событие, сильнее всего образом изменившее весь характер его философствования. Событием этим стало испытанное Кантом влияние *Юма*. Именно Юм вывел Канта, как выразился сам Кант, из догматической спячки, внушил ему сомнение в правильности пути, по которому он до тех пор шел и на котором он надеялся найти решение центральной для его сознания метафизической проблемы.

Правда, еще до выступления Юма сомнение в пригодности обычного метода метафизики было высказано Локком. В знаменитом рассказе о том, каким образом возникла у него идея написать «Опыт о человеческом рассудке», Локк сообщает: исходной точкой для него было возникшее у него вдруг соображение, что бесплодность дискуссий, которые он вел со своими философскими и учеными друзьями, может быть, происходит оттого, что все они приступали к ответу на метафизические проблемы, не исследовав предварительно, в какой мере наш рассудок вообще способен дать нам на них ответ.

Однако, сформулировав свое сомнение и написав огромный трактат по теории познания, Локк не продолжил развитие критики догматизма. Ее продолжил Юм, а вслед за Юмом Кант. Для Канта

критика эта была настолько важной и определяющей, что, в сущности, вся последующая кантовская разработка философской проблематики — в теории познания, в этике, в учении о целесообразности и в эстетике — оказалась основанной на критическом исследовании вопроса об источниках и — главное — о границах доступного человеку познания. Поэтому весь период развития философии Канта после знакомства его с Юмом получил название «критического», а вся его философия в целом — «критической». Уже сам Кант предпочитал называть свой идеализм «критическим».

В предыдущем изложении мы дали предварительную и потому сравнительно сжатую характеристику этого идеализма. В последующих главах мы приступаем к более подробному анализу его основных разделов.

* * *

Глава II

Космология и космогония

§ 1. Ближайшие предшественники Канта в космологии и космогонии

Начавшийся с работ Галилея процесс превращения астрономии из науки, выясняющей геометрическое строение мира, в подлинную физику мира был доведен Исааком Ньютоном до той теоретической высоты, с какой открылась возможность совершенно нового, удивительно точного и истинно универсального метода исследования всех движений и связи небесных тел.

Но еще до того, как Ньютон разработал основы небесной механики, в космогонии и космологии была сделана попытка строго механистического объяснения как структуры мира в его нынешнем состоянии, так и его происхождения, хода его развития.

Попытка эта была сделана Декартом. Правда, космология и космогония Декарта оказали несколько запоздалое воздействие. Объясняется это, во-первых, тем, что Декарт не использовал результатов физики Галилея и открытий Кеплера, во-вторых, тем, что теория Декарта была опубликована спустя много времени после того, как она сложилась, в компромиссном, по отношению к религии, изложении. Ко времени появления работ Ньютона она оказалась в научном отношении в значительной степени устарелой. Но, несмотря на эти существенные недочеты, Декарту удалось в большей мере, чем Галилею и даже Ньютону,

разработать идею естественного развития мира. Значение этой идеи трудно переоценить. Пока естественнонаучный метод ограничивался объяснением лишь существующего состояния Вселенной, о полном освобождении науки от религии не могло быть и речи. Только распространение естественнонаучного метода на вопросы развития мира означало действительное освобождение науки от религии. В этом освобождении Декарту принадлежит видная роль. Естественнонаучная космология превращается у Декарта в естественнонаучную космогонию — в ней уже нет сверхъестественных участников и деятелей космогонического процесса. Декарт порвал с библейской космогонией, отказался от мифа о сотворении мира в шесть дней, оставил богу роль творца материи, но никак не зодчего Вселенной. Это было важным фактором в борьбе материализма с идеализмом, науки с религией.

Но и в специальной области астрономического знания космогония Декарта, при всех ее пробелах, ошибках и несовершенствах, обладала одним ценным качеством. В космогонии, построенной на основе созданной им же теории вихрей, современное строение Солнечной системы — центральное положение Солнца, обращение планет вокруг Солнца в плоскостях, близких к плоскости эклиптики, вращение Солнца, планет и их спутников вокруг осей и т. п. — объяснялись движениями материальных частиц, происходившими когда-то в тех самых областях, какие занимает в настоящее время Солнечная система. Иными словами, Декарт не прибегал к вмешательству сверхъестественных сил для того, чтобы объяснить, каким образом планеты могли получить двойное вращение: суточное (вокруг оси) и годовое (вокруг Солнца).

Космогоническая гипотеза Декарта находилась в самой тесной связи с его теорией материи, с его физикой корпускул, с его учением о свойствах мельчайших элементов вещества. Разумеется, современные космогонисты, опирающиеся на новейшую физику атома, совершенно иначе, чем

Декарт, представляют себе строение и свойства элементов материи. Но сама мысль о том, что физическая природа небесных тел и условия их образования и развития должны быть поставлены в связь со свойствами элементов вещества, что космология, или физика макрокосма, немыслима без физики микрокосма, впервые в новое время была выдвинута Декартом.

Остальное в космогонии Декарта было скорее достоянием натурфилософии, чем физической науки и астрономии. Вселенная, по Декарту, состоит из вихрей, т. е. потоков корпускул, из которых каждый развивается в солнечную систему, подобно нашей. Солнце возникло из ядра собравшихся в центре вихря частиц огненного вещества. Частицы эти образовали внутренний шар Солнца. Из деформировавшихся огненных частиц, проникших внутрь вихря и образовавших твердые скопления, произошли пятна на солнечной поверхности, планеты, в том числе Земля, и кометы. Планеты — твердые тела, целиком захваченные вихрем и увлекаемые его вращением. Так как каждая планета есть тело, образовавшееся из вихря путем полного его отвердения, то от прежнего вихря она сохраняет вращение вокруг его оси. Одновременно, будучи захвачена вихрем, она движется вместе с частицами вихря вокруг его центра — местонахождения Солнца. Таким же путем возникли спутник Земли — Луна и спутники Юпитера.

Несмотря на крайний механицизм и отсутствие математического обоснования, космология и космогония Декарта знаменовали собой прогресс в науке и философии и были крайне враждебно встречены теологами и схоластами. В университеты гипотеза Декарта проникла лишь после длительной и упорной борьбы и достаточно устаревшей, так как к тому времени уже возникла, вне стен схоластических факультетов, небесная механика Ньютона, опиравшаяся на работы Галилея, Кеплера и Гюйгенса.

1.1. Космология Ньютона

Непосредственными теоретическими знаниями, на которые опирался Ньютон, были не только закон инерции тел, открытый Галилеем, и законы движения планет, открытые Кеплером, но также формула центростремительной силы, полученная Гюйгенсом. Последняя формула дала Ньютону ключ для объяснения того, каким образом могло возникнуть движение планет по эллиптическим орбитам. Ньютон пришел к выводу, что для полного объяснения этого движения достаточно допустить существование такой же силы, как и центростремительная сила Гюйгенса. Эта сила превращает прямолинейный путь планеты, совершаемый по инерции, в путь криволинейный, эллиптический.

В качестве примера эллиптического движения Ньютон рассматривает движение Луны вокруг Земли. Гениальность Ньютона сказалась в том, что ему пришла мысль, не есть ли центростремительная сила, отклоняющая прямолинейное инерционное удаление Луны от Земли, та же самая сила, которая заставляет всякое брошенное вверх или лишенное опоры тело падать на Землю по направлению к центру Земли. Но если это так, если притяжение Земли не прекращает своего действия на расстоянии, отделяющем Луну от Земли, то имеются основания думать, что это действие принадлежит всякому телу и проявляется по отношению ко всякому другому телу, как бы оно ни было удалено от первого. Всеобщее значение этого закона подтверждал такой важный факт, как подчинение движения всех планет Солнечной системы законам Кеплера. Законы эти, как показал Ньютон, могут быть все выведены, в качестве следствия, из закона всемирного тяготения, который гласит, что любые две материальные частицы взаимно притягивают друг друга с силой прямо пропорциональной массам этих частиц и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними.

Закон всемирного тяготения, изложенный Ньютоном в «Математических началах натуральной

философии» (1686), стал основой всей небесной механики.

Последствия открытия этого закона были неисчислимы. Закон Ньютона дал возможность решить громадное число вопросов и задач, казавшихся недоступными и неразрешимыми астрономам доньютоновской эпохи. На основе закона Ньютона были определены относительные массы Солнца и планет, их плотности, а также пути, проходимые в первую секунду свободно падающими на их поверхность телами. Было дано объяснение явлений сжатия у полюсов не только Юпитера, но и Земли. Были объяснены и явления морских и океанических приливов и отливов, которые оказались следствием соединенного действия на Землю притяжения Луны и Солнца. Впервые был объяснен ряд важнейших, частично известных уже древним, но не объясненных ими неравенств в движении Луны: эвекция, вариация и годичное уравнение. Впервые было дано физическое объяснение открытого еще Гиппархом явления прецессии, которое есть результат гравитационного действия, производимого Солнцем и Луной на слегка сжатую у полюсов и потому не во всех своих точках равномерно подверженную действию этих тел Землю. Применение закона всемирного тяготения к движению комет вокруг Солнца положило основание теории кометных орбит и предвычислению их появления вблизи Земли и Солнца.

Так велики были успехи, достигнутые Ньютоном в области космологии. Неизмеримо отставали от них воззрения Ньютона по вопросам космогонии.

Огромным успехам небесной механики на протяжении ее развития от Кеплера до Ньютона не соответствовал, однако, уровень философского осознания новой астрономической картины мира. «Коперник в начале рассматриваемого нами периода, — писал по этому поводу Ф. Энгельс, — дает отставку теологии; Ньютон завершает этот период постулатом божественного первого толчка»¹. По

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 350.

мысли Ньютона, одна небесная механика, без допущения творчества и вмешательства бога, не может объяснить процесс, посредством которого возник нынешний мировой порядок. Законом тяготения объясняется наблюдаемое движение планет и комет по орбитам «постоянного рода и положения»², но происхождение этих устойчивых движений механика объяснить не может. Необъяснимо, по мнению Ньютона, бросающееся в глаза различие между почти круговым движением планет³ и «весьма эксцентрическим»⁴ движением комет, описывающих в пространстве сильно вытянутые эллипсы или даже параболы и гиперболы. Только «Высшая Разумная сила», по Ньютону, могла быть причиной такого разнообразия, с одной стороны, и такого «изящнейшего соединения Солнца, планет и комет» в одну стройную систему,— с другой.

Огромные, неизмеримые по тому времени, расстояния между звездами Ньютон считал явным указанием на вмешательство божественной силы с той целью, чтобы «системы неподвижных звезд от своего тяготения не падали друг на друга»⁵.

Даже особенности движения планет не могут, по мнению Ньютона, быть исчерпывающе объяснены на основе механики. Закон тяготения объясняет возмущения в движении планет, объясняет центростремительное ускорение планет, в силу которого планеты «падают» на Солнце, но закон тяготения не может объяснить, откуда взялось движение планет, которое стремится удалить планету по касательной к орбите. Это движение, складываясь с центростремительным, приводит к орбитальному движению ее вокруг Солнца.

² *И. Ньютон*. Математические начала натуральной философии.— В кн. «Известия Николаевской морской академии», вып. 5, 1916, стр. 589.

³ В настоящее время открыто более 1500 малых планет (астероидов), орбиты которых — часто вытянутые эллипсы. Первый астероид был открыт в 1801 г.

⁴ *И. Ньютон*. Математические начала натуральной философии.— В кн. «Известия Николаевской морской академии», вып. 5, 1916, стр. 589.

⁵ Там же.

§ 2. Космогония Канта

Кант начинает разработку своей космогонической гипотезы как раз с того пункта, в котором Ньютона покидает отвага ученого и где его мысль сворачивает на бесплодный для науки и враждебный ей путь религии. Кант решительно отверг соображения, по которым Ньютон отказался научно исследовать вопрос о происхождении Солнечной системы. По мнению Канта, именно поразительное единство, обнаруженное Ньютоном в наблюдаемом строении Солнечной системы, свидетельствует о единстве происхождения составляющих эту систему тел. Затруднения, казавшиеся Ньютону непреодолимыми, Кант пытается разрешить с позиций учения о развитии. Происхождение тангенциальной составляющей в движении планеты, по мысли Канта, непонятно лишь до тех пор, пока мы считаем Солнечную систему неизменной. Но допустим, что межпланетные пустоты были некогда, в весьма отдаленные времена, заполнены сильно разреженной материей в простейшем ее состоянии, в виде элементарных частиц, рассеянных на большом пространстве. Сделав это допущение, возможно, утверждает Кант, опираясь на одни лишь физические свойства материи и на законы механики, объяснить, не прибегая ни к каким ссылкам на бога, каким образом из этого вещества образовалась наша Солнечная система со всеми особенностями ее строения, наблюдаемыми в настоящее время. Именно в этом смысле Кант говорит: *«„Дайте мне только материю, и я построю вам из нее целый мир»*⁶.

Для объяснения хода образования Солнечной системы Кант допускает у элементарных рассеянных частиц не только способность притягивать (это уже было установлено в законе всемирного тяготения), но и отталкивать (по аналогии с газами и парами), а также предполагает различие частиц по плотности. По мысли Канта, последнее

⁶ Иммануил Кант, Сочинения в шести томах, т. 1. М., 1963, стр. 125.

обстоятельство должно было привести к возникновению сгущений, которые стали центрами притяжения более легких элементов, притягиваясь в то же время к еще более плотным сгущениям. Процесс этот не привел, однако, к скоплению массы вещества в одном месте и ко всеобщему равновесию. Вследствие наличия силы отталкивания, противоборствующей силе притяжения, равновесие и вечный покой оказываются невозможными: борьба этих сил открывает возможность длительного развития мира.

Развитие это, как считал Кант, совершалось чисто механически.

Вертикальные движения частиц, падавших по направлению к центральному сгущению, превращались (вследствие противодействия отталкивательных сил со стороны соседних элементов) в вихревые движения вокруг этого сгущения; при этом большое количество частиц в результате столкновений теряло движение и падало на центральный комок вещества, увеличивая его массу и сообщая ему вращательное движение. Это сопровождалось нагреванием центрального шара вследствие трения вращающихся и непрерывно притекающих извне масс вещества. Так следует объяснить, по Канту, возникновение Солнца. Каким же образом могли возникнуть планеты и их спутники?

Кант объяснял это, исходя из того же закона всемирного тяготения.

В результате многочисленных столкновений движущихся вокруг Солнца частиц и взаимных ограничений этих вихревых движений, в известный момент развития устанавливалось состояние наименьшего взаимодействия. Не упавшие на Солнце частицы начинали обращаться вокруг его оси, в одном с ним направлении, по параллельным круговым орбитам. Но такое движение частиц под действием силы притяжения Солнца (так называемое центральное движение), согласно законам механики, могло быть устойчивым лишь при условии, что частицы движутся в плоскости, пересекающей центр притяжения, т. е. центр Солн-

ца. Такой плоскостью была единственная — плоскость солнечного экватора, что вызывало тенденцию частиц концентрироваться в пространстве вблизи этой плоскости. Таким образом, Солнце оказалось окруженным не сферой частиц, но некоторым их слоем, напоминающим по форме пояс или кольцо, в котором частицы двигались вокруг общего центрального тела в одном и том же направлении.

В этом кольцевидном слое вращающихся элементов, в силу неоднородной плотности различных его частей, должны были возникнуть новые центры тяготения, а около этих центров, в радиусе их гравитационного действия, должны были сгуститься и собраться в новые шаровидные тела частицы, движущиеся в плоскости кольца. В результате, по прошествии достаточно длительного времени, пространство вокруг Солнца, некогда сплошь занятое разреженной материей, оказалось пустым, но зато из сгустившихся частиц образовались планеты.

Принципиально так же образовались и спутники планет, причем роль центральных тел в этом случае играли уже сами планеты.

Научная космогония, как справедливо думал Кант, не может удовлетвориться обоснованием одной лишь принципиальной возможности физического объяснения процессов образования Солнечной системы. В своей гипотезе Кант пытался объяснить и известные к тому времени конкретные детали механизма Солнечной системы, а именно:

1. Отклонения, хотя и небольшие, планетных орбит от круговых (эллиптичность орбит), тем более заметные, чем дальше планета находится от Солнца⁷.

2. Некоторое несовпадение между собой орбитальных плоскостей планет и отклонение их от плоскости солнечного экватора.

⁷ Открытие Урана и Нептуна не подтвердило предполагаемой Кантом закономерности, которой и в то время противоречил характер орбит Меркурия и Марса.

3. Обратная зависимость масс и объемов планет от степени удаленности их от Солнца⁸.

4. Неодинаковое число спутников у различных планет.

5. Наличие колец у Сатурна.

Эллиптическую форму орбит Кант объясняет тем, что при образовании планеты в один шар стягивались частицы, различно удаленные от Солнца и, следовательно, обладавшие различными скоростями⁹. На расстоянии будущей планеты для кругового движения была необходима и определенная скорость обращения, следовательно, проходящие с различных высот частицы должны были дополнять скорости друг друга до необходимой для данного расстояния от Солнца, что выполнялось, конечно, лишь приблизительно. Отсюда, по Канту, и происходило превращение первоначального кругового движения частиц в эллиптическое движение планеты.

Рост эксцентриситета с удалением планет от Солнца (за исключением Марса и Меркурия), по Канту, объясняется тем, что уже у самых элементов, из которых образовались дальние планеты, вследствие большой их удаленности от Солнца и ослабления его притягивающего действия, движение могло отличаться от кругового¹⁰.

Причину не совсем полного совпадения орбитальных плоскостей планет и их отклонения от плоскости солнечного экватора Кант видел в крайне малой вероятности образования всех планет в *точности в одной плоскости*, хотя общая тенденция (по вышерассмотренным причинам) к сучиванию в экваториальной плоскости Солнца и проявила себя в весьма малых наклонах орбит к этой плоскости и друг к другу.

⁸ Также не оправдавшаяся впоследствии закономерность.

⁹ Кант предполагал вращение всего туманного облака как твердого тела.

¹⁰ Логичнее ожидать обратное: при соединении частиц с разнообразными движениями, разнообразие уменьшалось бы, орбиты усреднялись, приближаясь к круговым (согласно гипотезе О. Ю. Шмидта).

Так как сфера гравитационного действия планет ограничивается сферой гравитационного действия Солнца и так как по мнению Канта величиной сферы притяжения Солнца определяется масса планеты и ее *объем*, то отсюда Кант выводит, что по мере удаленности планет от Солнца их объемы и массы должны возрастать.

Это положение подтверждалось элементами Юпитера и Сатурна, объем и масса которых значительно превосходят объемы и массы внутренних планет, но опровергалось соотношением объемов Марса и Земли, так как следующая за Землей в порядке удаленности от Солнца планета Марс имеет объем, равный всего лишь *одной шестой* объема Земли. Противоречило выводу Канта также и соотношение объемов Сатурна и Юпитера: более отдаленный от Солнца Сатурн имеет *меньшую*, чем Юпитер, массу. Но и эта аномалия, по Канту, разрешима. Дело в том, разъясняет Кант, что сферы гравитационного действия планет ограничиваются не только Солнцем, но также взаимно ограничиваются и действием соседних планет, в данном случае колоссальной планетой Юпитер, расположенной между Марсом и Сатурном.

Образование спутников, по Канту, подчиняется следующим условиям: сфера гравитационного действия планеты должна быть достаточно велика и должна заключать достаточно вещества для образования спутников. Неравенством этих необходимых условий Кант объясняет возникновение у Земли только одного спутника — Луны, в то время как у больших планет — Юпитера и Сатурна — их возникло по нескольку.

Что касается удивительных колец Сатурна, то, по Канту, кольца эти представляют остаток того материала, из которого образовалась планета. Между прочим, Кант впервые высказал предположение, что кольцо Сатурна в действительности состоит из нескольких колец, разделенных промежутками, что впоследствии подтвердилось.

Таким образом, рассуждал Кант, предложенная им космогоническая гипотеза не только ве-

роятна в своих принципах, но кроме того пригодна для объяснения ряда особенностей в наблюдаемом строении Солнечной системы. Но Кант не удовлетворился этим. Он пытался найти эмпирическое соотношение характеристик тел Солнечной системы. Ему казалось, что таким соотношением являются полученные Бюффеном близкие значения средней плотности всех планет и средней плотности Солнца (640:650). По мысли Канта, это соотношение делало его гипотезу достоверной, так как он считал, что это свидетельствует о генетической связи Солнца и планет. Однако данное совпадение можно рассматривать лишь как случайное, так как не имеет смысла сравнивать в настоящее время средние плотности всех планет и Солнца, потому что вещество в них находится в совершенно различных физических состояниях.

Такова в основах и главнейших выводах космогония Канта. Ее историческое значение в развитии науки и философии велико. Господствовавшему в XVII и XVIII вв. взгляду на Вселенную как на неизменную и сотворенную богом Кант противопоставил учение о ее естественном развитии, сведя роль божественной силы к роли творца первоначальной материи.

На это важное в истории диалектики значение кантовской космогонии указывал, как уже отмечалось раньше, Энгельс: «Вопрос о первом толчке, — писал Энгельс, — был устранен; Земля и вся солнечная система предстали как нечто *ставшее* во времени»¹¹. Называя это открытие Канта гениальным, Энгельс разъяснял, что «в открытии Канта заключалась отправная точка всего дальнейшего движения вперед. Если Земля была чем-то ставшим, то чем-то ставшим должны были быть также ее теперешнее геологическое, географическое, климатическое состояние, ее растения и животные, и она должна была иметь историю не только в пространстве — в форме расположения одного

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 351.

подле другого, но и во времени — в форме последовательности одного после другого»¹².

Свою оценку кантовской космогонии Энгельс развивает также в «Анти-Дюринге»: «Кантовская теория возникновения всех теперешних небесных тел из вращающихся туманных масс была величайшим завоеванием астрономии со времен Коперника. Впервые было поколеблено представление, будто природа не имеет никакой истории во времени. До тех пор считалось, что небесные тела с самого начала движутся по одним и тем же орбитам и пребывают в одних и тех же состояниях; и хотя на отдельных небесных телах органические индивиды умирали, роды и виды все же считались неизменными. Было, конечно, очевидно для всех, что природа находится в постоянном движении, но это движение представлялось как непрестанное повторение одних и тех же процессов. В этом представлении, вполне соответствовавшем метафизическому способу мышления, Кант пробил первую брешь, и притом сделал это столь научным образом, что большинство приведенных им аргументов сохраняет свою силу и ныне»¹³.

Кант не ограничился рассмотрением одной лишь Солнечной системы, но сделал также попытку понять и объяснить место, занимаемое Солнечной системой в Большой вселенной.

Вся плодотворность этой постановки вопроса выяснилась в полной мере лишь в течение последних десятилетий, когда на основе наблюдений было *доказано* не только то, что Солнечная система принадлежит к нашему Млечному пути, или Галактике, как теперь его обычно называют (это положение высказывалось уже в конце XVIII в.), но что кроме нашей Галактики существуют отделенные от нее колоссальными расстояниями многочисленные, подобные ей галактики, в своей совокупности составляющие систему высшего порядка.

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 351.

¹³ Там же, стр. 56—57.

Кант, следуя Дж. Бруно, полагал, во-первых, что Солнце есть одна из звезд Млечного пути. Сгущение звезд в полосу Млечного пути Кант объяснял как оптический результат положения земного наблюдателя и структуры самого Млечного пути: так как Солнечная система находится в *той* же плоскости, в которой сконцентрированы другие звезды Млечного пути, то из занимаемого Солнечной системой места мир звезд должен представляться в виде слабо светящегося пояса, расположенного вдоль дуги большого круга. Это и есть Млечный путь. Во-вторых, Кант полагал, что и Млечный путь не есть еще предел строения Вселенной. Уже Мопертюи обратил внимание на некоторые известные в то время туманности эллиптической формы. Сам Мопертюи полагал будто эти образования суть небесные тела чудовищных размеров, сплюснутые и принявшие эллиптическую форму вследствие центробежной силы, вызванной их вращением вокруг собственной оси. В противоположность Мопертюи, Кант высказал предположение, что эти туманности являются весьма отдаленными млечными путями, т. е. системами, состоящими из огромного количества звезд. Общей всем галактикам механической причиной их строения и порядка Кант считал ньютоновский закон тяготения.

Мысль Канта о существовании Большой вселенной и о единстве физических законов ее происхождения и развития представляла ценнейший вклад в науку. Как почти всякая гениальная идея, догадка эта в эпоху Канта была почти одновременно высказана несколькими учеными. Своим предшественником в представлении о строении Млечного пути и о Большой вселенной Кант признавал Томаса Райта. Спустя шесть лет после появления кантовской космогонии, сходные с кантовскими идеи о существовании вселенных возрастающего порядка сложности развил Ламберт.

Однако Кант превосходит всех своих предшественников и современников не только систематическим развитием этой мысли, но прежде всего тем, что у него идея Большой вселенной оказа-

лась связанной с вопросами космогонии и с представлением о единстве динамических сил, управляющих движениями миров и систем миров.

К кантовской космогонии тесно примыкает написанная годом ранее работа Канта о приливном трении — «Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения» (1754). Несмотря на небольшой объем, статья эта по идее и по выводам оказалась полезной не только для решения вопроса, которому она непосредственно посвящена, но и для гораздо более широких по своему значению космогонических проблем.

Содержание статьи Канта таково. Изменение суточного вращения, о котором идет речь, может заключаться только в изменении *скорости* этого вращения, т. е. только в *замедлении*, так как ускорение немыслимо. Но поскольку межпланетное пространство пусто, то единственной причиной замедления вращения может быть только соединенное гравитационное действие Солнца и Луны.

Гравитационное действие Луны заставляет приподниматься жидкие частицы океана, покрывающего большую часть земной поверхности. При этом частицы воды приподнимаются во всех точках Земли, находящихся в данный момент напротив Луны, как на обращенном к Луне полушарии Земли, так и на ее противоположном полушарии. Результатом этого взаимодействия оказывается двукратное, в течение суток, чередование приливов и отливов. Явление это было объяснено Ньютоном.

Но Кант идет дальше. Так как точки земной поверхности, приходящиеся под Луной, рассуждает он, увлекаются суточным вращением Земли, то возникает постоянная *приливно-волна* в направлении, *противоположном* вращению Земли. Волна эта необходимо должна тормозить суточное вращение Земли. Правда, величина этого тор-

можения ничтожна. Однако, будучи *вековым* явлением, т. е. непрерывно возрастая и ничем не компенсируясь, замедление это приводит к важным результатам. В настоящее время, рассуждает Кант, Луна всегда обращена к Земле одним и тем же своим полушарием. Происходит это вследствие того, что нынешнее время ее вращения вокруг собственной оси равняется времени обращения ее вокруг Земли. Однако, по мнению Канта, это равенство периодов суточного и орбитального движения Луны существовало не всегда. Возможно, некогда скорость суточного вращения Луны была значительно больше, но приливное трение, обусловленное гравитационным действием Земли, как бы тормозило вращение Луны, пока период его не сравнялся с периодом обращения ее вокруг Земли.

Философский вывод из работы Канта о приливном трении состоял в мысли, что небесные тела, например, система Земля — Луна возникли не вдруг, но во времени, в *процессе* развития. Универсальность закона тяготения и явления приливного трения превращали эту мысль в вывод, имеющий общее космогоническое значение. В отношении же Земли работа Канта заключала в себе, в частности, предвидение отдаленного результата приливного трения. А именно, Кант, и притом впервые, предсказал, что действие приливного трения, замедляющего суточное вращение Земли, прекратится только тогда, «когда поверхность Земли окажется в состоянии покоя по отношению к Луне, т. е. когда Земля начнет вращаться вокруг своей оси в то самое время, в какое Луна делает оборот вокруг Земли, следовательно, когда Земля будет всегда обращена к Луне одной и той же стороной»¹⁴.

При всей исторической плодотворности гипотез, развитых Кантом, его космогонические работы заключали в себе и ряд существенных недостатков как философских, так и естественнонаучных. В них

¹⁴ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 1, стр. 90.*

уже сказываются те черты мировоззрения Канта, которые знаменовали не силу Канта, но половинчатость, непоследовательность, недостаточность его материалистических и эволюционистских позиций.

Как уже говорилось выше, принципиальный шаг вперед, сделанный Кантом по сравнению с Ньютоном, заключался в том, что Кант расширил область естественнонаучного исследования, распространив его на вопросы *происхождения* и *развития* мира.

Однако Кант не довел этой своей тенденции до конца. Расширяя область естественнонаучного исследования, он сохраняет все же границы, дальше которых исследование, по его мысли, не вправе распространяться. Такой границей Кант считает вопрос о начале естественного развития мира. Даже естественная история неба доходит, по Канту, до предела, у которого физическое объяснение оказывается бессильным. Восходя от нынешнего состояния Вселенной до хаотического ее состояния в виде разреженной наподобие туманности материи, Кант разъясняет, что это хаотически разреженное вещество не должно быть отождествляемо с *первопричиной мира*. Такой первопричиной в точном смысле может быть, по Канту, только бог. Ни наличие самой материи, ни причина, в силу которой природа получила способность самостоятельно, по собственным естественным законам, развиваться из хаоса, не могут быть постигнуты из одних механических условий. Механические законы *закключаются* в материи, но *не вытекают* из нее, и причина мира есть не материя, а бог. Таким образом, дуализм бога и мира сохраняется у Канта, хотя и в несколько затухеванном виде. Акт творения отделяется им от процесса естественного развития, сверхъестественное вмешательство не отрицается, но только ограничивается; бог исключается из мира как его непосредственный строитель, но сохраняется в качестве верховной причины миропорядка.

Основная механическая ошибка Канта состояла в допущении того, что находившееся в сфере

притяжения Солнца газо-пылевое облако могло приобрести вращательное движение вокруг Солнца. Развитие науки показало несостоятельность такого предположения. И Лаплас, предложивший вскоре после Канта свою знаменитую космогоническую гипотезу (1796), так поражающую современников сочетанием изящной простоты с научной строгостью и законченностью, вынужден был взять за исходный пункт уже вращающееся облако материи.

Позже было доказано также, что не могло осуществиться и сгущение чрезвычайно разреженного вращающегося облака в отдельные комки-планеты, как это предполагал Кант, а затем — в несколько измененном виде, и Лаплас: вещество в таких условиях рассеялось бы в пространстве.

Гипотеза Канта (как и гипотеза Лапласа) противоречила и еще одной чрезвычайно важной, но замеченной лишь в начале XX в. закономерности: распределению в Солнечной системе момента количества движения (произведения массы на линейную скорость и радиус-вектор). В среднем в Солнечной системе на одну тонну вещества планет приходится момент количества движения в десятки тысяч раз больший, чем на ту же массу Солнца. Вопрос о моменте количества движения явился камнем преткновения не для одной космогонической гипотезы и в более позднее время (гипотезы Фая — 70-е годы XIX в., Ф. Мультона и Т. Чемберлена-Трубенс XIX—XX вв., Джинса — 1919 г.). Некоторое решение вопрос этот нашел в космогонической гипотезе математика и геофизика О. Ю. Шмидта, разработанной в советское время и наиболее полно с единой точки зрения объясняющей многие существенные особенности строения Солнечной системы.

Таковы наиболее важные недочеты космогонической гипотезы Канта.

Гипотеза Канта оказалась чрезвычайно ценной своим подходом к исследованию природы, выдвинутой в ней идеей развития. Научные ошибки Канта нельзя судить слишком строго: космогони-

ческая проблема оказалась неизмеримо более трудной и сложной, чем это представлялось во времена Канта. Для сколько-нибудь обоснованного решения заключенных в ней частных вопросов требуется не только глубокое развитие математических методов и механики, но и целого ряда других наук и прежде всего теоретической и экспериментальной физики, геологии, химии. Для разрешения космогонических вопросов требуются новые комплексные методы исследования, так как космогония Солнечной системы оказалась тесно связанной с историей развития, с одной стороны, самой Земли, а с другой — звезд нашей Галактики.

*

Глава III

Проблема метафизики

Диалектика как метод мышления, как путь философского знания, противостоит *метафизике*, абстрактному воззрению. Гегель первый усвоил понятию «метафизика» это новое — *методологическое* содержание, и ввел его в практику философской речи — как член указанного противопоставления.

Поводом к этому изменению прежнего смысла термина, тождественного старинной «онтологии» или «первой философии», была сознание полного крушения и даже гибели всех прежних систем метафизики: «То, что до этого периода времени именовалось метафизикой, — писал Гегель в предисловии к первому изданию «Науки логики», — истреблено, так сказать, с корнем и стеблем и исчезло из ряда наук»¹. Убежденный в том, что причиной краха старой метафизики была несостоятельность ее метода, способа воззрения, Гегель перенес значение термина с *предмета* философствования на его *метод*. Так создано противопоставление метафизики диалектике, противопоставление *методологическое*. Не следует только забывать, что вводя новое значение в этот термин, Гегель одновременно сохранил и его прежнее

¹ Г. В. Ф. Гегель. Наука логики, т. 1. М., 1970, стр. 75.

содержание, разумея под «метафизикой» и «истинно спекулятивную», т. е. собственную — диалектическую — систему. Это раздвоение смысла термина свободно у Гегеля от всякой путаницы, ибо, употребляя термин «метафизика» в методологическом содержании, Гегель обычно говорит о «прежней», «старой метафизике». Напротив, в тех случаях, когда этот термин сохраняет у него значение высшей философской науки о принципах бытия, Гегель употребляет выражение «спекулятивная философия». Терминологическое новшество Гегеля было использовано марксистской мыслью, прочно усвоившей методологическое противопоставление метафизики диалектике. В переписке с Энгельсом Лабриола возражал против изменения смысла термина «метафизика», боясь путаницы, связанной со старинным исконным его значением. Возражения Лабриолы не имели успеха, ибо новое значение термина успело уже прочно укорениться.

Однако до Гегеля термин «метафизика» не применялся еще для определения *метода* системы, ее духа или характера. Термином «метафизика» обозначался *комплекс познавательных задач*, иначе — не *способ* воззрения, но его *предмет*; поэтому слово «метафизика» употреблялось как равнозначное слову «онтология» и означало философскую науку о высших началах бытия и знания.

Такое предметно-онтологическое значение термина «метафизика» в известной мере сохранил и в философии Канта.

Кантианцы нового времени склонны были видеть в системе Канта классическое опровержение и разрушение всякой метафизики, т. е. всякого рационального и сверхопытного знания о последних основах вещей. Наиболее последовательным и упорным из этих интерпретаторов Канта был русский логик А. И. Введенский. В нескольких изданиях известного университетского курса логики, а также в других книгах и в ряде статей А. И. Введенский неутомимо до самой смерти пытался доказать, будто главная идея кантовского критицизма состояла в отказе от всякой

метафизики, в признании, что как наука метафизика невозможна.

Но взгляд А. И. Введенского явно не согласуется со всем контекстом критической системы Канта. Вопреки утверждениям А. И. Введенского, метафизика вовсе не была для Канта невозможной или мнимой, несуществующей наукой. Под метафизикой Кант разумел науку, предмет которой составляют «неизбежные проблемы самого чистого разума», т. е. «*бог, свобода и бессмертие*»²; «...наука, конечная цель которой — с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется *метафизикой*»³.

Я привел *определение* метафизики у Канта. Но возможна ли, с точки зрения Канта, такая наука? Как бы, по Канту, ни относиться к правомерности ее притязаний на звание науки, метафизика несомненно существует — прежде всего как стихийно возникающая и *неизбежная склонность* к исследованию проблем бога, свободы и бессмертия души. «...Этот *вид знания*, — говорит Кант, — надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека]»⁴.

Метафизика действительна *субъективно*, и притом — *необходимым образом*. «Если можно сказать, что та или иная наука действительна, по крайней мере в идее всех людей, коль скоро установлено, что задачи, к ней ведущие, предложены каждому природой человеческого разума и потому всегда неизбежны многие, хотя и ошибочные, попытки их [решения], — то должно также сказать, что и метафизика *субъективно* (и притом *необходимым образом*) действительна...»⁵ В самом факте стихийного и постоянного возникновения метафизики и метафизических задач

² *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964, стр. 109. Ср. т. 5, стр. 512.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 118.

⁵ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1. М., 1965, стр. 148, *примечание*.

кроется, по мысли Канта, какая-то не вполне нам ясная, но несомненная телеология. Метафизика — «любимое детище» «природной склонности нашего разума», и ее возникновение, «как и всякое другое в мире, следует приписывать не случаю, а первоначальному зародышу, мудро устроенному для великих целей».

Но метафизика, продолжает Кант развивать свою мысль, не простая естественная склонность; она заложена в нас крепче и глубже, чем любая другая склонность нашего разума; «Метафизика в своих основных чертах заложена в нас самой природой, может быть, больше, чем всякая другая наука, и ее нельзя рассматривать как произведение свободного выбора или как случайное расширение при развитии опыта...»⁶ Возникнув на базе естественной склонности, метафизика, едва ли не с первых дней своего существования, обнаружила стремление выйти за пределы одной лишь *склонности*, утверждает Кант. Начиная с античности и вплоть до нового времени, метафизика неизменно пыталась стать строгой философской наукой.

Эту школьную метафизику Кант подвергает самой суровой, самой беспощадной критике. Масштабом этой критики служит Канту понятие *аподиктической науки*. Так как основу метафизики составляют только всеобщие понятия (*allgemeine Einsichten*), то метафизика, по Канту, «не только в целом, но и во всех своих частях должна быть наукой, иначе она ничто»⁷. Как аподиктическая наука, метафизика должна быть знанием доказательным, всеобщим и необходимым. Она не может быть основана на одной лишь *вероятности* или же на суждениях так называемого *здравого смысла*. «Не может быть ничего нелепее, как основывать свои суждения в метафизике — философии из чистого разума — на правдоподо-

⁶ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 176—177.

⁷ Там же, стр. 196.

бии и предположениях»⁸. Знание, добываемое метафизикой, должно быть достоверно *аподиктически* и должно быть доказываемо как такое.

Крайне отрицательное отношение к *проблематическим* суждениям очень характерно для Канта. В специальном отступлении Кант разъясняет, что даже в *теории вероятностей* знание, доставляемое арифметикой, — *аподиктично*, а не всего лишь *вероятно*: «...Что касается *calculus probabiliuum* последней, то оно содержит не правдоподобные, а совершенно достоверные суждения о степени возможности тех или иных случаев при данных однородных условиях, каковые в сумме всех возможных случаев должны дать совершенно верный результат согласно правилу, хотя это правило и недостаточно определено для каждого отдельного случая»⁹.

Но, по Канту, школьная метафизика как нельзя более далека от идеала аподиктичности. Несмотря на то, что метафизика «старее и устойчивее всех других наук», она до сих пор «не сумела выступить на верный путь науки». Для нее «нужно еще найти мерило»¹⁰. «В метафизике есть какой-то наследственный порок, которого нельзя объяснить, а тем более устранить»¹¹. В ней приходится «бесчисленное множество раз возвращаться назад, так как оказывается, что [избранный прежде] путь не ведет туда, куда мы хотели»¹². В то время как у всех образованных народов всевозможные другие науки ревностно и успешно разрабатываются, метафизика обречена «топтаться на месте, не делая ни шага вперед»¹³. Она «до сих пор действовала только ощупью и, что хуже всего, оперировала одними только поня-

⁸ Там же, стр. 194

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, стр. 204.

¹¹ Там же, стр. 205.

¹² *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 86.*

¹³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 70.*

тиями»¹⁴. В конце концов после всей своей длительной истории метафизика «все еще находится там, где была во времена Аристотеля»¹⁵.

Хотя метафизика как естественная способность разума действительна, но сама по себе она обманчива, утверждает Кант. Поэтому «намерение заимствовать из нее основоположения и в применении их следовать хотя и естественной, но ложной видимости может породить не науку, а только пустое диалектическое искусство»¹⁶.

Но именно таким пустым диалектическим искусством и является, по убеждению Канта, вся существовавшая до сих пор метафизика. Даже самый яростный ее сторонник должен признать, что он «во всей метафизике не найдет ни одного основоположения, с которым он мог бы смело выступить»¹⁷. «Нельзя указать ни на одну книгу, как показывают, например, на [«Начала»] Евклида, и сказать: вот метафизика, здесь вы найдете важнейшую цель этой науки — познание высшей сущности и загробной жизни, доказанное из принципов чистого разума»¹⁸.

Недостоверность метафизических учений явствует уже из их противоречивости. Все метафизические системы — как современные, так и ранее выступавшие — находятся между собой в непрерывной борьбе и в неустрашимых взаимных противоречиях: «Постоянно одна метафизика противоречила другой или в самих утверждениях, или же в их доказательствах и тем самым сводила на нет свои притязания на прочный успех»¹⁹.

Настолько, по Канту, метафизика далека от согласия ее приверженцев между собой, что походит скорее всего на «арену, на которой ни один боец еще никогда не завоевал себе места и не мог

¹⁴ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 86.

¹⁵ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 193.

¹⁶ Там же, стр. 190.

¹⁷ Там же, стр. 205.

¹⁸ Там же, стр. 88.

¹⁹ Там же.

обеспечить себе своей победой прочное пристанище»²⁰.

Печальную картину представляет, согласно Канту, история философии, в которой всегда «метафизика всплывала вверх, как пена..., и как только эту пену вычерпывали и она исчезала, сейчас же показывалась на поверхности другая»²¹... В конечном итоге «мы можем и должны считать все сделанные до сих пор попытки *догматически* построить метафизику безуспешными»²²; «мы не можем признать, что метафизика как наука *действительно* существует»²³; вообще никакой метафизики еще не существует²⁴.

Исторические неудачи метафизики, логические противоречия систем, их крушения в корне подрывали авторитет метафизики в глазах ценителей истинно достоверного знания: «Неоспоримые и неизбежные при догматическом методе противоречия разума с самим собой» давно уже лишили влияния всякую прежнюю метафизику»²⁵. Метафизика не только оказалась несостоятельной — она наскучила, ею пресытились. Никакие попытки подновить ее внешнее обличье не в силах вернуть ей утраченную привлекательность и значение. «Оттачивать дефиниции, снабжать хромы доказательства новыми костылями, накладывать на метафизический кафтан новые заплатки или изменять его покрой,— это еще часто случается, но этого никто не требует. Метафизические утверждения всем наскучили»²⁶.

Повторяясь неоднократно, неудачи метафизики привели к ее полному *вырождению*. То, что еще —

²⁰ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 86.

²¹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 88.

²² *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 120.

²³ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 89.

²⁴ Там же, стр. 71.

²⁵ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 120.

²⁶ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 203.

по традиции — продолжают называть метафизикой, в сущности есть уже только ее тень: «Старый порядок университетских занятий еще сохраняет тень метафизики, какая-нибудь академия наук своими время от времени объявляемыми премиями еще побуждает к тому или другому опыту в ней, но к основательным наукам она уже не причисляется»²⁷.

Но метафизика породила не только разочарование в своей собственной основательности. Неудачи метафизики, думает Кант, подорвали вообще доверие к силе философской мысли. Крушение метафизики, с его точки зрения, породило *скептицизм*: «Скептицизм первоначально возник из метафизики и ее безнадзорной (*polizeilos*) диалектики»²⁸.

Такова кантовская критика метафизики. Можно было бы увеличить число иллюстраций, но и приведенный материал вполне охватывает все существенное. Энергия, с какою Кант критиковал метафизику, многочисленность его выпадов против метафизики, ирония в тоне самих нападок не раз создавали впечатление, будто Кант — принципиальный противник метафизики, а «Критика чистого разума» — опровержение всякой метафизики и ее научных притязаний. Я уже указывал, что в литературе о Канте имеется ряд работ, построенных на этой интерпретации мысли Канта.

Но как ни резка, как ни беспощадна критика метафизики у Канта, из нее ни в коем случае не следует, будто Кант действительно отвергал метафизику. Острые кантовской критики направлено не против метафизики *вообще*, не против *всякой* метафизики, но лишь против метафизики, *фактически* имевшей место: против *прежней, докантовской* метафизики.

Предшествующую метафизику Кант отвергает

²⁷ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 191.

²⁸ Там же, стр. 174.— Здесь Кант под диалектикой разумет лишь софистические противоречия.

не потому, что она — метафизика, а потому, что она — плохая метафизика. Ее коренной недостаток вовсе не в том, что она стремится при помощи понятий построить науку о боге, свободе и бессмертии, а в том, что к этой — по Канту вполне законной и даже неизбежной — задаче она приступает *догматически*. Недостатки метафизики, по мысли Канта, не в сущности ее, а в методе. Кантовская критика метафизики — критика «методологическая». Главное обвинение, которое Кант предъявляет метафизике, есть обвинение в догматизме. Состоит же этот догматизм, по его мнению, в том, что к своей задаче метафизика приступает без всякой критики, т. е. не установив предварительно тех условий, без которых метафизическое исследование не может стать действительной наукой.

В *догматизме* Кант видит единственную причину исторических неудач метафизики, а также источник всех противоречий, в которых запутывается разум, предпринявши метафизическое исследование. По Канту, «чисто естественное применение подобной способности нашего разума при отсутствии обуздывающей и ставящей его в рамки дисциплины, возможной лишь благодаря научной критике, запутывает нас в выходящие за пределы дозволенного отчасти лишь иллюзорные, а отчасти даже оспаривающие друг друга *диалектические* выводы...»²⁹

Но эти противоречия разума неоспоримы и неизбежны, согласно Канту, только при догматическом методе. Напротив, метафизика, с его точки зрения, вполне возможна, если только будут исследованы и указаны условия, при которых она из необузданной естественной склонности может превратиться в доказательную и аподиктическую науку. Скептицизм Канта по отношению к метафизике имеет характер не принципиальный, но лишь критический. Сам Кант неоднократно ставил на вид, что из его критики не следует делать никаких скептических выводов о возможности

²⁹ Там же, стр. 186.

самой метафизики. Борьба с догматизмом, предупредил он, «вовсе не благоприятствует» скептицизму, который быстро расправляется со всей метафизикой. Скорее наоборот, критика есть необходимое предварительное условие для содействия основательной метафизике как науке»³⁰.

Но Кант идет гораздо дальше простого признания возможности метафизики. Реформированная в духе критицизма, т. е. построенная на базе предварительного исследования состава, объема, границ и условий разумного знания, метафизика, по Канту, не только возможна: она — единственный и главнейший вопрос всей философии. Вопрос о том, возможна ли метафизика, сам Кант называет единственным критическим вопросом, «от ответа на который может зависеть наш образ действий в будущем»³¹.

Таким образом, вся критическая, или трансцендентальная, философия Канта, согласно признанию самого Канта, есть не что иное как критическая пропедевтика к метафизике и даже сама система критической метафизики. И если в «Пролегоменах» Кант о своей критике сдержанно говорит, что она есть лишь необходимое основание для этого введения в метафизику³², то в «Критике чистого разума» он называет свое главное произведение уже не только *введением* в метафизическую систему, но и очерком самой системы. «В этом исследовании,— писал Кант в предисловии к первому изданию,— я ... смею утверждать, что нет ни одной метафизической за-

³⁰ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 99.*

³¹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 89.*

³² Впрочем, в тех же «Пролегоменах» — в других местах — Кант рассматривает свою философию как *полный очерк метафизической системы*: «Можно сказать,— замечает он,— что вся трансцендентальная философия, необходимо предшествующая всякой метафизике, сама есть не что иное, как полное разрешение предложенного здесь вопроса, только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью» (*Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 94.*)

дачи, которая не была бы здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ»³³. И хотя, по разъяснению самого Канта, критика разума «есть трактат о методе, а не система самой науки», тем не менее «в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении»³⁴.

В «Критике чистого разума» в 3-й главе «Учения о методе» Кант набрасывает сжатый проспект содержания обновленной критической метафизики. Метафизика в тесном смысле слова есть «система чистого разума», т. е. «все (истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи»³⁵. Кант выразительно подчеркивает, что его определение метафизики включает в себе указание на специфичность и на происхождение метафизического знания. Называли метафизику «наукой о первых принципах человеческого знания», но это определение, говорит Кант, явно недостаточно и смутно, ибо в нем имеется в виду не специфичность, «не особый вид знания, а только степень его общности». Но «...одна лишь степень субординации (частного общему) не может определить границы науки...», они должны быть очерчены на основании совершенной разнородности и различия в происхождении знания³⁶.

От этих недостатков свободно, в глазах Канта, *критическое* определение метафизики. Во-первых, в нем указана *специфическая* природа метафизики как науки. Специфичность эта — *в особом типе априорности*, присущем метафизике и отличающем ее от других видов априорного знания, например, от математики. Она «содержит в себе все чистые принципы разума, построенные на одних лишь понятиях»³⁷. Источники метафизического

³³ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 76.

³⁴ Там же, стр. 91.

³⁵ Там же, стр. 686.

³⁶ Там же, стр. 687.

³⁷ Там же, стр. 686.

познания не могут быть эмпирическими. Не только его основные положения, но и его основные понятия «никогда не должны быть взяты из опыта, так как оно должно быть познанием не физическим, а... лежащим за пределами опыта»³⁸.

Метафизика, по Канту, есть, таким образом, познание а priori или из чистого рассудка и чистого разума. Как познание а priori, метафизика «оказывается в известной степени однородной с математикой», истины которой также имеют, как полагал Кант, априорное происхождение. И если бы существенная черта метафизики состояла только в ее априорности, то в этом, по словам Канта, она не имела бы еще ничего отличительного от чистой математики. Однако критика устанавливает «глубокую разнородность философского и математического познания»³⁹.

Математика «выводит свои знания не из понятий, а из конструирования их, т. е. из созерцания, которое может быть дано а priori соответственно понятиям». При этом конструктивный способ воззрения свойствен не только *геометрии*. «Даже действия алгебры с уравнениями, из которых она посредством редукции получает истину вместе с доказательством, представляют собой если не геометрическое, то все же конструирование с помощью символов, в котором понятия, в особенности понятия об отношении между величинами, выражены в созерцании знаками...»⁴⁰.

В то время как математике свойствен способ судить на основании конструирования понятий, для чистого философского знания, или метафизики, характерен способ познания из понятий. Философское познание принуждено «рассматривать общее всегда in abstracto (посредством понятий), тогда как математика может исследовать общее in concreto (в единичном созерцании) и

³⁸ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 79.

³⁹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 688.

⁴⁰ Там же, стр. 614.

тем не менее с помощью чистого представления а priori...»⁴¹

Во-вторых, в критическом определении метафизики указывается источник метафизических знаний. Источником этим является, согласно Канту, чистый разум. В отличие от других наук, имеющих дело с объектами,— метафизика имеет дело только с разумом.

Критическая метафизика делится на метафизику спекулятивного и практического применения чистого разума, или иначе — на метафизику природы и метафизику нравов⁴². Метафизика спекулятивного разума исследует все чистые принципы разума — конечно, из одних лишь понятий — в отношении теоретического знания всех вещей; метафизика практического разума содержит в себе «принципы, а priori определяющие и делающие необходимым все наше поведение»⁴³.

Метафизика спекулятивного разума, или метафизика природы, исследует на основании априорных понятий все, что существует. Она состоит из *трансцендентальной философии* и *физиологии чистого разума*. Объектом трансцендентальной философии служат «только сам рассудок и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще». При этом «объекты, которые были бы даны (ontologia), не принимаются в расчет». Объектом физиологии чистого разума служит *природа*, «т. е. совокупность *данных* предметов» — независимо от того, как они даны: чувствам или другому виду наглядных представлений⁴⁴.

Применение разума в физиологии чистого разума может быть *имманентным* или *трансцендентным*. Имманентная физиология рассматривает природу как совокупность всех *чувственных* предметов, следовательно так, как они даны. В ней

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, стр. 686.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же, стр. 688.

однако исследуются *только априорные* условия чувственности. Так как, по Канту, следует различать *два* вида чувства: внешнее (соответствующее ощущению) и внутреннее (соответствующее рефлексии), то имманентная физиология, согласно разъяснениям Канта, имеет только два объекта исследования: *телесную природу*, т. е. совокупность всех предметов внешних чувств, и *мыслящую природу*, т. е. бытие души. Физиология телесной природы есть *рациональная физика*, физиология мыслящей природы — *рациональная психология*. Рациональными эти дисциплины называются потому, что обе они исследуют априорные принципы познания: первая — принципы познания природы, вторая — души.

Трансцендентная физиология «имеет своим предметом или *внутреннюю*, или *внешнюю* связь, однако и в том и в другом случае выходящую за пределы всякого возможного опыта». Трансцендентная физиология, изучающая *внутреннюю* связь всей природы, есть *рациональная космология*. Трансцендентная физиология, изучающая *внешнюю* связь природы, т. е. связь всей природы с существом, стоящим выше природы, или богом, есть *рациональная теология*.

«Таким образом,— резюмирует Кант свой проспект,— вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтологии*, 2) *рациональной физиологии*, 3) *рациональной космологии*, 4) *рациональной теологии*»⁴⁵. Во второй части есть *два* отдела: рациональная физика и рациональная психология.

Такова кантовская программа метафизической реформы. Ставши критической, метафизика из отсталой, шаткой и недостоверной, избилующей неразрешимыми противоречиями и богатой одними неудачами лженауки становится, по Канту, действительной и полноправной наукой. «Критика относится к обычной школьной метафизике точно так, как *химия* к *алхимии* или *астрономия* к

⁴⁵ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 689.

прорицающей будущее *астрологии*»⁴⁶. Более того. Получив обоснование в критике разума, метафизика, по Канту, оказывается наукой *привилегированной*. Источник этой привилегированности в том, что метафизика имеет дело только с разумом. А так как, по Канту, разум, поскольку он содержит в себе принципы познания, представляет обособленное вполне самостоятельное единство, в котором ни один принцип не может быть принят в одном отношении, не будучи в то же время подвергнут исследованию во всех отношениях⁴⁷, — то отсюда следует, что метафизика, как наука чистого разума, может исследовать свой предмет — сферу разума — с полнотой, совершенно недоступной никакой другой науке, имеющей дело с другими объектами познания. «Метафизика, — говорит Кант, — имеет перед всеми возможными науками то преимущество, что она может быть завершена и приведена в неизменное состояние, так как ей не надо дальше изменяться и она не способна к какому-либо расширению посредством новых открытий»⁴⁸. Метафизика и только она одна, по Канту, «сможет овладеть всеми отраслями относящихся к ней знаний, стало быть, завершить свое дело и передать его потомству как капитал, не подлежащий дальнейшему увеличению»⁴⁹. Метафизика — «единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных, но объединенных усилиях достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовать со своими целями на *дидактический* манер без малейшего расширения содержания»⁵⁰.

⁴⁶ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 190—191

⁴⁷ См. *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 91.

⁴⁸ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 191.

⁴⁹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 91—92.

⁵⁰ Там же, стр. 80. Мысль, что метафизика преимущественно перед другими науками может достичь идеала

Исключительные преимущества критической метафизики сообщают ей в глазах Канта неотразимое обаяние. Такая метафизика, но Канту, «особенно привлекательна»⁵¹. Ошибки, заблуждения и поражения прежней метафизики для нее не страшны. Менее всего они могут воспрепятствовать ее успешному развитию: чтобы из опасения ложной метафизики дух человеческий бросил вовсе метафизические исследования — «это так же невероятно, как и то, чтобы мы когда-нибудь совсем перестали дышать из опасения вдыхать нечистый воздух»⁵². Так прочна и так важна метафизика, что она «сохранилась бы, если даже все остальные [науки] были бы повержены всеистребляющим варварством»⁵³. «В наш век, однако, вошло в моду выражать к ней полное презрение»⁵⁴. Люди, которые оценивают науку «не по ее природе, а только по ее случайным результатам»⁵⁵, склонны легкомысленно отрицать метафизику. Но как бы сурово и пренебрежительно

неизменяемого, т. е. абсолютно полного и абсолютно совершенного, знания, повторяется и в «Логике» Канта: «есть лишь немного наук, — читаем здесь, — достигших столь устойчивого состояния, что они более не изменяются. К таковым принадлежит логика, а также метафизика» (*И. Кант. Логика*, пер. И. К. Маркова, под ред. А. М. Щербины. Пг., 1915, стр. 12). Редактор русского перевода совершенно напрасно предполагает в примечании к этому месту, будто Кант по ошибке говорит здесь о метафизике, имея в виду вместо нее математику (см. там же). Приведенные мною цитаты из «Пролегомен» и «Критики чистого разума» не оставляют ни малейшего сомнения в том, что в данном контексте речь идет именно о метафизике. Кант не обмолвился и конъектура А. М. Щербины лишена всякого основания.

⁵¹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 4, ч. 1, стр. 191.

⁵² Там же, стр. 192.

⁵³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 3, стр. 86.

⁵⁴ Там же, стр. 74 Ср. еще: *И. Кант. Логика*, стр. 24, где читаем: «Теперь наблюдается род индифферентизма к этой науке и, кажется, считается за честь о метафизических исследованиях говорить презрительно, как о пустых умствованиях!»

⁵⁵ Там же, стр. 691.

ни относились они к ней, «они во всяком случае вернутся к ней, как к поссорившейся с ними возлюбленной»⁵⁶.

Говоря о метафизике, сухой, мало склонный к эмоциональному стилю, Кант изредка возвышается до истинного пафоса! «Метафизика,— говорит он,— есть также и завершение всей культуры человеческого разума»⁵⁷. «А все-таки,— восклицает Кант в «Логике», — метафизика и есть подлинная, истинная философия»⁵⁸. А в одном месте Кант даже признается, что, по воле судьбы, он влюблен в метафизику⁵⁹.

Так разрешается у Канта проблема метафизики. Мы убедились в том, что Кант сохраняет идею научной метафизики, переданную ему предыдущей философской традицией. В вопросе о метафизике философская оригинальность Канта — не в отрицании ее, но в новом, «критическом» способе ее обоснования. По словам Г. В. Плеханова, «в известном смысле можно считать Канта самым основательным, а потому и самым опасным метафизиком»⁶⁰. Кант, разъясняет Плеханов, «пытался пробить брешь в самом опыте. Он сделал из самой науки опору для метафизики. Он от невозможности всеобщего и необходимого опытного знания не умозаключил, подобно позитивной мысли нашего времени, к относительности нашего знания вообще, а к невозможности науки без априорных идей»⁶¹. В вопросе о метафизике философская мысль Канта двойственна и дуалистична, не меньше, чем в вопросах теории познания. Поэтому Плеханов, говоря о философии Канта, называл «Критику чистого разума» «антиметафизической» и в то же время подчеркивал, что учре-

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же, стр. 692.

⁵⁸ *И. Кант*. Логика, стр. 24.

⁵⁹ См. *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 2. М., 1964, стр. 348.

⁶⁰ *Г. В. Плеханов*. Сочинения, т. XVIII. М.—Л., 1925, стр. 327—328.

⁶¹ Там же, стр. 328.

длительные и законодательные функции кантовского суверенного разума «широко раскрыли двери позднейшей метафизике»⁶². По словам Плеханова, Кант, «благодаря двойственному (дуалистическому) характеру своей философии, был до известной степени виновником того небывалого расцвета метафизики и отвлеченной умозрительной философии, который начался при его жизни и продолжался после его смерти»⁶³.

Но почему такой половинчатой, такой двойственной оказалась предпринятая Кантом критика метафизики? Почему задуманная как критика и даже как опровержение старой метафизики философия Канта на деле превратилась в оплот, в апологию и даже в своеобразный апофеоз метафизики?

Совершенно очевидно, что вопрос этот не может быть разрешен простой ссылкой на присущий Канту дуализм мышления. Двойственность кантовской философии есть не последняя инстанция объяснения, но факт, который, как всякий факт, сам требует анализа. Объяснение кантовского дуализма не может лежать в сфере фактов индивидуальной психологии. Как всякое крупное идеологическое построение, философия Канта есть — в фактической истории своего происхождения и своего объективного влияния — явление общественного развития и, как такое, требует причинного исторического объяснения.

Основы такого объяснения давно уже даны марксистской критикой. В статье «Философская эволюция Маркса», которой, кстати заметим, редко пользуются историки кантовской философии, Плеханов превосходно разъяснил историческую обусловленность кантовской метафизики. По объяснению Плеханова, «философская критика Канта, как бы сильно она ни действовала на отдельные умы, в общем была бессильна в борьбе с метафизикой». Причина этого явления коренится не в недостаточности усилий самого Канта,

⁶² Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XVIII, стр. 328.

⁶³ Там же, стр. 327.

но в общественной обстановке современной Канту Германии. «Общественная атмосфера тогдашней Германии,— говорит Плеханов,— заключала в себе элемент возможности и необходимости развития метафизических систем». В сравнении с этими условиями критика метафизики, развитая Кантом, оказалась критикой недостаточной, всего лишь идеологической. «Жизненные причины,— заключает Плеханов,— оказались сильнее идеологической критики кенигсбергского философа»⁶⁴. Метафизичность кантовской философии есть идейное выражение тех специфических условий, которыми была ограничена *практическая* деятельность немецкой мелкой буржуазии XVIII в.

Кант жил и действовал в эпоху великой социальной революции буржуазии против феодализма. Но Кант жил в стране, которая плелась далеко в хвосте этого движения. В сравнении с Францией экономический уклад и социальный строй Германии второй половины XVIII в. представляются крайне отсталыми. С другой стороны, колоссальный размах Великой французской революции, огромный идеологический подъем, предшествовавший и сопутствовавший ее событиям, оказывали мощное влияние даже в тех странах, в которых, как, например, в современной Канту Германии, развитие буржуазного строя совершалось весьма медлительно и получило, по определению Маркса и Энгельса, данному ими в «Немецкой идеологии», «совершенно мелкобуржуазный характер»⁶⁵.

В «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса дана поистине блестящая характеристика экономического и социально-политического состояния Германии в эпоху Канта:

«...Со времени реформации немецкое развитие,— читаем здесь,— приняло совершенно мелкобуржуазный характер. Старое феодальное дворянство было большей частью уничтожено в крестьянских войнах; остались либо имперские мел-

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 182.

кие князьки, которые постепенно добыли себе некоторую независимость и подражали абсолютной монархии в крошечном и захолустном масштабе, либо мелкие помещики, которые, спустив свои последние крохи при маленьких дворах, жили затем на доходы от маленьких должностей в маленьких армиях и правительственных канцеляриях, — либо, наконец, захолустные юнкеры, образ жизни которых считал бы для себя постыдным самый скромный английский сквайр или французский *gentilhomme de province*. Земледелие велось способом, который не был ни парцелляцией, ни крупным производством и который, несмотря на сохранившуюся крепостную зависимость и барщину, никогда не мог побуждать крестьян к эмансипации, — как потому, что самый этот способ хозяйства не допускал образования активно-революционного класса, так и ввиду отсутствия соответствующей такому крестьянству революционной буржуазии»⁶⁶.

В соответствии с таким положением вещей немецкая буржуазия, весьма многочисленная количественно, как социальная сила оказывалась раздробленной и ничтожной. Маркс и Энгельс неоднократно и в резких выражениях отмечают характерное для немецкой буржуазии «отсутствие всяких интересов», «раздробленные мелочные интересы», «бессилие», «подавленность», «ничтожество» и т. д. «Раздробление интересов», по мысли Маркса и Энгельса, соответствовало раздроблению политических организаций — мелкие княжества и вольные города. «Откуда, — спрашивают они, — могла взяться *политическая* концентрация в стране, в которой отсутствовали все *экономические* условия этой концентрации?»⁶⁷

В силу отмеченных условий идеологическое развитие немецкой буржуазии должно было принять формы, глубоко отличные от тех форм, которые выработала революционная буржуазия Франции. Характерный для французской револю-

⁶⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 182—183.

⁶⁷ Там же, стр. 183.

ционной буржуазии фонд идей должен был испытать известные, порой глубокие модификации в зависимости от экономического, социально-политического и идеологического состояния каждой отдельной страны, в которой эти идеи получили известное распространение.

Отличие немецкого идеологического развития от французского идеологического развития состояло, во-первых, в том, что в Германии, говоря словами Маркса и Энгельса, *теоретическое выражение интересов буржуазии формально* оказалось отделенным от самих этих материальных интересов. В эпоху абсолютной монархии, которая, кстати говоря, проявилась здесь «в самой уродливой, полупатриархальной форме»⁶⁸ в силу разделения труда, государство приобрело неестественную независимость, сделалось как будто самостоятельной силой. В связи с укрепившимися иллюзиями о самостоятельной, независимой от материальных интересов природе государства возникает также иллюзорное идеологическое представление о независимости теоретиков от бюргеров — «кажущееся противоречие между формой, в которой эти теоретики выражают интересы бюргеров, и самими этими интересами»⁶⁹.

Маркс и Энгельс показали, что типичным выразителем этого иллюзорного представления идеологов немецкой буржуазии был именно Кант. «Характерную форму, которую принял в Германии... французский либерализм, мы находим опять-таки у Канта»⁷⁰. Во Франции буржуазный либерализм непосредственно опирался на «действительные классовые интересы». Напротив, ни Кант, «ни немецкие бюргеры, приукрашивающим выразителем интересов которых он был, не замечали, что в основе этих теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и *воля*, обусловленная и определенная материальными производственными отношениями; поэтому

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же, стр. 184.

Кант отделил это теоретическое выражение от выраженных в нем интересов, превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения «свободной воли», воли в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из нее таким образом чисто идеологические определения понятий и моральные постулаты»⁷¹.

Во-вторых, своеобразие немецкого буржуазного развития выразилось в самом *содержании* идеологических воззрений немецких бюргеров. Духовная эмансипация немецкой буржуазии протекала в крайне противоречивых формах, отражавших своеобразие экономического, социально-политического и культурного развития Германии. С одной стороны, слабое и даже ничтожное развитие общественно-политической жизни, подавленность практической активности, отделение и неестественная независимость той сферы деятельности, «которой в силу разделения труда досталось управление публичными интересами»⁷², т. е. государством, — создавали благоприятные условия для развития интенсивной и в известном смысле весьма радикальной *идеологической* деятельности. «При отсутствии политической и общественной жизни, — говорит Плеханов, — вся энергия творческой мысли передовой интеллигенции уходила в философию и литературу. Чем безотраднее была окружающая жизнь, тем отвлеченнее становилась оторванная от жизни мысль»⁷³. Но в этой отвлеченной идеологической области немецкая буржуазия могла идти гораздо дальше тех границ, которыми была скована ее практическая материальная деятельность. Невозможная на практике, в сфере материальной, революция осуществлялась в сфере идеологической. Немецкая теория, философия, литература становится немецкой теорией французской революции. В то время, как во Франции, по словам Плеханова, «одна рево-

⁷¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 184

⁷² Там же, стр. 183.

⁷³ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XVIII, стр. 327.

люция сменяла другую, потрясая и волнуя весь мир», в Германии в это время «происходила бескровная борьба философских систем: одна система заменяла другую,— Кант вытеснял Вольфа, Фихте вытеснял Канта, Гегель вытеснял Фихте, и эта борьба тоже страшно волновала мир — мир ученых и студентов философского факультета»⁷⁴. В этой философской борьбе идеологи немецкой буржуазии проявили редкую глубину, проницательность и даже смелость, революционное бесстрашие мысли. С этой точки зрения та борьба, которую Кант вел против метафизики, представляет явление несомненно революционного порядка. Наперекор господствовавшим представлениям, значительно опережая идеи современной ему действительности, которая, как показал Плеханов, «заключала в себе момент возможности и необходимости развития метафизических систем»⁷⁵, философская критика Канта наносит метафизике мощный, сокрушительный удар.

С другой стороны, будучи чисто идеологическим, революционное движение немецкой буржуазии не могло не отразить отсталости экономического и социально-политического развития Германии. Преодолеваемая в идеологических построениях, теориях и системах, немецкая действительность должна была дать себя почувствовать. Ее давление сказалось в *консерватизме* немецкого либерализма, в тяготении его к *компромиссу*, в сохранении связи с *традиционными* идеологическими представлениями. Радикальная и даже революционная по *форме*, немецкая буржуазная мысль оказалась половинчатой и нерешительной по *содержанию*. В философии эта двойственность проявилась в полной мере. Нападая на старую метафизику, критикуя *формы* ее обоснования, построения и изложения, философия Канта в то же время сохраняет *идею* метафизики — в ее старом, традиционном содержании, тесно связанном с религией, с идеологией протестантизма.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же.

Как и прежде, объектами метафизики остаются у Канта *бог, свобода и бессмертие* и притом — в чисто традиционном содержании: бог — как *безусловно* высшее, надприродное существо; свобода — как *безусловная* независимость субъекта моральной воли от эмпирически определенного порядка Вселенной; бессмертие — как *безусловная* неуничтожимость духовной субстанции. И эта ограниченность философского горизонта Канта не есть, конечно, только личный его порок или личная неудача. Метафизический характер философии Канта есть только выражение исторически детерминированной метафизичности немецкой общественной мысли второй половины XVIII в.

Справедливость сказанного особенно ясно выступает при сравнении идеологии немецкого либерализма с идеологией французской революционной буржуазии.

Французская буржуазия резко и решительно выступает против феодализма: равно светского и духовного. С середины XVIII в. она деятельно готовится к практическим боям, которые должны будут свалить *ancien régime* и на место сословной феодальной монархии поставить государство промышленников, купцов и финансистов. Французский буржуа равно ненавидит придворного дворянина, дворянина-помещика, дворянина-чиновника и духовного владыку. Особенно резко он восстает против привилегий крупного церковного землевладения. Церковь для него прежде всего — аграрная реакционная сила, тормозящая развитие буржуазных экономических сил. Еще накануне решительного штурма Бастилии французский буржуа — на страницах Энциклопедии, в салонах, в кружках, на театральных подмостках — штурмует предрассудки и догмы, которыми феодализм держит в повиновении умы и души. Он отвергает религию, едва скрывает свое глумление над ее догмами, во всяком случае — безусловно исключает эти догмы из инвентаря научной и философской мысли. Он отрицает бытие бога, растворяет свободу человеческой деятельности в общем детерминизме природных и антропологиче-

ческих условий и либо смело отказывается от ненужного ему личного бессмертия, либо сводит проблему бессмертия к специальному вопросу о границах одушевления. Вместе с тем он отказывается от метафизики. Он отвергает всякую философскую теологию, а для практических проблем оставляет материалистическую антропологию и психологию.

Другое дело — немецкий буржуа конца XVIII в. И в практике и в теории он далек от радикализма французской революционной буржуазии. В практике своей жизни он ощущает гнет бюрократической полицейской абсолютной монархии. Он смутно понимает ее хозяйственное бессилие и — гораздо отчетливее — моральный упадок высших сословий. Обветшавшей сословной морали придворного дворянства и чиновничества он противопоставляет — как равноправную и даже как высшую — тяжеловесную мораль мещанских добродетелей. В феодальном строе он критикует не основное его зло — несоответствие между правовыми отношениями и ушедшими далеко вперед техническими методами буржуазного производства, — но исключительно *вторичные*, производные признаки разложения и декаданса некогда мощного и неколебимого порядка. Критика немецких буржуа в первую голову направляется против *моральных* отношений и нравов привилегированных сословий. Моральная критика, моральная рефлексия — основная и предельная из всех возможных для него форм критики общественного строя, в котором он живет и которого упадок он смутно начинает чувствовать. Именно в аспекте морали немецкий буржуа фиксирует и обсуждает противоречия, которые неудержимо нагнетаются и развертываются во всех слоях и сферах феодального общества — на заказе его существования.

Интенсивное развитие моральной рефлексии нанесло существенный урон теологии. Радикальная моральная критика феодальных отношений требовала для своего осуществления известной автономии самой морали. Эту эмансипацию мо-

рали в значительной мере провел Кант. Основная мысль кантовской этики — *автономия* морального закона, его независимость от божественного законодательства. С огромным подъемом и пафосом истинного убеждения Кант в корне отрицает всякую возможность *гетерономного* обоснования морали, основания ее на произволе божественного установления. Однако, проводя решительную секуляризацию морали, немецкое буржуазное сознание далеко от полного и окончательного разрыва с традиционными метафизическими понятиями. Напротив. Эмансипируя мораль, теории немецкой буржуазии опираются в своей реформе на выработанные предыдущим немецким развитием формы протестантизма и метафизической философии. Выводя мораль из-под опеки религии, немецкие теоретики сохраняют старый пиетет к религии и метафизике. В этом пункте немецкое буржуазное развитие радикально отличается от развития французской буржуазии. Особенно ярко сказывалось это различие в области религии. Мы уже отметили резкую революционную позицию французских идеологов по отношению к теологии. В примечаниях к переводу брошюры Энгельса «Людвиг Фейербах» Плеханов превосходно проанализировал причины, которые толкали немецких идеологов на компромисс с религией.

По разъяснению Плеханова, резко отрицательное отношение к религии и к ее идеологическим памятникам, литературным произведениям, «подсказывалось французам той борьбой, которую вело тогда в их стране третье сословие против «привилегированных» вообще и против духовенства в частности». Напротив, «в протестантской Германии того же времени дело обстояло иначе. Во-первых, само духовенство играло в ней со времени реформации совсем не такую роль, какая принадлежала ему в католических странах»⁷⁶. Во-вторых, «третье сословие» Германии было еще очень далеко тогда от мысли о борьбе про-

⁷⁶ Г. В. Плеханов, Сочинения, т. VIII. М. [б.г.], стр.368.

тив «старого порядка». Эти обстоятельства наложили свою печать на всю историю немецкой литературы XVIII века. Между тем, как во Франции образованные представители третьего сословия пользовались каждым новым выводом, каждой новой гипотезой науки, как оружием в борьбе с представлениями и понятиями, выросшими на почве отживших общественных отношений, в Германии речь шла не столько о том, чтобы *истребить* старые предрассудки, сколько *согласить* их с новыми открытиями. Для революционно настроенных французских просветителей религия была плодом *невежества и обмана*. Для немецких сторонников просвещения, — даже для самых передовых из них, например, для Лессинга, — она была «*воспитанием человеческого рода*»⁷⁷.

Так осуществлялась связь между старой протестантской теологией и старой метафизической философией, с одной стороны, и новыми идеологическими запросами передового немецкого бюргерства конца XVIII в., — с другой. Именно здесь — источник консерватизма в кантовском решении проблемы метафизики.

Не следует умалять значение этого консерватизма. В философии Канта мы ни в коем случае не найдем ясного и недвусмысленного противопоставления диалектики метафизике, которое составляет исходный пункт и основу позднейших развитых диалектических систем. Поскольку Кант преодолевал метафизику, преодоление это совершалось у Канта *внутри* метафизической основы его философии. Кант, как мы видели, не отверг

⁷⁷ Там же. — Отмеченной выше незначительностью феодальных поместий, примитивностью способов земледелия, патриархальным характером отношений духовенство протестантской Германии мало походило на духовенство Франции. Немецкий буржуа скорее наблюдал *подавленность* духовенства политически бюрократическим строем абсолютизма, нежели его равносильность светским феодальным чинам и властителям. Пастора он видел скорее в роли *слуги* феодализма, нежели в роли его *привилегированного и полноправного представителя*.

старую метафизику, но сохранил ее — как конечную цель всей философии. Поэтому проникнуть в кантовскую диалектику можно не иначе, как через ворота его метафизики.

Но если нельзя закрывать глаза на консервативность последних целей кантовской философии, то не меньшей ошибкой было бы считать, будто понятие метафизики вышло из-под рук кантовской критики в том же виде, в каком оно принадлежало философскому обиходу «века Просвещения». В учении о метафизике Кант не просто возвращается к начальной точке уже пройденного пути. Понятие метафизики осложняется у Канта *новым* содержанием и притом настолько отличным от ее прежнего состава, что оно немедленно же стало источником чрезвычайно интересного, значительного по последствиям и богатого диалектикой дальнейшего развития.

Дело в том, что «критическое» обоснование со-общало метафизике Канта совсем особый характер. Превратив метафизику из догматической доктрины в философскую науку, основанную на гносеологии, Кант переместил центр тяжести всей философии из *системы* в *метод*. «Эта критика,— писал Кант о главном своем труде,— есть трактат о методе, а не система самой науки»⁷⁸. В соответствии с этим, основной по значению и наиболее обширной по объему частью системы Канта оказывается вовсе не доктринальное изложение самой метафизики, но весьма тщательное, дифференцированное в своих частях и громадное по объему *критическое введение*. В литературном наследии Канта наблюдается замечательная и далеко не случайная диспропорция между программой кантовской философии и между действительным ее выполнением. В то время как программа— не без торжественности — обещала полный очерк системы метафизики, в котором ни один вопрос не останется без разрешения,— в фактическом содержании системы метафизика заняла более

⁷⁸ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 91.

чем скромное место. Львиная доля энергии Канта ушла на разработку и изложение критической вводной части. Ей посвящены все три наиболее крупные по объему и наиболее богатые содержанием «Критики» Канта. Странное впечатление производит эта система, в которой основную часть составляет развитая в три капитальных трактата *пропедевтика*, а то, что должно было быть основным — метафизика как доктрина — сжимается до крайне скромных размеров, явно не соответствующих грандиозности и серьезности введения!

Объяснять эту диспропорцию только тем, что Кант состарился во время критических работ и попросту не успел развить полной системы метафизики, конечно, не приходится. Очевидно, в самом кантовском содержании понятия метафизики лежало какое-то внутреннее противоречие, которое парализовало метафизическую энергию Канта и отвращало его от подробного выполнения им же самим начертанного плана. Здесь мы должны раскрыть еще одну — важнейшую черту метафизики Канта, тесно связанную с самим существом кантовского критицизма.

Философия Канта оказалась критической не только формально, не только потому, что в ней *построению* метафизики предшествует *критика ее возможности*. Философия Канта оказалась критической в *самых результатах* кантовской метафизики. Ставши главной составной частью системы, критика глубоко деформировала содержание самой метафизики. Под рукой Канта метафизика стала учением *негативным*. Ибо основные положения кантовской философии сводятся к ряду чисто отрицательных и даже скептических учений. Эти положения — непознаваемость вещей в себе, невозможность интеллектуальной интуиции, неприложимость категорий к вещам в себе, невозможность чисто теоретической теологии, невозможность чисто теоретической демонстрации бытия души и ее природы и т. д. и т. д.

В *негативности* — выражение худосочности кантовской метафизики. Критическое обоснование оказалось роковым для метафизики. Сохраняя

формально идею метафизической науки, Кант — фактически — нанес ей удар, от которого ей уже трудно было оправиться. Он крайне сузил ее содержание. При помощи своей критики он отнял от метафизики громадное большинство ее тем и объектов. Парадоксальность философии Канта — в противоречии между субъективным стремлением Канта *реформировать* метафизику, возвысить ее до ранга аподиктической науки, и между объективными результатами этой работы. Идея критики уже сама по себе несла смерть метафизике. И когда Кант, закончив разработку критики, хотел приступить к положительному строительству, оказалось, что строить-то почти нечего! Оттого такими схематичными, пустыми и бессодержательными кажутся немногие страницы «Критики чистого разума», посвященные изложению проспекта метафизики. Не лучше обстоит дело и со специально метафизическими работами Канта. И если оценивать метафизику Канта не по той роли, какую она — согласно с намерениями самого Канта — должна была играть в составе системы Канта, но лишь по ее действительным результатам, то, пожалуй, понятным станет, каким образом могло сложиться одностороннее мнение А. И. Введенского, который считал, что Кант вовсе упразднил метафизику.

На этом мы закончим анализ метафизики Канта. Нас интересовало не столько ее содержание, сколько постановка проблемы. Мы установили противоречивость, двойственность кантовской концепции метафизики, а также отметили связь между этой двойственностью и противоречиями в бытии интеллектуальной верхушки немецкой буржуазии XVIII в. В содержании философии Канта мы отметили ряд учений, которые изнутри подрывали им же созданное, или, точнее, реформированное, понятие метафизики.

Нам предстоит теперь воспользоваться результатами нашего анализа для исследования *логики* Канта. Мы выяснили, что у Канта невозможно найти в развернутом виде антитезу метафизики и диалектики. Однако, опустошив когда-то пышные

угодья и владения метафизики, Кант тем самым создавал, правда, лишь отрицательные условия для проникновения диалектики в свою систему. Обессиленная критикой разума, ограниченная критической гносеологией, лишенная доступа к ряду важнейших вопросов и задач, на которые она некогда предъявляла притязания, метафизика Канта оказалась неспособной долго выдерживать напор диалектической мысли. В брешь, пробитую критицизмом, проникает *диалектика*. Одним из важнейших участков, в который она проникает, является *логика*. Анализ и критика понятий логики — естественный путь для поступательного движения диалектики. В соответствии с этим у Канта преодоление метафизической логики логикой диалектической оказалось возможным в первую очередь на почве самой же логики. Первая форма, в которой объективировался рост диалектической мысли, была намеченная Кантом антитеза «общей» (обычной) и «трансцендентальной» логики.

* * *

Глава IV

Трансцендентальный идеализм и трансцендентальный метод

I

Первая рецензия на вышедшую в 1781 г. «Критику чистого разума» Канта появилась 19 января 1782 г.— в третьей статье приложений к «Геттингенским ученым известиям» (Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen). Рецензия заканчивалась утверждением: «Это сочинение есть система высшего идеализма». Посредством слова «высшего» автор рецензии передал кантовский термин «трансцендентальный» идеализм.

Автором этим был Гарве. В «Ученых известиях» рецензия Гарве была напечатана с некоторыми сокращениями и даже переделками, которые сделал Фэдер. Кант заметил подмену термина («высший» идеализм вместо «трансцендентальный») и живо и резко на нее реагировал. «Уж никак не *высший*»,— пишет Кант в сноске к этому, процитированному им, месту из статьи Гарве.— Высокие башни, вокруг которых шумит ветер, и им подобные великие в метафизике мужи, вокруг которых обычно шумит молва, не для меня. Мое место — плодотворная *глубина* опыта, и многократно указанное мною слово *трансцендентальное*, значение которого рецензент вовсе не понял (столь поверхностно он на все смотрел), означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует,

но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом»¹.

Раздражение Канта по поводу рецензии Гарве было вызвано не только ее поверхностным характером, но главным образом существом ее содержания. Гарве отождествил в своем отзыве учение Канта с учением Беркли. Кант решительным образом опровергает это отождествление. Он противопоставляет свое — изложенное в «Критике чистого разума» — учение тому, что он называет «настоящим идеализмом». «Тезис всякого настоящего идеалиста, от элеатской школы до епископа Беркли, — пишет Кант, — содержится в следующей формуле: «Всякое познание из чувств и опыта есть одна лишь видимость, и истина только в идеях чистого рассудка и разума»». «Основоположение, — продолжает Кант, — всецело направляющее и определяющее мой идеализм, напротив, гласит: — «Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте»».

И Кант, сделав это сопоставление, восклицает: «Но ведь это прямая противоположность настоящему идеализму»².

Кант при этом вовсе не отрицал, что его учение есть *идеализм*, идеализм этот, признавался Кант, «проходит через все мое сочинение», но он «далеко не составляет душу системы»³. «Мой так называемый (собственно говоря, критический) идеализм, — пояснял Кант, — есть... идеализм совсем особого рода: он опровергает обычный идеализм...»⁴. «Подлинный» идеализм «всегда (как можно обнаружить уже у Платона) заключал от

¹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4 ч. 1. М., 1961, стр. 199, *примечание*.

² Там же, стр. 200.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 201.

наших априорных познаний (даже от геометрических) не к чувственному, а к другому (именно к интеллектуальному) созерцанию. Докантовским— «подлинным» идеалистам «в голову не приходило, что можно посредством чувств созерцать так же а priori». Напротив, «цель моего идеализма,— заявляет Кант,— состоит лишь в том, чтобы понять возможность нашего априорного познания предметов опыта,— задача, которая до сих пор не только не была разрешена, но даже не была и поставлена»⁵.

Особенно сильное негодование вызывает в Канте проведенное у Гарве сближение кантовской философии с идеализмом Беркли. Кант подчеркивает, что у Беркли опыт «не может иметь никаких критериев истины, так как в основу явлений опыта не положено им ничего априорного, а отсюда следовало, что они суть одна лишь видимость». «У нас же, напротив,— говорит Кант о своем идеализме,— пространство и время (в связи с чисторассудочными понятиями) предписывают а priori всякому возможному опыту его закон, который вместе с тем дает верный критерий для различения здесь истины и видимости»⁶.

Догматические утверждения метафизики всем наскучили: люди хотят, утверждает Кант, знать, возможна ли сама метафизика, как наука, хотят знать источники, из которых можно было бы вывести достоверность в ней, и знать верные критерии, чтобы отличать видимость чистого разума от истины. Идеализм, на который в книге Канта «наткнулся» рецензент и на котором он «повис», был принят Кантом в свое учение «лишь как единственное средство разрешить эту задачу»⁷.

Подлинная задача, от решения которой, по убеждению Канта, целиком зависит судьба метафизики и к которой всецело сводилась «Критика чистого разума» с примыкающими к ней «Проле-

⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 201, примечание.*

⁶ Там же, стр. 201.

⁷ Там же, стр. 203.

гоменами», состояла в решении вопроса «о возможности априорного синтетического познания»⁸.

Постановка этой задачи и найденный Кантом способ ее решения определяют идеализм Канта как особый вид идеализма, — вид, согласно самосознанию самого Канта, *беспрецедентный* в истории философии. Именно этот вид, или тип, идеализма Кант называет «трансцендентальным» и именно его Кант противопоставляет не только «догматическому» идеализму Беркли, неспособному указать «никаких критериев истины», не знающему в основе явлений опыта «ничего априорного», но также «догматическому» идеализму Платона, заключающему от наших априорных познаний не к чувственной, а к совершенно иной — «интеллектуальной» — интуиции. Решение Платона Кант также отвергает. Он отклоняет его вовсе не потому, что понятие интеллектуальной интуиции представляется ему само по себе невозможным или внутренне противоречивым. Совмещение интеллекта, рассудка с созерцанием, или с интуицией, само по себе взятое, не заключает в себе, по Канту, никакого противоречия. Интуитивно мыслящий ум, утверждает он, вообще говоря возможен, таким может быть, например, ум существа высшего сравнительно с человеческим. Однако человеку способность интеллектуальной интуиции совершенно не свойственна: «независимо от чувственности, — полагает Кант, — мы не можем иметь никаких созерцаний; следовательно, рассудок не есть способность созерцания»⁹.

А так как, помимо созерцания (или интуиции) существует лишь один способ познания, а именно — познание *через понятия*, то, следовательно, «познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное»¹⁰.

Итак, свой идеализм, в котором Кант видит

⁸ Там же.

⁹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964, стр. 166.

¹⁰ Там же, стр. 166.

совершенно особый тип идеализма, он определяет как идеализм, выдвигающий новый для философии вопрос — о возможности и о применении априорного познания. Но при этом Кант делает важное разъяснение. Не всякое априорное знание следует называть трансцендентальным. Трансцендентальным знанием следует называть «только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно а priori, а также (благодаря которому мы узнаем), как это возможно». Трансцендентальным может называться только знание о том, каким образом представления, не имеющие эмпирического происхождения, «тем не менее могут а priori относиться к предметам опыта»¹¹. Иными словами, Кант считает возможными понятия, которые относятся к предметам не как чистые или чувственные созерцания, а только как действия чистого мышления. Это — понятия, но они — не эмпирического, не чувственного происхождения. Так Кант намечает «идею науки о чистом рассудке и основанных на разуме знаниях, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно а priori»¹².

II

Кант по призванию своему был философ, и «метафизика», как во время Канта называлась умозрительная философия, или философское учение об истинно сущем, в течение всей его жизни и деятельности оставалась постоянным предметом его теоретической деятельности и его философской пытливости. И хотя Кант в своих зрелых работах — в «Критике чистого разума» и в «Прологеменах» — развил энергичную критику всей предшествовавшей ему метафизики, критика эта была критикой не ее *существа*, а только ее *метода*.

Под «метафизикой» Кант разумел науку, предмет которой составляют «неизбежные проблемы

¹¹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 158.

¹² Там же.

самого чистого разума», т. е. «*бог, свобода и бессмертие*». «Наука, конечная цель которой — с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется *метафизикой*»¹³.

Метафизика, по убеждению Канта, несомненно существует — как стихийно возникающая и неизбежная склонность человеческого разума к исследованию указанных Кантом проблем: бога, свободы и бессмертия. Этот вид знания, — говорит Кант, — надо рассматривать в известном смысле слова, как существующий: метафизика, существует если не как наука, то все же как естественная склонность. Метафизика действительна, как уже говорилось выше, *субъективно*, но при этом — *необходимым образом*. Метафизика есть любимое детище естественной способности нашего разума, и ее возникновение не случайно¹⁴.

Однако метафизика во все времена отнюдь не удовлетворялась ролью одной лишь склонности, но притязала быть достоверной философской наукой. Именно это притязание метафизики быть и слыть строгой наукой подверглось у Канта философской критике. Кант был не только великий *философ*, но и крупный *ученый* своего времени. Как ученый, он работал в области наук о природе, притом — наук математического и физического типа: космологии, физической географии. Его научное мировоззрение в вопросах естествознания сложилось под мощным влиянием «Математических начал натуральной философии» Ньютона. Опираясь на великий труд Ньютона, Кант разработал свою космогоническую гипотезу и работу о роли приливного трения в истории Земли.

Не удивительно поэтому, что масштабом для критики метафизики послужило Канту понятие строгой *аподиктической* науки. Понятие это сложилось у Канта под влиянием не только Ньютона, но и под влиянием рационализма Декарта и Лейбница. Так как основу метафизики составля-

¹³ Там же, стр. 109.

¹⁴ См. *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4. ч. 1, стр. 177.

ют только всеобщие понятия, то метафизика, по Канту, «...не только в целом, но и во всех своих частях должна быть наукой...»¹⁵. Как аподиктическая наука, метафизика должна быть знанием доказательным: всеобщим и необходимым. Она не может и не должна основываться на одной лишь *вероятности* или же на суждениях так называемого здравого смысла. Знание, добываемое и предлагаемое метафизикой, должно быть достоверно *аподиктически* и должно быть доказываемо как таковое.

Для Канта аподиктичность — норма, образец, идеал научного знания. К вероятностным, проблематическим знаниям и суждениям Кант относится пренебрежительно и даже отрицательно.

Это представление — о нормативном и непреложном для философии значении аподиктического — необходимого и всеобщего — знания Кант перенес в философию из математики и из теоретического естествознания. Во всех своих суждениях о знании Кант исходит из предпосылки об аподиктическом характере знания в этих науках. Математика, теоретическое естествознание не *возвещают* свои истины, они их доказывают. И доказывают они их не как истины только *вероятные*, лишь *относительно* достоверные, а как истины достоверные *безусловно*, как истины *необходимые* и *всеобщие*.

И только такими должны быть, по Канту, также истины метафизики. Или метафизика вовсе не есть наука, или же — если метафизика действительная наука, она должна обосновывать свои истины как необходимые и всеобщие истины — наподобие всех аподиктических наук, наподобие математики и теоретического естествознания.

Но из какого источника могут эти науки почерпнуть свои необходимые и всеобщие истины? — Таким источником не может быть, согласно учению Канта, *опыт*. Хотя Кант признает, что все наше знание начинается с опыта и что *по вре-*

¹⁵ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 196.

мени никакое знание *не предшествует* опыту, он все же считает допустимым, что эмпирическое знание имеет *сложный* состав и складывается не только из того, что мы воспринимаем в опыте посредством впечатлений, но также и из того, что наша собственная способность познания привносит от себя самой. Существует, по Канту, прямо-таки неотразимое соображение, которое несомненно доказывает нам, что в знании имеется сторона, *не зависящая* от опыта. Из опыта мы можем узнать и узнаем, что предмет обладает известными свойствами, но мы никогда не можем узнать из опыта, что он *не может быть иным*. Поэтому, если в составе научного знания нам встретится суждение, которое мыслится *с необходимостью*, то это суждение — не эмпирическое, а априорное, от опыта не зависящее. Это во-первых.

Во-вторых, опыт никогда не может сообщить своим суждениям и строгой *всеобщности*; он общает им — посредством индукции — только предполагаемую и относительную всеобщность, так что, в лучшем случае, приходится выражаться следующим образом: «насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится... так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение»¹⁶. Никакой опыт не доводит и не может довести знание до строгой аподиктичности и всеобщности. *Эмпирическая* всеобщность есть, по убеждению Канта, «лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев». Напротив, там, «где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию»¹⁷.

¹⁶ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 107.

¹⁷ Там же.

Таким образом в глазах Канта необходимость и строгая всеобщность — верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом.

III

Изложенные соображения Канта еще ни в какой мере не раскрывают своеобразие кантовской постановки проблемы философии. Утверждение, что опыт не может быть источником аподиктического — безусловно всеобщего и необходимого — знания не есть оригинальная мысль или открытие Канта. Тезис этот задолго до Канта был сформулирован или намечен рядом крупных философов XVII в. и притом не только рационалистов, как Декарт и Лейбниц, но и эмпириков, как Гоббс и Локк. Так, уже Гоббс в трактате «Человеческая природа» возражает против «ходячего представления», согласно которому разница между людьми в отношении мудрости кроется в познании знаков (Sign), приобретенном путем опыта. «...Это ходячее представление,— говорит Гоббс,— ошибочно, ибо такие знаки только предположительны... они бывают достоверны в большей или меньшей степени, но никогда не обладают несомненностью и очевидностью. Ибо, хотя человек до настоящего времени постоянно наблюдал, что день и ночь чередуются, он, однако, не может заключить отсюда, что они чередовались таким же образом всегда или будут чередоваться таким же образом во веки веков»¹⁸. Обобщая это заключение, Гоббс прямо утверждает: «Из опыта нельзя вывести никакого заключения, которое имело бы характер всеобщности»¹⁹.

Утверждение, будто опыт и основывающаяся на опыте эмпирическая индукция никогда не может сообщить знанию характер знания *безусловно* всеобщего и *безусловно* необходимого, вело к важным последствиям и выводам в теории познания и в теории науки. Утверждение это должно было

¹⁸ Томас Гоббс. Избранные произведения в двух томах, т. 1. М., 1964, стр. 456.

¹⁹ Там же.

быть согласовано с фактом, который представлялся большинству ученых и философов, начиная с XVII в., совершенно непреложным — с всеобщим и необходимым характером истин *математики* и истин *теоретического естествознания*. В чем следовало искать источник этих замечательных свойств математического и естественнонаучного знания, если источником их, согласно признанию Декарта, Гоббса, Локка, Лейбница, не могло быть обобщение, почерпнутое *из опыта*? Можно было принять точку зрения *скептицизма* — признать, что безусловно необходимое и безусловно всеобщее знание принципиально неосуществимо и недоступно человеку. Но как в таком случае быть с теми частями науки, которые, наперекор этому выводу, как будто свидетельствовали, что в их области всеобщее и необходимое знание, во-первых, существует, а во-вторых, получается вовсе не из опыта и не из эмпирической индукции?

Единственно возможным ответом на этот вопрос казалось признание, что источник точного знания не зависит от опыта, а коренится в самом уме, или рассудке, т. е. что знание — и в математике и в теоретическом естествознании — имеет характер *априорный*. При этом предшественники Канта — одинаково рационалисты и эмпирики — считали математическое знание знанием *чисто интеллектуальным*. Истины математики — думали они — не имеют происхождения *в чувственности*, а только в *уме*. Особенно ясно этот взгляд был развит Лейбницем — в его теории, утверждавшей *аналитический* характер математического знания. Согласно этой теории математическое суждение — аналитично. Его предикат (*P*) мыслится как *часть* его субъекта (*S*) и может быть, вообще говоря, извлечен, усмотрен из субъекта, как *часть* его содержания, т. е. получен посредством *логического анализа*. Критерием истинности математического (аналитического) суждения служит *закон противоречия*: всякая попытка *отрицать* содержание, мыслимое в его предикате, необходимо приводит к противоречию с тем, что мыслится в его субъекте.

Таким образом, аподиктическое значение математического знания Лейбниц связывал с его *априорным* характером, а самую априорность понимал в свете учения об *аналитической* природе математики, о ее чисто интеллектуальном источнике. Аналитическая теория математических суждений предполагает у Лейбница логическое отделение *рассудочного* знания от знания *чувственного*, понятий рассудка от созерцаний или интуиции чувственности, усмотрений ума от чувственных впечатлений. В то же время Лейбниц остерегается вырыть между интеллектом и чувственностью пропасть. Отделяя понятия рассудка от образов чувственности, он стремится, говоря словами Канта, «интеллектуализировать» эти образы, рассматривать их как смутные, еле брезжащие в глубине чувственности *понятия*.

Ко взгляду Лейбница на характер математического знания примкнул и Юм. Скептик в отношении *эмпирического* знания, Юм одновременно признает полную достоверность знания *математического*. Так же как и Лейбниц, Юм аподиктическую достоверность математики выводит из *аналитического* строения математических суждений. И для него критерием истинности математических положений, опорой их строго необходимого и всеобщего значения оказывается закон противоречия обычной логики.

Таковы были результаты исследования вопроса о достоверном — аподиктическом — знании в философии предшественников Канта. Они отвергли *эмпирическое* происхождение безусловно достоверного знания в математике. Источник его безусловной достоверности они нашли в *аналитическом* строении математического мышления. Тем самым они пришли к *априоризму* в объяснении математического знания.

Но этот априоризм касался только *рассудка* (интеллекта), а не чувственности. Ни Лейбниц, ни Юм не допускают априорных функций и априорных форм чувственности. Все, что в знании априорно, может быть найдено только в сфере *рассудка*. Чувственность — источник не априорно

полагаемых и не безусловно общих истин, а всего лишь удостоверяемых опытом *относительно* общих и *относительно* необходимых суждений.

IV

По отношению к этой теории учение Канта о знании представляло глубокое изменение понятия априоризма. Кант полностью согласен со своими предшественниками в том, что опыт не может стать источником аподиктического знания. Более того. Решительнее, чем эти предшественники, он утверждает, что безусловно всеобщий и безусловно необходимый характер достоверного знания может быть получен не из эмпирического, а только из априорного источника, коренится в функциях сознания. Но вместе с тем Кант решительно отклоняется от своих предшественников в учении о самих формах сознания, порождающих априорные знания.

Прежде всего Кант подвергает важной переработке учение *о структуре суждения* — аналитическую теорию суждения Лейбница. К выводу о недостаточности этой теории Кант пришел под влиянием Юма, но в развитии своей критики получил результаты, далеко отклоняющиеся и от точки зрения Юма.

Новым, оригинальным и чрезвычайно важным в теории Канта было понятие *синтеза*, а в учении о суждении — различение суждений *аналитических* и *синтетических*. Аналитическое суждение, в котором его предикат мыслится как *часть* содержания его субъекта ($S \rightarrow P$), есть, по Канту, только один из двух основных видов суждения. Познавательная ценность такого суждения — минимальная: оно, говоря точнее, — его предикат не дает нам знания, *нового* сравнительно с тем, которое содержится и мыслится в его субъекте. В суждении «Все тела протяженны» предикат — «протяженны» — не расширяет и не увеличивает знания, которое представляется заключенным в его субъекте — в понятии о «теле». В числе признаков, мыслимых в понятии тела, всегда имеется

также признак протяженности. Этот признак *не добавляется* к тому, что уже известно о теле: он только отчетливее *выделяется* из мысли или для мысли о теле. Аналитическое суждение — необходимо истинно и истинность его заключена в нем самом, не выводится из опыта, предполагается данной самим его содержанием и — в этом смысле — *априорно*. Однако ни его истинность, ни его априорность не дают нам никакого обогащения знания. В лучшем случае такое суждение может быть названо *поясняющим*, но никак не *расширяющим* знание.

И есть суждения совершенно другого типа. Это — суждения *синтетические*. В них предикат *не содержит* в себе признака, который уже мыслится в субъекте: «некоторые тела *тяжелы*». Понятие, или признак, тяжести не входит *необходимо* в содержание понятия тела: тело можно мыслить как тяжелое, но можно мыслить также и как невесомое, лишенное тяжести (во времена Канта таким считался невесомый эфир). Но именно поэтому присоединение признака «тяжести» к тем признакам, которые мыслятся в понятии тела, например, к признаку «протяженности», дает нам *знание новое* — сравнительно с тем, которым мы уже владеем, когда мыслим понятие «тела». Иначе говоря, синтетическое суждение *обогащает* знание о предмете.

К различению *синтетических* суждений Кант пришел под влиянием Юма. Но Кант существенно дополнил мысль Юма и, опираясь на эту переработку, по другому пути направил теорию познания. У Юма понятие о синтетических суждениях оставалось *эмпирическим*. На вопрос: «на чем основывается синтез признаков, мыслимый в синтетическом суждении», Юм отвечает: «только на опыте». Схема синтетического суждения Юма: $S+P$, где, S — субъект суждения, а P — его предикат. Так как основой синтеза в таком суждении может быть, по Юму, только опыт, то отсюда, с точки зрения Канта, сразу видно, что синтетическое, из опыта исходящее, суждение Юма никогда не может дать аподиктического знания, суж-

дения о *необходимой* связи между *S* и *P*, а также не может удостоверить *всеобщий* характер этой связи. Теория математики Юма признает аподиктический характер математики, но основывается при этом лишь на *аналитической* теории суждения, пригодной только для *поясняющих* суждений. Теория эмпирического синтеза в синтетических суждениях Юма объясняет *расширение* знания в суждениях эмпирических наук, но не может при этом объяснить аподиктический характер теоретического естествознания: она объясняет *только часть* суждений теоретического естествознания и притом часть наименее важную.

Существенное изменение и переработка теории синтетических суждений Юма состояла, во-первых, в том, что Кант, кроме *эмпирических* суждений Юма, ввел класс *априорных* синтетических суждений. Такие суждения, по Канту, существуют и в математике и в теоретическом естествознании. Они существуют в математике: в геометрии и в арифметике: «прямая — кратчайшее расстояние между двумя точками на плоскости»; « $7 + 5 = 12$ » и бесчисленные другие.

Докантовская теория математики рассматривала суждения этой науки как аналитические. Кант доказывает, что, по своему логическому строю, они — *синтетические*. Понятие «кратчайшей линии между двумя точками на плоскости» отнюдь не есть признак, составляющий *часть* понятия «прямой» и мыслимый в составе признаков этого понятия: это — признак *новый* — сравнительно с признаками, входящими в содержание понятия «прямой». Понятие «прямой» — качественное, оно говорит о *направлении* линии. Понятие «кратчайшего расстояния» — количественное. Из *качественного* понятия прямой не может быть выведен *количественный* признак *кратчайшего расстояния*. Признак расстояния может быть лишь *добавлен, синтезирован* с признаком, мыслимым в понятии «прямой». И точно так же понятие 12 не есть признак, уже мыслимый в понятии о сложении семи с пятью: $7 + 5$. Он *добавляется* как *новый* признак к тому, что мыслится в понятии субъекта,

Он не может быть извлечен *аналитически*, на основе одной лишь формальной логики, из понятия $7 + 5$. Суждение $7 + 5 = 12$ — суждение синтетическое.

Но если в геометрии и в арифметике основной фонд всех их суждений составляют суждения *синтетические*, иначе, такие, в которых связь субъекта с предикатом есть связь не аналитического (логического) следования, а связь синтеза ($S+P$), то возникает вопрос: в чем может состоять *основа* этого синтеза? Признать такой основой *опыт* Кант не мог, так как признание это, как он думал, немедленно лишит математическое знание неотъемлемо принадлежащего ему свойства *аподиктичности*. Оставалось признать, что основа синтеза предиката с субъектом в математических суждениях *от опыта не зависит*, т. е., что она — основа *априорная*.

Но этого мало. Кант не только утверждает синтетический характер суждений математики и не только утверждает априорный характер самого этого синтеза. Кант утверждает, кроме того, что в основе математических понятий лежат *чувственные созерцания*, или *чувственные интуиции*. Помыслить прямую линию это значит, по Канту, вообразить или провести прямую в *чувственном пространственном созерцании*, в *чувственной интуиции пространства*.

Однако эта интуиция, или пространственное созерцание, не может быть, согласно Канту созерцанием *эмпирическим*. Если бы положения математики основывались на *эмпирической интуиции*, то они опять-таки никогда не могли бы быть *стро-го, безусловно* необходимыми и всеобщими, а сама математика не была бы наукой аподиктической. Если бы в состав пространственного созерцания входила хотя бы малейшая примесь эмпирического содержания пространственных впечатлений, то все истины математики тотчас лишились бы своего безусловно необходимого и всеобщего значения. Чтобы они могли иметь — получить и сохранить — такое значение, необходимо, чтобы пространственное созерцание было априорным *не по*

своему содержанию, или по своей *материи*, а только по своей *форме*. В основе априорного синтеза математических суждений может лежать не чувственное созерцание, как таковое, а именно априорная *форма* чувственности. Именно она — и только она одна — обеспечивает суждениям геометрии их аподиктическое значение. Предпосылку кантовской теории математики образует учение о существовании априорных *форм* чувственности.

Но интуиция (здесь пространственное созерцание) не может быть, по Канту, и интуицией интеллектуальной. Правда, такой она не может быть только *для человека*. Человеческий интеллект, согласно Канту, ничего не созерцает, он только *мыслит* — посредством понятий. Наш интеллект «понятиен», *дискурсивен*, а не интуитивен. Интуитивным интеллектуальное созерцание может быть только у какого-то иного — сравнительно с человеком — существа.

Сказанное об априорной чувственной основе математики относится не только к геометрии, но и к *арифметике*. Разница лишь в том, что в основе синтеза, на который опираются суждения арифметики, лежит не априорная форма пространства, а априорная форма *времени*. Суждение арифметики, вроде $7 + 5 = 12$, необходимо предполагает операцию *счета*. Чтобы выполнить сложение, я должен пересчитать каких-то семь единиц и прибавить к ним еще пять единиц. Но операция счета, — думает Кант, — необходимо предполагает, как свое условие, *время*: счет осуществляется *во времени*. Однако и в таком случае время, о котором идет речь, не есть обычное *эмпирическое* время, и интуиция времени не есть интуиция *эмпирическая*. Если бы она была эмпирической, то и суждение арифметики не могло бы получить аподиктическое значение. Оно получает такое значение только потому, что чувственное созерцание времени, на которое опирается арифметика, есть не эмпирическое чувственное созерцание, а лишь его априорная *форма*.

V

Таково учение Канта об условиях достоверности математического знания. Гносеологическая основа этого учения сильно отличается от учений его предшественников. Кант вносит априоризм в теорию чувственности. Ни один из предшественников Канта не полагал, будто чувственное знание может быть знанием априорным. Ни одна из сенсуалистических теорий знания не покидала почвы эмпиризма. В то же время ни один из предшественников Канта не переносил априоризм на *формы* чувственного знания. Кант сделал и то и другое. Внутри чувственного знания он выделяет часть, которая оказывается, по его утверждению, априорной. В то же время он подчеркивает, что эта априорность есть априорность *одной только формы*, а не содержания.

Эти положения позволили Канту сблизить в известном смысле его теорию математики с учением о *чувственном* знании. В то время как философия, по Канту, держится только *общих понятий*, «математика ничего не может добиться посредством одних лишь понятий и тотчас спешит [перейти] к созерцанию, в котором она рассматривает понятие *in concreto*». Однако рассматривает она его «не эмпирически, а лишь в таком созерцании, которое она показывает а priori, т. е. которое она конструировала»²⁰. По разъяснению Канта, *конструировать* понятие — значит показать а priori соответствующее ему созерцание. «Для конструирования понятия требуется *не эмпирическое* созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть *единичный* объект, но тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления), должно выразить в представлении общезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие. Так, я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию, или при помощи

²⁰ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 601—602.*

одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том и в другом случае совершенно a priori, не заимствуя для этого образцов ни из какого опыта. Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действие по конструированию понятия, для которого многие определения, например величины сторон и углов, совершенно безразличны, и потому я отвлекаюсь от этих разных [определений], не изменяющих понятия треугольника»²¹.

Основополагающим для всей области философии Кант считал открытое им существование априорных синтетических суждений.

Если философия, или метафизика, способна стать достоверной аподиктической наукой, то она должна заключать в своем составе именно такие суждения — синтетические суждения a priori. Поэтому в общем виде истинная задача чистого разума заключается, по Канту, в следующем вопросе: **«как возможны априорные синтетические суждения?»**²².

До настоящего времени, так полагает Кант, метафизика оставалась в колеблющемся состоянии недоверности и противоречивости исключительно потому, что эта задача и, быть может, даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями никому не приходили в голову.

Правда, Юм открыл, что в суждениях о причинной связи положение о связи действия с причиной есть суждение синтетическое, но он пришел к убеждению, что такое суждение никогда не может быть априорным и что мыслимый в нем синтез предиката с субъектом черпается только из опыта и приобретает характер кажущейся необходимости только благодаря привычке.

²¹ Там же, стр. 600.

²² Там же, стр. 117.

В постановке сформулированного им самим вопроса Кант считает себя пионером среди всех метафизиков и утверждает, что разрешение поставленной им задачи заключает в себе вместе с тем разъяснение возможности чистого применения разума при обосновании и развитии *всех* наук, содержащих в себе априорное теоретическое знание о предметах.

Однако, смотря по *области* знания, исследование вопроса об априорных синтетических суждениях приобретает, согласно Канту, различное содержание. Что касается математики и естествознания, то относительно этих наук, собственно говоря, даже не приходится спрашивать, возможны ли в них синтетические суждения а priori: существование в них таких суждений несомненно. Так, рассмотренные выше примеры математических суждений в геометрии и арифметике не только синтетичны, но и априорны: они всеобщы и необходимы, а всеобщность и необходимость означает их априорность, независимость от опыта.

Но и естествознание (или теоретическая физика) заключает в себе априорные синтетические суждения. Она заключает их в себе как принципы. Таковы, например, суждения: «при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным» или: «при всякой передаче движения действие и противодействие всегда должны быть равны друг другу».

«В обоих этих суждениях, — поясняет Кант свою мысль, — очевидны не только необходимость, стало быть, априорное происхождение их, но и их синтетический характер. В самом деле, в понятии материи я не мыслю ее постоянности, а имею в виду только ее присутствие в пространстве через наполнение его. Следовательно, в приведенном суждении я действительно выхожу за пределы понятия материи, чтобы мысленно присоединить к нему а priori нечто такое, чего я *в нем* не мыслю. Таким образом, это суждение не аналитическое, а синтетическое и тем не менее оно мыслится а priori; точно так

же обстоит дело и с другими положениями чистого естествознания»²³.

Так обстоит дело, по мысли Канта, с философским объяснением математики и естествознания. О них нет необходимости спрашивать: *существуют ли* в них синтетические суждения а priori, а приходится лишь спрашивать, *как* такие суждения существуют. Трансцендентальная философия должна лишь выяснить гносеологические условия и гносеологические формы их возможности.

Совсем другое дело — философия, или — точнее — метафизика. В метафизике предстоит еще *впервые* решить вопрос, возможны ли в ней вообще синтетические суждения а priori.

Правда, *согласно своей цели*, метафизика также состоит из априорных синтетических положений, и даже можно сказать, что она состоит исключительно из априорных синтетических положений. Ибо задача метафизики «состоит вовсе не в том, чтобы только расчленять и тем самым аналитически разъяснять понятия о вещах, а priori составляемые нами; в ней мы стремимся а priori расширить наши знания и должны для этого пользоваться такими основоположениями, которые присоединяют к данному понятию нечто не содержащееся еще в нем; при этом мы с помощью априорных синтетических суждений заходим так далеко, что сам опыт не может следовать за нами, как, например, в положении *мир должен иметь начало*, и т. п.»²⁴.

Но хотя метафизика, по Канту, вся сплошь состоит из априорных синтетических суждений, суждения эти сами по себе еще не обосновывают аподиктического знания об ее предмете. Метафизика как достоверная наука до сих пор не существует. Выставляемые в ней различными метафизиками априорные синтетические суждения про-

²³ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 116.

²⁴ Там же, стр. 116—117.

тиворечат друг другу и не могут быть приведены ни к согласию, ни к единству. «Уже сами попытки создать такую науку были, без сомнения, первой причиной рано возникшего скептицизма...»²⁵.

Однако пораженный скептицизмом разум «действует сам против себя» в сущности «насильственно», и скептический образ мыслей «мог появиться только при полной потере надежды на достижение важнейших целей разума»²⁶. Такой противоестественный радикальный скептицизм Кант решительно отвергает.

Согласно Канту, потребность в ответе на вопросы, которые ставит перед собой метафизика, неискоренима и неустраима. Отсутствие — до настоящего времени — общепризнанной метафизики как прочно обоснованной и разработанной науки не может поэтому стать основанием для принципиального отказа от исследования ее возможности. Исследование это должно быть, по убеждению Канта, трансцендентальным исследованием способности разума, т. е. исследованием вопроса, могут ли быть *обоснованы* суждения метафизики как априорные синтетические и на каком именно основании опирается мыслимый в них априорный синтез.

Этот — трансцендентальный, — согласно терминологии Канта, вопрос должен быть поставлен в отношении *всех* видов знания: математического, естественнонаучного и философского. Правда, как было выше указано, относительно математики и естествознания, по Канту, уже наперед известно, что в этих науках синтетические априорные суждения существуют и что в них они вполне достоверны. Однако и в отношении этих наук без трансцендентального исследования остается совершенно невыясненным, *на что именно* в суждениях этих наук опирается априорный синтез.

Опорой этого синтеза может быть либо чувственность, либо *рассудок*, либо *разум*. Соответст-

²⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 88.*

²⁶ Там же.

венно вопрос о трансцендентальном основании априорного синтеза решается в трех разделах трансцендентальной философии: в трансцендентальной эстетике²⁷, в трансцендентальной *аналитике* и в трансцендентальной *диалектике*. Трансцендентальная аналитика и трансцендентальная диалектика вместе образуют два раздела трансцендентальной *логики*. Под нею Кант понимает, в отличие от *эстетики*, науки о формах *чувственности*, «науку о правилах рассудка вообще»²⁸.

Трансцендентальная логика «имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она а priori относится к предметам». Этим она отличается от обычной, или общей, логики (*allgemeine Logik*), которая рассматривает отношение этих законов без различия — «и к эмпирическим знаниям, и к основанным на чистом разуме знаниям»²⁹.

Трансцендентальная *аналитика*, как часть трансцендентальной логики, излагает начала чистого *рассудочного* знания и принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет. «Трансцендентальная аналитика есть вместе с тем логика истины»³⁰. Как таковая, трансцендентальная аналитика может и должна быть только правилом оценки *эмпирического* применения рассудка, т. е. его применения к области *опыта*.

Однако философам кажется очень заманчивым и соблазнительным пользоваться чистыми рассудочными знаниями и основоположениями даже тогда и там, когда и где они выходят за пределы

²⁷ В «Критике чистого разума» Кант, следуя Александру Баумгартену, называет «эстетикой» учение о *чувственном* знании. Только в «Критике способности суждения» термин «эстетика» начинает применяться у Канта в новом — уже современном значении. Об этом изменении термина см. В. Асмус. Немецкая эстетика XVIII века. М., 1963, стр. 55.

²⁸ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 155.

²⁹ Там же, стр. 159.

³⁰ Там же, стр. 162.

всякого возможного опыта. Но только опыт дает нам объекты, к которым возможно применить чистые рассудочные понятия. В приложении к таким объектам рассудок отваживается на большой риск: он пытается посредством пустых умствований применять формальные принципы чистого рассудка в качестве материала знания и таким образом «судить без различия о предметах, которые нам не даны и даже, может быть, никаким образом не могут быть даны»³¹.

В этом случае трансцендентальной аналитикой «злоупотребляют»: ее ошибочно считают орудием, или средством, всеобщего и неограниченного применения рассудка и «отваживаются с помощью одного лишь чистого рассудка синтетически судить, утверждать и выносить решения о предметах вообще»³².

Такой случай — ошибочного — применения чистого рассудка Кант называет «диалектическим». Соответственно этому *вторую* часть трансцендентальной логики, учение о трансцендентальной видимости, Кант называет «Трансцендентальной диалектикой»³³. Трансцендентальная диалектика есть не искусство догматически создавать диалектическую видимость, а есть «критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума». Своей целью трансцендентальная диалектика имеет «вскрыть ложный блеск беспочвенных притязаний» разума и «низвести его претензии на изобретение и расширение [знаний]» к простой оценке чистого рассудка и к предостережению его от софистического обмана. Понятая в этом смысле «трансцендентальная диалектика» и есть «критика диалектической видимости»³⁴.

К исследованиям трансцендентальной эстетики и трансцендентальной логики (аналитики и диалектики) Кант присоединяет трансцендентальное

³¹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 162.*

³² Там же, стр. 162—163.

³³ Там же, стр. 163.

³⁴ Там же.

учение *о методе*. Под ним Кант понимает «определение формальных условий для полной системы чистого разума»³⁵. Исследование этих условий дает трансцендентальной философии учение *о дисциплине* чистого разума и его *каноне*, т. е. о совокупности априорных принципов правильного применения познавательных способностей вообще, об его *архитектонике*, т. е. об искусстве построения системы, и, наконец, об его *истории*, для которой, впрочем, Кант указывает лишь место, которое остается в системе и которое еще должно быть заполнено в будущем.

VI

Последовательность, в какой Кант рассматривает трансцендентальные проблемы эстетики и логики, легко может породить и постоянно порождает представление, будто началом, источником и основой трансцендентальной философии Канта является гносеологическая характеристика *математического* мышления и тесно примыкающая к ней характеристика мышления *естественнонаучного*. Сам Кант подал к такому представлению слишком явные и соблазнительные поводы. Указанная Кантом трансцендентальная область, по-видимому, склоняла его мышление к исследованию не столько *субстанций* и *причин*, действующих в природе, сколько кроющихся в ее явлениях *математических отношений*. Исследование это подготавливало логику, которая уже не трактовала область чистых определений мышления как мир самостоятельных и для себя сущих субстанций, а скорее как систему полаганий, производимых деятельностью «Я». Именно в этом смысле прослеживает Эрнст Кассирер — во втором томе своего труда «Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit» возникновение трансцендентальной философии. Эта направленность труда Кассирера вызвала одобре-

³⁵ Там же, стр. 595.

иие Рихарда Кронера³⁶, оценившего исследование Кассирера как исчерпывающее в указанном отношении.

Однако тот же Кронер справедливо предостерегает от крайностей и даже от прямой превратности такой трактовки трансцендентализма. Ответственной за нее он считает *всю* марбургскую школу *в целом* и, в частности, Кассирера. Кронер указал, что несомненное историческое значение математического естествознания для философии Канта не должно вести к *чрезмерному* сближению мышления трансцендентальной логики с мышлением математическим и естественнонаучным³⁷. Кронер полагает, что мышление Канта, наподобие мышления Платона — не математическое, но «насквозь логико-диалектическое»³⁸. Хотя в некоторых высказываниях докритического периода Кант и утверждал, будто физика и метафизика — в методологическом отношении — покоятся на одном сходном основании, в высказываниях этих Кант имеет еще в виду ту «естественнонаучную метафизику — в стиле Лейбница и Вольфа, — которая впоследствии была им отвергнута»³⁹. Разыскание высших и наиболее чистых законов природы осуществляется, по Канту, не так, как в естествознании, отнюдь не по руководству метода, который разлагает опыт на математические элементы, затем дает в них отчет посредством утверждения количественных отношений этих элементов. Разыскание это состоит в анализе *самого познания*, которое расчленяется на *свои* элементы и которое понимается как *синтез*, или связь, этих элементов. И хотя верно, что математическое естествознание — так же, как и трансцендентальная философия, — уже не исследует более субстанций и причин, в обоих случаях более глубокие основания этого воздержания оказываются весьма различными. Наука Га-

³⁶ R. Kroner. Von Kant bis Hegel. Bd. I. Tübingen, 1921, S. 49.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же, стр. 50.

³⁹ Там же.

лилея просто отказывалась от задач, которые ставили перед собой Платон в своей Диалектике и Аристотель — в Метафизике. Напротив, трансцендентальная философия Канта признает эти задачи, но разрешает их в *новом* духе: она ставит категории и идеи в отношении к познающему «Я» и понимает их как формы познания этого «Я». Формы трансцендентального мышления у Канта одновременно и *надсубъективны* и коренятся *именно* в *субъекте*, имеют свое происхождение только в «Я». Они надсубъективны — по своему всеобщему и необходимому значению для субъекта. В этом — их сродство с мышлением математики и математического естествознания. И в то же время само происхождение этой надсубъективности ведет — как к последней глубине — к источнику их в формах деятельности «Я».

Это восхождение к трансцендентальному «Я» начинается у Канта уже в «трансцендентальной эстетике». Уже здесь Кант ставит вопрос о том, на чем основывается синтез предиката и субъекта в суждениях математики. Докантовская философия рационализировала математические суждения. Она видела в них положения *рассудочного* мышления и полагала, будто принадлежность их к сфере рассудка *сполна* объясняет — на основе логического *анализа* — их логический характер и их логическое значение. Она вовсе не задавалась вопросом о роли чувственности, чувственного созерцания в конструировании математического знания.

Кант заново ставит вопрос о функции чувственности в математическом знании. Так как понятие рассудка может объяснить только то, что *аналитически* заключается в его содержании, то связь, или синтез, двух нетождественных по содержанию понятий математики может быть усмотрена не рассудком — посредством логического анализа, а только *чувственностью* — в чувственном *созерцании*, или в чувственной *интуиции*. Для геометрии это — созерцание (интуиция) *пространства*, для арифметики — созерцание *времени*. И в том и в другом случае — это не *содер-*

жание созерцания, но только его *форма*. Если бы содержание *созерцания* было источником или основой синтеза в математическом суждении, то самый синтез оставался бы только *эмпирическим*, был бы лишен характера необходимости и всеобщности. Это был бы синтез Юма с неизбежным для Юма скептицизмом в теории познания и теории науки.

В трансцендентальной эстетике Кант прежде всего *изолирует* чувственность. Он отвлекает в знании все, что мыслит рассудок посредством своих понятий, чтобы не оставалось ничего, кроме *эмпирического* созерцания. Затем он отделяет и от эмпирического созерцания все, что принадлежит к *ощущению* — так чтобы осталось только *чистое* созерцание и одна лишь *форма* явлений — единственное, что может быть дано чувственностью а priori. В результате оказывается, что существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно, *пространство* и *время*.

Внешнее созерцание пространства должно находиться в нас а priori, т. е. *до* всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим созерцанием. Это возможно, по Канту, лишь в том случае, если оно находится *только* в *субъекте* — как *формальное* его свойство подвергаться воздействию объектов и таким образом получать непосредственное представление о них, т. е. созерцание.

Рожденное из гносеологического корня — из вопроса о гносеологических основаниях математического знания и логического синтеза понятий, осуществляющегося в математическом суждении, — учение Канта о пространстве есть учение философского *идеализма*. Идеализм этот — субъективный, несмотря на все то, что Кант говорит о всеобщем и необходимом характере математических суждений. Для Канта эта всеобщность и необходимость — доказательство *объективности* математического знания. Но сама эта «объективность» в философском отношении знаменует философский субъективный идеализм. Ибо, по Кан-

ту, «пространство вовсе не представляет свойства каких-либо вещей в себе... не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось бы даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания»⁴⁰. Идеализм воззрения Канта имеет явно антропоцентрическое, или антропологическое, значение. «Только с точки зрения человека,— утверждает Кант,— можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание..., то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат можно приписывать вещам лишь в том случае, если они нам являются, т. е. если они предметы чувственности». «Постоянная форма этой восприимчивости, называемая нами чувственностью, есть необходимое условие всех отношений, в которых предметы созерцаются как находящиеся вне нас; эта форма, если отвлечься от этих предметов, есть чистое созерцание, называемое пространством». При этом «частные условия чувственности мы можем сделать лишь условием возможности явлений вещей, но не условием возможности самих вещей»⁴¹.

Поэтому, заключает Кант, хотя мы «имеем полное право сказать, что пространство охватывает все вещи, которые являются нам внешне, но мы не можем утверждать, что оно охватывает все вещи сами по себе независимо от того, созерцаются ли они или нет, а также независимо от того, каким субъектом они созерцаются»⁴².

Таким образом, уже в «Трансцендентальной эстетике» всплывают *основные* положения трансцендентального идеализма Канта — различение явлений и вещей в себе, положение о доступности априорному познанию явлений и о недоступности познанию вещей в себе. Общей их основой

⁴⁰ Иммануил Кант, Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 132—133.

⁴¹ Там же, стр. 133,

⁴² Там же, стр. 133—134.

оказывается тезис *субъективного* идеализма — отнесение аподиктического — необходимого и всеобщего — познания к деятельности трансцендентального субъекта, или «Я». Завершая — в параграфе 3 первой главы — трансцендентальное истолкование понятия *пространства*, Кант пишет: «Трансцендентальное понятие явлений в пространстве есть критическое напоминание о том, что вообще ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь в себе и что пространство не есть форма вещей, свойственная им самим по себе, а что предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство...» Но это значит, что «истинный коррелят их, т. е. вещь в себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познана...»⁴³

Аналогичным методом Кант исследует понятие *времени*. И в отношении времени доказывается его трансцендентальная идеальность. «Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение». Если бы оно существовало само по себе, то оно было бы «чем-то таким, что могло бы быть действительным даже без действительного предмета». Если бы оно оставалось даже по отвлечении «от всех субъективных условий созерцания вещей», т. е. определением или порядком, присущим самим вещам, «оно не могло бы предшествовать предметам как их условие, не могло бы познаваться а priori и быть созерцаемым а priori посредством синтетических положений»⁴⁴.

Трансцендентальное исследование показывает, что оба эти предположения ошибочны. «Априорное знание и созерцание вполне возможны». Они возможны, так как «время есть не что иное, как субъективное условие, при котором единственно

⁴³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 135.*

⁴⁴ Там же, стр. 137.

имеют место в нас созерцания»⁴⁵. В отношении *времени* — так же, как и в отношении *пространства*, — Кант пытается, несмотря на явную противоречивость этой попытки, соединить в понятии о времени характеристику его как одновременно и субъективного и объективного условия знания. *Время субъективно*. Оно «есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, то есть поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто». И в то же время оно *объективно*. «Если мы скажем, что все вещи как явления (как предметы чувственного созерцания) находятся во времени, то это основоположение обладает объективной истинностью и априорной всеобщностью»⁴⁶.

Но как возможно такое противоречие в философской характеристике времени? Кант не скрывает и не замалчивает его, но предлагает его объяснение в свете своего трансцендентализма. Разъяснение Канта состоит в предложении отличать *эмпирическую реальность* времени от его *трансцендентальной идеальности*. *Эмпирически* время реально. Это значит, что оно сохраняет свою объективную значимость для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. Наше созерцание — всегда есть чувственное созерцание. Поэтому в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени.

В то же время невозможно никакое притязание философии на утверждение, будто реальность времени — абсолютная. Если бы она была такова, то время «было бы абсолютно присуще вещам как условие или свойство их даже независимо от формы нашего чувственного созерцания». Но «такие свойства, присущие вещам в себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств». Только в этом, следовательно, — разъясняет Кант, — «состоит *трансцендентальная*

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же, стр. 139.

идеальность времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство»⁴⁷.

Время в самом деле есть нечто действительное, продолжает Кант развивать свою мысль, но оно действительно только как действительная форма *внутреннего созерцания*. Следовательно, время «следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект»⁴⁸. Оно есть не что иное как форма нашего внутреннего созерцания и присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает.

Трансцендентальное значение пространства и времени, в свете кантовского учения, очевидно: они представляют два источника познания, из которых можно а priori почерпнуть различные синтетические знания. Пространство и время, вместе взятые, суть чистые формы всякого чувственного созерцания, и именно благодаря этому, утверждает Кант, возможны априорные синтетические положения. Но именно потому, что пространство и время — лишь условия чувственности, они могут касаться предметов, лишь поскольку предметы рассматриваются как явления, а не раскрывают природы «вещей в себе». Так как только явления образуют сферу приложения форм пространства и времени, то за пределами явлений невозможно объективное применение этих понятий.

Учение это полностью обеспечивает, согласно Канту, достоверность опытного знания: мы уверены в опытном знании совершенно одинаково — независимо от того, присущи ли формы пространства и времени вещам самим по себе или только нашему чувственному созерцанию этих вещей.

⁴⁷ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 139—140.

⁴⁸ Там же, стр. 140.

Каковы предметы в себе и обособленно от этой восприимчивости нашей чувственности, нам совершенно неизвестно.

Результат трансцендентального исследования понятий пространства и времени дает Канту возможность резко противопоставить свою точку зрения в вопросе о природе и происхождении наших знаний рационализму Лейбница и Вольфа. Эти философы признали различие между чувственностью и интеллектуальным знанием «только *логическим* различием. На самом деле,— учит Кант,— это различие трансцендентально и касается не просто формы отчетливости или неотчетливости, а *происхождения и содержания* знаний»⁴⁹. Все дело в том, что «с помощью чувственности мы не то что неясно познаем свойства вещей в себе, а вообще не познаем их». Поэтому «как только мы устраним наши субъективные свойства, окажется, что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления»⁵⁰.

Обычно вопрос об отношении *представления к предмету* как «к вещи в себе» понимается и ставится только *эмпирически*, или *физически*. Так, говорят, что радуга — только «явление», которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь — «вещь в себе». Кант признает, что это «совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи в себе лишь физически...» Но если мы возьмем этот *физический* (или эмпирический) факт вообще и спросим, «показывает ли он предмет сам по себе..., то этот вопрос об отношении представления к предмету трансцендентален; при этом не только капли оказываются лишь явлениями, но и сама круглая форма их и даже пространство, в котором они падают, суть сами по себе ничто, а лишь модификация

⁴⁹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 145. Курсив мой.— В. А.*

⁵⁰ Там же, стр. 145—146.

или основы нашего чувственного созерцания; трансцендентальный же объект остается нам неизвестным»⁵¹.

VII

Трансцендентальное исследование форм чувственности имело итогом предложенное Кантом объяснение априорного характера математического знания. Априоризм математики Кант тесно связал с идеалистическим истолкованием пространства и времени. Но идеалистическая — трансцендентально-идеалистическая — теория математики — вовсе не единственная задача «Трансцендентальной эстетики». Это — только ее *ближайшая* задача, быть может, даже не *задача*, а результат. Философская «нагрузка» учения об идеальности пространства и времени далеко выходит за пределы одного лишь исследования основы синтезов в математических науках — геометрии и арифметике — в априорных созерцаниях чувственности. Свое философское и «метафизическое» (в смысле XVIII в.) значение кантовская теория пространства — и особенно *времени* — приобретает в «Трансцендентальной логике», в «Трансцендентальной диалектике», а также в «практической» философии Канта — в его *этике*. Это значение «прикрыто» в «Трансцендентальной логике» (прежде всего в «аналитике») тем, что в этом разделе «Критики» результатом исследования, точнее — одним из его результатов — оказывается теория естественнонаучного познания, т. е. логика *рассудочного* познания, направленного на объекты *природы*.

Теория эта и логика эта действительно были совершенно необходимы Канту. Чтобы судить, чем может быть априорное аподиктическое знание в метафизике (и может ли вообще оно быть в метафизике), необходимо было исследовать, каким оно бывает или оказывается в естествознании.

Но тщательность и подробность, с какими Кант исследовал — в «Трансцендентальной аналити-

⁵¹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 146—147.

ке» — гносеологические основы естествознания, выдвигая результаты этого исследования на первый план, несколько стушевывала их принципиальное значение для метафизики, или философии Канта, взятой в целом и понятой в ее главной задаче. *Раздельная* трактовка вопросов в «Эстетике», «Аналитике» и «Диалектике» внушала читателю «Критики чистого разума» тенденцию к раздельному усвоению также и *результатов* такой трактовки — несмотря на все разъяснения и оговорки, посредством которых сам Кант хотел предупредить такой результат и сохранить в поле зрения читателя идею строгого философского единства своего сочинения. Читатель, вникающий вместе с Кантом в гносеологические аргументы, посредством которых Кант доказывал трансцендентальную идеальность пространства и времени, а также ее значение для обоснования аподиктической природы математики, еще не подзревает, какое применение получит это воззрение в дальнейшем для кантовского решения трансцендентальных проблем метафизики. «Эстетика» рассматривается Кантом *отдельно* от «Аналитики» и «независимо» от нее. Для кантовского понимания связи между ними весьма важно учесть место — в начале «Трансцендентальной логики», — где Кант рассматривает отношение *чувственности* к *рассудку*. «Наша природа такова, — утверждает Кант, — что *созерцания* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей, — поясняет Кант, — нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т. е. присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (*verständlich zu machen*) (т. е. подводить их под понятия). Эти две способности не могут вы-

полнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание»⁵².

Таково принципиальное воззрение Канта на соотношение чувственности и рассудка. Однако, сделав это важнейшее заявление, Кант предупреждает, что в дальнейшем он будет все же рассматривать гносеологические функции чувственности (эстетика) и рассудка (логика) как если бы они были разделены. Их единство в субъекте познания «не дает нам права смешивать долю участия каждого из них: есть все основания (Кант не говорит, какие.—В. А.) тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, т. е. науку о правилах чувственности вообще, от логики, т. е. науки о правилах рассудка вообще»⁵³.

Поэтому, приступая к гносеологическому исследованию знания, Кант заранее предвидит, что «возможны понятия, а priori относящиеся к предметам не как чистые или чувственные созерцания, а только как действия чистого мышления, стало быть, понятия». Так Кант «уже заранее», как он сам выражается, устанавливает «идею науки о чистом рассудке и основанных на разуме знаниях, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно а priori»⁵⁴.

Уже в «Трансцендентальной эстетике», исследующей априорные формы *чувственности*, Кант доказывал, будто, кроме *эмпирических* наглядных представлений (интуиций), существуют еще и *чистые* наглядные представления, или *чистые* интуиции. Это — *пространство* и *время*, «две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания»⁵⁵. В отделе «Трансцендентальной логики» Кант распространяет это учение и на *мышление*. Говоря с том, что «обычная ло-

⁵² *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 155.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же, стр. 158.

⁵⁵ Там же, стр. 129.

гика» отвлекается от всякого содержания познания, рассматривает только форму мышления, и установив вместе с тем, что существуют и чистые и эмпирические созерцания, Кант считает, что надо ожидать, что и мыслить предметы можно различно — чисто или эмпирически. «В таком случае, — продолжает он, — должна существовать логика, отвлекающаяся *не от всякого содержания познания*»⁵⁶. Эта наука должна называться трансцендентальной логикой.

В соответствии со своей задачей трансцендентальная логика существенно отличается от *обычной*, или общей, логики (*allgemeine Logik*). Различие это в первую очередь касается происхождения знания. Обычная логика исследует законы и формы рассудка *независимо* от того, относятся ли они к эмпирическим знаниям или к чистым знаниям разума. Напротив, трансцендентальная логика «должна... исключать все знания с эмпирическим содержанием»⁵⁷. Обычная логика вовсе не занимается *происхождением* познания и «рассматривает все представления — все равно, даны ли они первоначально а priori в нас самих или только эмпирически»⁵⁸. Логика трансцендентальная «должна... также исследовать происхождение наших знаний о предметах, если только оно не может быть приписано предметам»⁵⁹. «Итак, мы проследим, — говорит Кант, — чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков, в которых они предуготовлены...»⁶⁰.

Идея генетической дедукции априорного знания, которую Кант кладет в основу своей трансцендентальной логики, была важным шагом в развитии логической науки: объектом познания, вместо одной лишь формы мышления, становился момент *предметности* в мышлении и познании. И хотя вопрос у Канта шел о возможности

⁵⁶ Там же, стр. 157. Курсив мой.— В. А.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же, стр. 158.

⁵⁹ Там же, стр. 157—158.

⁶⁰ Там же, стр. 165.

априорного познания, но он ставился как вопрос не об априорном познании вообще, а о познании именно *предметном*. Кант спрашивает: как возможно априорное познание *предметности*, каковы условия априорной мыслимости *предметов*. Обычная логика оставляла в полном пренебрежении вопрос о различии знаний по их происхождению. Напротив, логика трансцендентальная не только рассматривала этот вопрос как фундаментальный, но еще обещалась расследовать генезис знания — вплоть до самых первоначальных его зародышей.

Вводя эту идею или задачу в философию, Кант в известном смысле преодолевал самого себя. В докритических работах Кант рассматривает формы сознания и мышления независимо от генезиса — как уже сложившиеся, готовые и в своей данности неизменяемые, стабильные. В вопросе о генезисе форм и категорий мышления Кант в «критический» период сделал шаг вперед и сравнительно со школой немецкого рационализма. Правда, Лейбниц в своей грандиозной телеологической теории эволюции рассматривал жизнь сознания как последовательность ступеней, начиная от чуть брезжущего его мерцания в «малых перцепциях» и кончая структурой высшей ясности и сложности в душе человека. Но и для Лейбница задача сводилась не к изучению *развития* мыслительных форм и категорий, а к их вневременной принципиальной классификации и оценке — с точки зрения рационалистического идеала всеобщности и необходимости.

Заслуга Канта в том, что в трансцендентальной логике он — вопреки тенденциям своего времени и даже, в известном смысле, тенденциям своей собственной системы — поставил задачу исследования гносеологических источников знания, хотя и ограничил ее изучением только априорного знания, т. е. знания, коренящегося, по его понятиям, в самом рассудке и разуме. Задаче простого *описания* наличных, неизвестно каким образом возникших, форм рассудка Кант противопоставил задачу их трансцендентальной дедукции.

В этой идее крылся зародыш последующей диалектики, которую гораздо шире, полнее и глубже, чем Кант, суждено было разработать его продолжателям в немецком классическом идеализме,

Генетизм кантовской гносеологии и логики был тесно связан с другой важной идеей Канта — с учением о *синтетической* природе знания. Задумав дедукцию трансцендентальных форм рассудка, Кант исходил из убеждения, что формы эти коренятся в некотором исконном единстве всех функций сознания вообще. Единство это представлялось Канту как синтетическое. «Синтез,— писал Кант,— есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний»⁶¹. Один из гносеологических корней *априоризма* Канта состоял именно в том, что априоризм этот создавал, как думалось Канту, возможность трактовать рассудок не как дискретную и механическую сумму бессвязных элементов, а как некое *целое*, как *синтез* и как *единство* всех его последующих форм и категорий; «Эту полноту той или иной науки нельзя с достоверностью признать агрегатом [знаний], составленным лишь путем опытов; она возможна только посредством *идеи* априорного рассудочного знания *как целого* и благодаря определяемому отсюда разделению понятий, составляющих эту идею целого, стало быть, она возможна только благодаря тому, что она *связывается в одну систему*»⁶². Именно потому, что трансцендентальные формы возникают «из рассудка как абсолютного единства», «они возникают чистыми и ни с чем не смешанными и потому сами должны быть связаны друг с другом каким-нибудь понятием или идеей». Только эта связь дает нам, по Канту, «правило, по которому место всякого чистого рассудочного понятия и полноту системы таких понятий можно определить а priori, тогда как в противном случае исследование было

⁶¹ *Иммануил Кант*, Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 173.

⁶² Там же, стр. 164.

бы произвольным или зависело бы от случая»⁶³. Синтетический взгляд на *происхождение* форм рассудка и на его функции образует, согласно Канту, одно из самых важных различий между логикой обычной и логикой трансцендентальной. Обычная логика исследует *аналитические* методы, посредством которых «различные представления подводятся *под* одно понятие». Напротив, трансцендентальная логика оставляет в стороне подведение представлений и «учит, как сводить к понятиям не представления, а *чистый синтез* представлений»⁶⁴.

Процесс подведения чистого синтеза представлений под понятия осуществляется, по Канту, в *трех* моментах. Первое, что должно быть дано нам для априорного познания всех предметов,— говорит Кант,— есть «*многообразное* в чистом созерцании». Второе условие есть «*синтез* этого многообразного посредством способности воображения». Но и это условие, по Канту, «не дает еще знания». «Понятия, сообщающие *единство* этому чистому синтезу и состоящие исключительно в представлении об этом необходимом синтетическом единстве, составляют третье условие для познания являющегося предмета и основываются на рассудке»⁶⁵. Эти чистые понятия рассудка, а priori относящегося к предметам наглядного представления вообще, Кант назвал, использовав термин Аристотеля, но вложив в него совершенно отличное от аристотелевского содержание, «категориями»⁶⁶.

Здесь не место пересказывать учение Канта о категориях, об их системе в рассудке. Но здесь необходимо указать, что в основе кантовского понимания категорий и их системы лежали представления, которые вели к *диалектике*. Каждая кантовская категория есть *синтез трех моментов*: 1) многообразия наглядного представления (созер-

⁶³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 166.*

⁶⁴ Там же, стр. 174.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же, стр. 174—175.

цание); 2) многообразия функции воображения и 3) понятия, сообщающего *единство* двум предыдущим моментам. Учение Канта о категориях устанавливает *единство* функций сознания в *наглядном представлении (созерцании)* и *суждении*. В учении этом намечается преодоление — по крайней мере, в принципе — обособления трансцендентальной эстетики и трансцендентальной логики (аналитики), чувственности и рассудка, «материи» знания и его формы. «Тот же самый рассудок и притом теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного, в созерцании вообще, благодаря чему они называются чистыми рассудочными понятиями»⁶⁷. И Кант поясняет, что это внесение трансцендентального содержания есть то, «чего не может дать общая логика»⁶⁸.

Это Кантово понятие синтеза было по сути своей *диалектично*: оно требовало, чтобы *различие* в многообразии наглядных представлений и в многообразии способности воображения мыслилось одновременно и как *тождество* — в чистом понятии рассудка — и наоборот: чтобы *единство* чистого понятия рассудка мыслилось вместе и как нераздельное *различие* многообразия.

Диалектический смысл кантовского понятия о синтезе был разъяснен Гегелем и получил у него высокую оценку. Согласно этой оценке, кантовское понятие о синтетической природе знания «принадлежит великому и бессмертному в его философии». «Кант, — разъясняет Гегель, — установил в учении о *синтетических суждениях a priori* — понятие *различного*, которое вместе с тем *нераздельно, тождественного*, которое само по себе есть *нераздельное различие*»⁶⁹. Но совершенно таков и диалектический смысл учения Канта о *категориальном синтезе*. Как понятие, категория

⁶⁷ Там же, стр. 174.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Г. В. Ф. Гегель. Наука логики, т. 1. М., 1970, стр. 284.

есть *тождество* обнимаемого ею различия; как *синтез многообразия* чувственности и воображения, она предполагает *различие* в приводимом в ней к единству многообразии.

VIII

Однако диалектическим было не только понятие Канта о синтезе аспектов единства и многообразия, мыслимом в категории. Диалектическим — в известном смысле — был и способ, посредством которого Кант выводил *связь* между категориями в трансцендентальной сфере рассудка. Кант подчеркивал и вменял себе в заслугу, что дедукция категорий в его системе не случайна, но развита им на основе принципиальных соображений. Так как рассудок есть, по Канту, «способ суждения», то система категорий, которые суть не что иное, как «чистые понятия рассудка», должна быть выведена из классификации самой способности суждения. «Это деление, — заявляет Кант, — не возникло из отрывочных, неудачу предпринятых поисков чистых понятий, в полноте состава которых никогда нельзя быть уверенным». Оно «систематически развито из одного общего принципа, а именно из способности суждения (которая есть не что иное, как способность мышления)»⁷⁰.

К сожалению, сам же Кант подорвал значение задуманной им трансцендентальной дедукции. Вразрез с собственным учением о различии логической и трансцендентальной рефлексии, Кант в основу своей системы категорий кладет традиционную классификацию суждений, заимствуя ее из обычной логики. Классификация эта есть простое воспроизведение принятой в обычной логике классификации «функций мышления» или суждения. Кант разъясняет, что *четыре* группы категорий могут быть найдены в суждениях, «если мы отвлечемся от всякого содержания суждений

⁷⁰ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 175.

вообще и обратим внимание на одну лишь рассудочную форму суждений»⁷¹. Но это значит, что Кант вступает в конфликт с собственным требованием, согласно которому трансцендентальная дедукция отвлекается — в отличие от обычной логики — не от всякого содержания форм мышления и переносит чисто формальную трактовку суждений целиком в трансцендентальную таблицу категорий. По Канту, чистых понятий рассудка, т. е. категорий, «возникает ровно столько..., сколько... было перечислено логических функций во всех возможных суждениях: рассудок совершенно исчерпывается этими функциями, и его способность вполне измеряется ими»⁷².

И все же, несмотря на то, что в основе трансцендентальной дедукции лежит старый — формально-логический — принцип деления суждений, кантовская дедукция кроет в себе зародыш иной — диалектической — трактовки категорий. Диалектична у Канта не классификация категорий по рубрикам количества, качества, отношения и модальности; диалектична дедукция категорий *внутри каждой* из четырех основных групп. Независимо от характера мотивов, которыми руководствовался Кант в классификации категорий по четырем группам, заслуживает внимания способ, при помощи которого Кант мыслит *связь* между тремя категориями внутри каждой основной их группы.

Сам Кант указывал, что строение каждой из четырех категориальных рубрик — не случайно и таит в своей основе чрезвычайно важный и плодотворный принцип. «Эта таблица категорий,— писал Кант во втором издании «Критики чистого разума»,— наводит на интересные размышления, которые могли бы привести к важным выводам относительно научной формы всех основанных на разуме знаний». По мысли Канта, «таблица категорий содержит все первоначальные понятия рассудка и даже форму системы их в человеческом

⁷¹ Там же, стр. 168.

⁷² Там же, стр. 174.

рассудке, следовательно, она указывает все моменты спекулятивной науки, которую следует создать, и даже *порядок ее*»⁷³.

Изучая внимательно Кантову таблицу категорий, нетрудно установить, что структура каждого класса категорий во всех четырех группах, их последовательность и связь однотипны. Эта структура стоит в самой тесной связи с учением Канта о *синтетическом* характере знания и с его учением о различии обычной и трансцендентальной логической рефлексии. Обычная логическая *дихотомия* нуждается лишь в *законе противоречия*, так как не знает по содержанию того понятия, которое желают делить⁷⁴. В отличие от этого деления, деление по принципу синтеза а priori выступает как *трихотомия*, именно: 1) понятие как условие, 2) обусловленное и 3) выведение последнего из первого. Но именно такова кантовская дедукция категорий каждого класса: в то время как во всех других случаях «всякое априорное деление с помощью понятий должно быть дихотомическим», в трансцендентальной дедукции категорий «каждый класс содержит одинаковое число категорий, а именно три»⁷⁵.

«Это обстоятельство,— замечает Кант,— также побуждает к размышлениям». А именно: «третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса»⁷⁶. Так, в классе категорий *количества* имеются *три* категории: *единство*, *множество* и *цельность*, соответствующие — в таблице суждений — *общим*, *частным* и *единичным* суждениям. Но эта множественность в целом сводится обратно к единству понятия⁷⁷. Таким образом, категория *цельности* есть не что иное, как диалектический синтез единства и множества: в этом синтезе

⁷³ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 177.

⁷⁴ *И. Кант*, Логика, стр. 138.

⁷⁵ *Иммануил Кант*, Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 178.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же, стр. 180.

единством обуславливается множество, а выведение множества из единства приводит к категории *цельности*.

Из того обстоятельства, что третья категория возникает как *синтез* второй и первой категорий того же класса, не следует вывод, будто третья категория имеет у Канта всего лишь *производное* значение. Сам Кант предотвращает возможность подобного толкования: «Не следует... думать,— говорит он,— будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка». По Канту, «соединение первой и второй категории, образующее третье понятие, требует *особого* акта рассудка, *не тождественного* с актом рассудка в первой и второй категории»⁷⁸. Так, в классе категорий *отношения* имеются *три* категории: *субстанции*, *причины* и *влияния* (взаимодействия). Однако «из того, что я соединяю понятия *причины* и *субстанции*,— говорит Кант,— еще не становится тотчас же понятным *влияние*, т. е. то, каким образом одна субстанция может быть причиной чего-то в другой субстанции»⁷⁹. Каждая категория каждого класса есть, согласно Канту, *самостоятельный*, равно *необходимый* и *основной* момент в синтезе априорного знания.

При этом существует определенный *порядок* развития категориального познания. Этот порядок — не формальный только, а диалектический синтез, не аналитическое, а диалектическое движение, или переход, категорий — от *условий* — через *обусловленное* — к *единству* того и другого — в завершающем и высшем понятии.

То же следует сказать и об остальных классах категорий. Так, по *качеству* различаются категории *реальности*, *отрицания* и *ограничения*. В этом классе категория ограничения есть синтез реальности и отрицания. Наконец, в классе категорий *модальности* имеются категории *возможности*, *существования* и *необходимости*. И здесь третья категория — необходимость — есть бытие (сущест-

⁷⁸ Там же, стр. 178. Курсив мой,— В. А.

⁷⁹ Там же.

вание), «данное уже самую свою возможность»⁸⁰.

Историческая роль этого учения о категориальном синтезе велика. В трансцендентальной дедукции категорий Кант выдвинул идею, согласно которой существует некоторая необходимая последовательность, или градация, моментов, лежащая в самой основе мыслимости предметов. Чтобы мыслить, например, *цельность*, необходима, по Канту, в качестве условия, возможность мыслить *единство*. Но понятие единства само по себе еще не ведет к понятию цельности. Зато понятие *единства* необходимо ведет к понятию *множества*. Единство есть условие мыслимости множества. Помыслив единство, нельзя не помыслить вместе с ним или вслед за ним понятие множества.

Единство и множество — понятия противоречащие одно другому. Однако мысль не останавливается на представлении одного лишь противоречия, дискретности, раздельности, этих понятий. Мысль необходимо стремится к их синтезу. Этот синтез множеств и единства и есть *цельность*.

Такова схема перехода, или последовательности, кантовских категорий. В этой схеме намечается — правда, не вполне отчетливо и не вполне последовательно — мысль о том, что переход в рассудке категорий от одной к другой в пределах каждого их класса совершается *через противоположность*. Внутри каждого класса категорий первая и вторая категории обычно представляют у Канта *противоположные* понятия. Так, в классе категорий *количества* первая категория — единство, вторая — множество: понятия противоположные. В классе категорий *качества* таково же отношение категорий реальности и отрицания, а в классе категорий отношения — категорий принадлежности и причинности. Только в классе категорий *модальности* отношение второй категории класса к первой (существования к возможности) не может быть подведено под понятие противоположности.

⁸⁰ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 178.*

Класс категорий модальности соответствует, по Канту, делению суждений на *проблематические*, *ассерторические* и *аподиктические*. В этом классе мыслится не синтез противоположного, но *градация* степеней логической действительности и необходимости. Ценность этой рубрики в том, что в ней намечается последовательность в логическом совершенствовании знания. «Так как все здесь,— писал Кант,— присоединяется к рассудку постепенно, так что сперва мы высказываем нечто проблематически, затем принимаем суждение ассерторически как истинное, и, наконец, утверждаем его как неразрывно связанное с рассудком, т. е. как необходимое и аподиктическое,— то эти три функции модальности можно называть также тремя моментами мышления вообще»⁸¹.

Так представляет себе Кант отношение между категориями внутри каждого из четырех их классов. Едва ли Кант отдавал себе ясный отчет в действительном — диалектическом — смысле этого своего учения. Но именно в этом пункте к Канту непосредственно примыкает И.-Г. Фихте со своим «антитетическим» методом.

IX

В анализе отношений между *классами категорий* Кант, как уже было указано, попросту воспользовался делением, или классификацией, суждений, общепринятым в обычной («общей», по Канту) логике. Тем не менее и здесь Кант остался верен общему замыслу логики *трансцендентальной*. Кант не ограничивается одним лишь констатированием четырех классов категорий. В трансцендентальной сфере рассудка он стремится отыскать *общий* источник, или общее верховное условие, мыслимости *всех* категорий.

Таким общим для всех категорий условием их мыслимости не может быть, по Канту, категория *единства*. Так как *все* категории основываются на логических функциях в суждениях, то в них

⁸¹ Там же, стр. 172.

«уже мыслится связь, стало быть, единство данных понятий». «Категория,— поясняет Кант,— уже предполагает связь». Но понятие единства не только не может возникнуть из соединения, но, напротив, само есть *условие* соединения, ибо только понятие единства «делает возможным понятие связи». Поэтому, по Канту, соединение понятий, находимое нами в категориях, не есть еще последняя инстанция их объяснения, или трансцендентального познания. «Мы должны,— говорит Кант, искать это единство еще выше». Необходимо найти «само основание единства различных понятий в суждениях»⁸². Это основание есть, по Канту, *единство самосознания*, т. е. возможность отнесения всех представлений к представлению «я мыслю». Именно это представление 1) тождественно во всяком сознании, 2) дано до всякого мышления — как акт самодеятельности рассудка и 3) обуславливает собой возможность априорного знания. Это исконное единство, лежащее в основе всех понятий и суждений рассудка, Кант называет «трансцендентальным единством самосознания» или «синтетическим единством апперцепции». Понятие это есть, по Канту, «высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок»⁸³.

Трансцендентальное единство сознания — и только оно одно — призвано, по мысли Канта, объяснить, каким образом наши априорные понятия могут быть применимы к вещам в себе, лежащим за пределами сознания, и каким образом, имея источник в гносеологическом *субъекте*, получать тем не менее *объективное* значение для знания, обеспечивать необходимый и всеобщий характер его положений. Трансцендентальное единство сознания «есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их

⁸² *Иммануил Кант*, Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 191.

⁸³ Там же, стр. 193.

объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка»⁸⁴.

Идеалистический, точнее, субъективно идеалистический смысл этого учения о трансцендентальном единстве апперцепции очевиден и достаточно выяснен в богатой литературе о Канте. Здесь уместно подчеркнуть *логическое* содержание и гносеологическую парадоксальность этого понятия. Субъективно-идеалистическое в своей гносеологической сути, учение о трансцендентальном единстве сознания развито Кантом в целях *логического объективизма* — в специфически кантовском смысле этого понятия, означающего отнюдь не независимый от субъекта способ существования предметов знания, а только необходимость и всеобщность знания о них.

Хотя высшее условие рассудочного знания состоит, согласно Канту, в возможности отнесения всех представлений к центральному для них представлению «я мыслю», — Кант отклонял мысль, будто категориальный синтез определяется всего лишь ассоциативным единством представлений в гносеологическом *субъекте*. Единство апперцепции выходит, с его точки зрения, за пределы субъективности и есть единство *объективное*, а не субъективное.

Как объективно необходимое, единство апперцепции определяет собой *всю* область логических форм знания. Но прежде всего им определяется логическая форма *суждений*. Исследуя отношения между знаниями, данными в каждом суждении, и, как это полагается в трансцендентальной логике, отличая отношения, принадлежащие *рассудку*, от отношения согласно с законами *воспроизводящего воображения*, Кант приходит к выводу, что логическое суждение «есть не что иное, как способ приводить данные знания к *объективному* единству апперцепции». Только в силу этого приведения возникает *суждение*, т. е. «отношение, имею-

⁸⁴ Там же, стр. 195.

щее *объективную значимость* и достаточно отличающееся от отношения этих же представлений, которое имело бы только субъективную значимость, например, согласно законам ассоциации»⁸⁵. Логическая форма всех суждений состоит в объективном единстве апперцепции содержащихся в них понятий⁸⁶.

Дедукция логической формы суждений резко обнаруживает противоположность между обычной и трансцендентальной логикой. Мы уже узнаем, что обычная логика «не может давать способности суждения никаких предписаний». Напротив, «в *трансцендентальной логике*, — разъясняет Кант, — дело обстоит иначе; настоящая задача ее состоит, по-видимому, в том, чтобы в применении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил»⁸⁷.

Х

Всего яснее противоположность между обычной и трансцендентальной логикой выступает в учении Канта об *амфиболии рефлексивных понятий*. В учении этом углубляется характеристика трансцендентального метода как метода, требующего не только *формального* сравнения понятий, независимого от их содержания, но и характеристики понятий именно *по их содержанию*.

По Канту, «объективному» суждению предшествует — в качестве условия — *сравнение* входящих в его состав понятий: «Прежде чем составить объективное суждение, — говорит Кант, — мы сравниваем [содержащиеся в нем] понятия, чтобы установить *тождество* (многих представлений, подчиненных одному понятию) для построения *общих* или *различия* для построения *частных* суждений или же чтобы установить *согласие* или *противоречие* между ними, откуда возникают

⁸⁵ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 198.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же, стр. 219.

утвердительные или отрицательные суждения»⁸⁸. Поэтому все суждения требуют *рефлексии*, т. е. «различения той способности познания, которой принадлежат данные понятия»⁸⁹. Еще до всякой дальнейшей обработки представлений мы должны решить вопрос, в какой способности познания они связаны друг с другом. Рассудок или чувственность соединяет или сравнивает их?

И вот, оказывается, обычная логическая рефлексия не в силах ответить на этот вопрос. Она не в силах сделать это, так как в логической рефлексии понятия сравниваются не по содержанию, а лишь *по форме*. «...*Логическая рефлексия*, — говорит Кант, — есть простое сравнение, так как при ней совершенно отвлекаются от познавательной способности, к которой принадлежат данные представления, и, стало быть, их следует рассматривать — по их положению в душе — как однородные...»⁹⁰

Но, согласно убеждению Канта, эта точка зрения совершенно недостаточна для сравнения понятий. Здесь речь может идти «не о логической форме, а о *содержании* понятий, т. е. о том, *тождественны* или *различны*, *согласны* или *противоречивы сами вещи*». А так как вещи «могут иметь двойное отношение к нашей познавательной способности, именно к чувственности и к рассудку», и так как «от того, к какой познавательной способности принадлежат понятия, зависит способ, каким они относятся друг к другу», то отсюда следует, выводит Кант, «что только трансцендентальная рефлексия, т. е. отношение данных представлений к той или другой познавательной способности, может определить отношение их друг к другу»⁹¹.

Именно потому, что трансцендентальная рефлексия относится к самим предметам, она, по Канту, содержит в себе «основание возможности объективного сравнения представлений друг с дру-

⁸⁸ Там же, стр. 315.

⁸⁹ Там же, стр. 314.

⁹⁰ Там же, стр. 315.

⁹¹ Там же.

гом»⁹². Поэтому трансцендентальная рефлексия «обязательна для всякого, кто желает а priori судить о вещах». С ее помощью Кант надеется «внести немало ясности в определение истинного занятия рассудка». «Следовательно,— заключает Кант,— существует глубокое различие между трансцендентальной и логической рефлексией, так как познавательная способность, к которой они принадлежат, не одна и та же»⁹³.

В этих рассуждениях Канта намечался переход к *диалектическому* рассмотрению отношений между понятиями. Исходя из своих положений, Кант рассматривает все возможные отношения между понятиями. Из них для нас особый интерес представляют отношения *тождества* и *различия*, а также *согласия* и *противоречия*. Трансцендентальный анализ этих отношений привел Канта к ограничению сферы и значения обычной логики.

Начнем с *тождества* и *различия*. По Канту, следует строго отличать друг от друга тождество *понятий* и тождество *вещи*. В строгом и точном смысле слова о тождестве можно говорить только как о тождестве *понятий чистого рассудка*. «Если предмет показан нам несколько раз, но всегда с одними и теми же внутренними определениями (*qualitas et quantitas*), то как предмет чистого рассудка он всегда один и тот же и он есть только одна вещь (*numerica identitas*)...»⁸⁴.

Другое дело, если речь идет уже не о *понятии*, не о предмете *чистого рассудка*, а о *самой вещи*, мыслимой в этом понятии. Здесь одним сравнением *понятий* вопрос не решается. «... Как бы ни были одинаковы понятия, различие по положению в пространстве этого явления в одно и то же время составляет достаточное основание для *численного различия* самого предмета (чувств)»⁹⁵.

То же самое относится, по Канту, ко всем ве-

⁹² Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 316.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Там же, стр. 316.

щам, находящимся одновременно в различных местах пространства, как бы они в других отношениях ни были подобны и равны друг другу.

Так как, по учению Канта, явления суть предметы чувственности, то в отношении к вещам возможно только «эмпирическое» применение рассудка. Поэтому «уже само пространство как условие внешних явлений указывает на множественность и численное различие»⁹⁶.

Итак, безусловное тождество существует только в рассудке — как предмет его *чистого понятия*. Но это тождество неосуществимо в *явлении*, где — даже при полном совпадении *всех* внешних и внутренних определений вещи — необходимая пространственная обусловленность всего являющегося делает немислимым никакое численное тождество.

До сих пор речь шла о тождестве *численном* («нумерическом»), т. е. о возможности тождества *двух* вещей, обладающих совершенно одинаковыми определениями. Трансцендентальная эстетика дала *отрицательный* ответ на этот вопрос. Но остался вопрос, возможно ли, с точки зрения Канта, тождество *одной* и *той же* вещи — в *различные* моменты ее существования. Вопросы эти Кант рассматривает в своем систематическом изложении всех синтетических основоположений рассудка.

Изложение это покоится на важной предпосылке. Согласно этой предпосылке, объяснение возможности синтетических суждений есть задача, с которой обычная логика «не имеет никакого дела и которую она не должна знать даже по названию»⁹⁷. Предмет обычной логики — суждения *аналитические*. «В аналитическом суждении, — разъясняет Кант, — я остаюсь при данном понятии, чтобы извлечь из него что-то. Если аналитическое суждение должно быть утвердительным, то я приписываю понятию только то, что уже мыслилось в нем». Если оно должно быть отрицательным, то я «исключаю из понятия только

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же, стр. 231.

то, что противоположно ему»⁹⁸. В первом случае мыслимое между понятиями отношение есть *тождество*, во втором — *противоречие*. Но и в том и в другом случае истинность или ложность аналитического суждения может быть, согласно Канту, усмотрена из него самого.

Напротив, в *синтетическом* суждении я должен выйти за пределы данного понятия, «чтобы рассмотреть в отношении с ним нечто совершенно другое, нежели то, что мыслилось о нем». Но именно поэтому в синтетическом суждении отношение между его понятиями «никогда... не может быть ни отношением тождества, ни отношением противоречия, и из такого суждения самого по себе нельзя усмотреть ни истинности его, ни ошибочности»⁹⁹. По этой же причине — в отличие от обычной логики — в логике трансцендентальной «объяснение возможности синтетических суждений... стоит на первом плане и даже составляет единственный ее предмет»¹⁰⁰.

Необходимость такого объяснения и само это объяснение вытекают из самого понятия синтеза. Если мы согласимся с тем, что необходимо выйти из данного понятия, чтобы синтетически сравнить его с другим понятием, «то следует признать, что необходимо нечто третье, в чем единственно может возникнуть синтез двух понятий»¹⁰¹.

Это третье есть, по Канту, *время* как априорная форма внутреннего чувства. Именно время есть «та совокупность, в которой содержатся все наши представления»¹⁰². *Синтез* представлений основывается на воспроизводящей способности воображения, а синтетическое *единство* представлений — на единстве апперцепции. Так как все эти три условия содержат в себе источники априорных представлений, то именно в них и заключается возможность «чистых» синтетических суждений.

⁹⁸ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 232.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же, стр. 231.

¹⁰¹ Там же, стр. 232.

¹⁰² Там же.

Однако знание должно иметь объективную реальность, т. е. относиться к *предмету*. Если знание должно иметь объективную реальность, то необходимо, чтобы *предмет* знания «мог быть каким-то образом дан»¹⁰³. Но данность предмета есть не что иное, как возможность отнесения предмета к опыту: возможному или действительному. А так как опыт основывается на синтетическом единстве явлений, то, следовательно, в основе опыта «а ргіогі лежат принципы его формы, а именно общие правила единства в синтезе явлений»¹⁰⁴.

XI

Все эти рассуждения Кант резюмирует в положении, которое он называет «высшим принципом всех синтетических суждений» и которое гласит: «всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразного созерцания в возможном опыте»¹⁰⁵.

Итак, возможность априорных синтетических суждений коренится, по Канту, в отнесении формальных условий априорного наглядного представления к возможному опытному знанию вообще. При этом под формальными условиями априорного наглядного представления Кант понимает синтез *способности воображения* и необходимое единство в трансцендентальной апперцепции.

В соответствии с изложенным принципом Кант развивает *правила объективного применения категорий*.

В числе этих правил имеется ряд основоположений, которые относятся к *существованию* явлений, а именно выражают *отношения* между существованием явлений.

Из этих основоположений *три* касаются отношений явлений *во времени*. Основоположения эти Кант называет *аналогиями опыта*. Аналогии — «не что иное, как принципы определения существова-

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же, стр. 233.

¹⁰⁵ Там же, стр. 234.

ния явления во времени согласно всем трем модусам его»¹⁰⁶. Эти три модуса времени, по Канту, — *устойчивость, последовательность и сосуществование*. В соответствии с этим аналогии опыта определяют существование явлений. Они определяют его, во-первых, согласно устойчивости, т. е. согласно отношению к самому времени, как величине. Во-вторых, они определяют существование согласно последовательности, т. е. согласно отношению во времени, как в ряду. В-третьих, аналогии опыта определяют его согласно сосуществованию, т. е. согласно отношению во времени, как совокупности всего существующего.

Все эти аналогии, которые Кант называет «трансцендентальными законами природы», выражают, по Канту, «единство природы в связи всех явлений»¹⁰⁷.

Однако, выражая единство природы, аналогии опыта, по Канту, имеют смысл и значение «только как принципы чисто эмпирического, а не трансцендентального применения рассудка»¹⁰⁸. Знания природы, как она существует сама по себе, аналогии опыта, по Канту, не дают и дать не могут. Поэтому, пользуясь ими в науке, мы, согласно Канту, «будем иметь право соединять явления только по аналогии с логическим и всеобщим единством понятий». Аналогии опыта имеют целью не что иное, как только условия единства эмпирического, одного лишь эмпирического, знания.

На этом принципе покоится все учение Канта об аналогиях опыта. В *первой* аналогии Кант ут-

¹⁰⁶ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 278.

¹⁰⁷ Там же, стр. 279.

¹⁰⁸ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 252. В этой фразе Кант, очевидно по недосмотру, говорит «трансцендентального» вместо «трансцендентного». Смысл фразы в том, что аналогии опыта не могут дать сверхопытного познания предметов, как они существуют *сами по себе*: аналогии могут иметь применение только имманентное опыту. Для Канта агностицизм — предел, «его же не преjdeши».

верждает, что «при всякой смене явлений субстанция постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается»¹⁰⁹. Согласно второй аналогии, «все изменения происходят по закону связи причины и действия»¹¹⁰. Наконец, третья аналогия утверждает, что «все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии»¹¹¹.

Все три аналогии Кант не просто провозглашает как догматические утверждения, но тщательно их *доказывает*. Доказательства эти содержат ряд мыслей, намечавших преодоление рассудочной логики и сыгравших крупную роль в послекантовском развитии *диалектики*. Так, в доказательстве и в анализе *аналогии устойчивости* Кант ставит важный вопрос о связи между понятиями *устойчивости* и *изменения*. По указанию Канта, нельзя мыслить *изменение*, не мысля в то же время *устойчивости*. В самом деле. Все изменения происходят во времени и предполагают *отношения времени*. Но отношения времени возможны, по Канту, только в устойчивом. «...Постоянное,— разъясняет Кант,— есть *субстрат* эмпирического представления о самом времени, и только он делает возможным всякое определение времени»¹¹². Поэтому «то, что изменяется, есть *сохраняющееся*, и сменяются только его *состояния*»¹¹³. Таким образом, изменение и пребывание диалектически сопряжены. Всяким *изменением* необходимо *предполагается* *пребывание, устойчивость*.

Но Кант идет еще дальше. Так как смена состояний относится только к определениям, которые могут возникать или исчезать, то отсюда Кант выводит, что изменяться может *только устойчивое*. «Только постоянное (субстанция),—поясняет

¹⁰⁹ Там же, стр. 252.

¹¹⁰ Там же, стр. 258.

¹¹¹ Там же, стр. 274.

¹¹² Там же, стр. 254.

¹¹³ Там же, стр. 257.

Кант, — изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают»¹¹⁴.

Сам Кант называет это свое утверждение «несколько парадоксальным». И действительно, в основе рассуждений Канта кроется некоторое противоречие, сущность которого Кант не разъясняет и которое, по-видимому, обусловлено *диалектическим отношением* трактующих здесь понятий. «Парадоксальность» тезиса Канта — диалектична. Кант исходит из *эмпирического* факта изменений как из данного, как из предмета своего трансцендентального анализа. И вот, оказывается, для того, чтобы *помыслить изменение*, мы должны помыслить *противоположное* ему понятие — понятие *устойчивости*, и притом должны помыслить его *необходимо*, ибо только *устойчивое* способно к изменению.

Но Кант не ограничивается установлением диалектической связи между понятием устойчивого и понятием изменения. В согласии со своим учением об отношении между рассудком и чувственностью и со своим учением о невозможности — для человека — интеллектуальной *интуиции* Кант полагает, что чистые понятия отношения могут обуславливать объективное значение знания только в том случае, если они опираются на наглядные представления, и притом — не просто наглядные, но *внешние* наглядные представления. Чтобы доказать объективную реальность понятия субстанции, «нам требуется созерцание *в пространстве* (материи), потому что лишь пространство определено постоянно»¹¹⁵. Таким образом трансцендентальный анализ связи между понятиями *устойчивости* и *изменения* приводит Канта — через сознание противоречивого характера этой связи — к понятию наглядного представления в пространстве, к понятию *материи*.

¹¹⁴ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 257.

¹¹⁵ Там же, стр. 297.

Но Кант продолжает свое исследование. Анализ самого понятия *изменчивости* приводит Канта к утверждению, что это *понятие* само по себе не может быть основанием для объяснения *явлений* изменения: «Изменение,— говорит Кант,— есть соединение противоречаще-противоположных определений в существовании одной и той же вещи»¹¹⁶.

Каким образом вообще что-либо может изменяться или как возможно, чтобы за состоянием в один момент времени следовало противоположное состояние в другой момент,— об этом, согласно Канту, мы не имеем — и даже не можем иметь — а priori — ни малейшего понятия. По убеждению Канта, для рассудка изменение не только *непонятно*, рассудок даже не может вообще *принять* его, ибо всякое изменение — противоречиво. Чтобы принять возможность изменения и понять его природу, необходимо — как и в случае отношения *субстанции* — обратиться к помощи *внешнего наглядного* представления: «Каким образом из данного состояния следует противоположное ему состояние той же самой вещи — это разум не только не может объяснить без примера, но не может даже понять без созерцания»¹¹⁷.

Итак, не *логический* анализ понятий, основанный на законе противоречия, делает впервые понятным явление *изменения*. Факт изменения может быть понят только из знания действующих в природе сил, открывающихся в наглядном представлении, в созерцании, сами же эти силы оказываются — при ближайшем анализе — силами противоположными... «Для решения таких вопросов,— разъясняет Кант,— требуется знание действительных сил, которое может быть дано лишь эмпирически, например знание движущих сил, или, что одно и то же, знание каких-то последовательных явлений (как движений)¹¹⁸, которые служат показателями таких сил»¹¹⁸.

¹¹⁶ Там же, стр. 298.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же, стр. 271.

Теперь мы можем вернуться к анализу кантовского отношения *тождества*. Выше мы убедились, что тождество двух вещей или двух явлений возможно, по Канту, только в отношении к «чистым» понятиям рассудка. Что касается реальных вещей, то, по его мнению, между ними *абсолютное* тождество невозможно — даже при условии, что мы отвлечемся от всех различий между ними: внешних и внутренних. Пространственная локализация явлений исключает всякую возможность их нумерического тождества.

Оставался вопрос о возможности тождества одной и той же вещи в *различные моменты* ее существования. На основании развитого выше анализа кантовских «аналогий опыта» можно утверждать следующее. Хотя мы должны, согласно Канту, мыслить устойчивость субстанции как необходимое условие всякого изменения, хотя всякое изменение есть синтез противоречаще-противоположных определений вещи и, как такое, непредставимо и непостижимо в обычных логических формах рассудка, — однако само по себе изменение — непререкаемая реальность опыта. Противоречивое — оно существует, невозможное и немислимое для рассудка и его обычных логических форм — оно все же действительно. Оно всегда налицо перед нами — уже в простейшем факте *движения* материальной точки в пространстве.

В этом учении Кант признал несоизмеримость обычной логики и явлений конкретной действительности. Более того. Он доходит до признания по сути диалектического характера явлений опыта. В элементарном и основном факте движения Кант указал «противоречаще-противоположную», т. е. диалектическую, суть его определений. Здесь Кант — прямой предшественник и, может быть, даже вдохновитель диалектики Гегеля. Даже пример, которым они пользуются оба, — один и тот же. Подобно Канту, Гегель избирает простой факт прямолинейного и равномерного движения как иллюстрацию реальности диалектических противоречий.

Второе отношение между понятиями в суждении есть, по Канту, отношение *согласия* либо *противоречия*. Докантовская логика утверждала, что между реальностями немислимо противоречие. При этом докантовская логика была равнодушна к тому, каким способом мыслится противоречие: представляется ли оно в сфере *рассудка* или же мыслится *в самих вещах*. Тезис о невозможности и немислимости противоречия понимался в *абсолютном* смысле.

В этом вопросе Кант устанавливает важное различие. В соответствии со своим замыслом трансцендентальной логики Кант требует строго различать, мыслится ли противоречие как *реальная противоположность в вещах* или как логическое противоречие — *в понятиях чистого рассудка*.

Проведя это различие, мы должны будем признать, согласно Канту, что принцип невозможности противоречия имеет и сохраняет силу только по отношению к *чистым понятиям рассудка*. «Если реальность,— говорит Кант,— представляется только посредством чистого рассудка (*realitas noumenon*), то немислимо противоречие между реальностями, т. е. такое отношение, при котором они, будучи связаны в одном субъекте, уничтожали бы следствия друг друга»¹¹⁹. Именно этот смысл имеет, по разъяснению Канта, закон противоречия (*principium contradictionis*), согласно которому «противоположное тому, что в познании объекта заложено и мыслится уже как понятие, всегда правильно отрицается»¹²⁰. «В понятии о вещи,— говорит Кант,— нет никакого противоречия, если ничто отрицательное не связано [в нем] с утвердительным». Поэтому одни лишь утвердительные понятия, соединенные вместе, «не могут привести к устранению [чего-то]»¹²¹ В *этом* смысле закон противоречия есть «всеобщий и вполне

¹¹⁹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 317.

¹²⁰ Там же, стр. 230.

¹²¹ Там же, стр. 328.

Достаточный принцип всякого *аналитического знания*»¹²².

Напротив, в том случае, когда противоречие мыслится не между *понятиями* чистого рассудка, но как *реальное* противоречие *в самих вещах*, о противоречии ни в коем случае нельзя сказать, будто оно невозможно. Наоборот,— говорит Кант, «реальности в явлении (*realitas phaenomenon*) могут противоречить друг другу и, будучи соединены в одном субъекте, одна реальность может полностью или отчасти уничтожить *следствия* другой»¹²³.

И действительно: в чувственном наглядном представлении *движения*, встречаются, по Канту, условия — противоположные направления,— которые «делают возможным противоречие, правда, не логическое, а состоящее в том, что из одного лишь положительного получается нуль»¹²⁴. Так бывает, например, в том случае, когда две движущие силы, расположенные на одной прямой, действуют на одну и ту же точку в противоположных направлениях, или когда страдание уравнивается наслаждением. Поэтому одно отсутствие противоречий между *понятиями* само по себе ни в коем случае не означает еще, будто невозможно противоречие между *самими реальностями*. «Нельзя утверждать,— говорит Кант,— будто все реальности находятся в согласии друг с другом потому, что между их *понятиями* нет никакого противоречия»¹²⁵. Поэтому основоположение логики, утверждающее, что реальности — как *чистые утверждения* — никогда *логически* не противоречат друг другу, «есть совершенно истинное положение об отношении между *понятиями*, но оно не имеет никакого значения ни когда речь идет о природе, ни когда речь идет о вещи в себе»¹²⁶.

¹²² *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 230.

¹²³ Там же, стр. 317.

¹²⁴ Там же, стр. 328.

¹²⁵ Там же, стр. 329.

¹²⁶ Там же, стр. 322.

Таким образом, закон противоречия для Канта не есть абсолютный принцип истины, охватывающий всю без изъятия сферу действительности. Закон противоречия превращается у Канта в принцип истинности одного лишь *аналитического* знания, в принцип истинности одних лишь «чистых» понятий. Кант вывел из-под ферулы закона противоречия всю область конкретной действительности. Конечно, никакое знание не может нарушать закон противоречия, не уничтожая себя. Это обстоятельство делает, в глазах Канта, закон (запрет) противоречия *conditio sine qua non* всякого знания, «но не превращает его в основание для определения истинности нашего знания». «По вопросу об истинности синтетических знаний,— поясняет Кант,— мы не будем ожидать от него никаких разъяснений». Закон этот — «чисто формальный и лишен всякого содержания»¹²⁷.

Третья пара отношений, рассматриваемая Кантом в трансцендентальном аспекте,— отношения *внутреннего* и *внешнего*. Здесь трансцендентальная рефлексия приводит к устранению *безусловных* границ между этими понятиями. Для *логической* рефлексии граница эта — абсолютна, дана раз навсегда, исключает всякую возможность *перехода* от одного члена противоположности к другому. «В предмете чистого рассудка,— говорит Кант,— внутренним бывает только то, что не имеет никакого отношения (по своему существованию) ко всему отличному от него»¹²⁸. Другими словами, в *логической* рефлексии «внутреннее» противостоит «внешнему» безусловно, различие между ними не сводимо ни к какому другому отношению, кроме полной противоположности и несовместимости. При этом логическая рефлексия *навязывает* нам представление о внутренних свойствах субстанции, *заставляет* нас мыслить их необходимым образом.

Напротив, в трансцендентальной рефлексии различие между «внутренним» и «внешним» рас-

¹²⁷ Там же, стр. 230.

¹²⁸ Там же, стр. 317.

сма́тривается не как безусловное, но всего лишь как *относительное*. Здесь противоположность «внутреннего» и «внешнего» лишается абсолютного характера и «внутреннее» рассматривается как совокупность «внешних» отношений. «Внутренние же определения субстанции, являющейся [нам] в пространстве (*substantia phaenomenon*), суть не что иное, как отношения, и сама такая субстанция целиком есть совокупность одних лишь отношений. Субстанцию в пространстве мы познаем только по силам, которые действуют в нем, или привлекая к себе другие [силы] (притяжение), или противодействуя их проникновению в него (отталкивание и непроницаемость)». «Других свойств, которые составляли бы понятие субстанции, являющейся [нам] в пространстве и называемой материей, мы не знаем»¹²⁹.

В этом кантовском учении — зародыш последующих учений о диалектическом единстве «внутреннего» и «внешнего». Конечно, форма, в которой у Канта выражено это учение, весьма несовершенна и бедна содержанием. На ней лежит печать *механистических* понятий о материи и о пространстве. Понятие материи у Канта — вполне механистично, сводится к противоположности сил притяжения и отталкивания. Диалектично у Канта, конечно, не само его представление о материи. Физика Канта — физика Ньютона, а не физика Нильса Бора или де Бройля. Диалектична у Канта мысль, что между «внутренними» и «внешними» свойствами материи не существует абсолютных границ и абсолютной противоположности. «Внутреннее» должно проявиться во «внешних» силах и отношениях. Более того, «внутреннее», с его точки зрения, и есть совокупность «внешних» отношений.

Диалектический смысл этой идеи неоспорим. В разделе «Критики», который называется «Амфиболия рефлексивных понятий», Кант подает руку интуитивному гению диалектики — Гёте — и в то же время предвдвряет строгого мастера диалекти-

¹²⁹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 317.

ческого метода — Гегеля. Ходячее, свойственное обычному рассудку противопоставление «внутреннего» «внешнему» возбуждало протест и даже гнев в диалектической мысли Гете. Это ходячее воззрение проложило себе путь даже в поэзию. Здесь оно воплотилось в известном эпиграмматическом изречении Галлера: «Никакой ум,— говорит этот поэт,— не может проникнуть во внутреннюю сущность природы: он счастлив уже, если знает ее внешнюю оболочку». Гете гениально опроверг антидиалектический смысл и антидиалектическую ошибочность галлеровского афоризма. «Шестьдесят лет,— писал он,— повторяются эти слова — и не перестают бесить меня. В природе нет ни зерна, ни оболочки: она — всецело перед нами»¹³⁰.

Интуитивному возражению Гете Гегель придает форму диалектической аргументации. Прочитывая тот же афоризм Галлера, Гегель иронически замечает, что правильнее было бы сказать наоборот: ум знает только внешнюю оболочку природы, когда рассматривает ее сущность как нечто внутреннее¹³¹. Предмет, поясняет далее Гегель, бывает всегда несовершенен, если он есть нечто чисто внутреннее и, вследствие того, нечто чисто внешнее, или, что одно и то же, если он есть нечто чисто внешнее, и, по тому самому, нечто чисто внутреннее¹³².

Кант даже не подозревал, что, опровергая метафизическую антитезу «внутреннего» и «внешнего», он, в сущности, опровергал самого себя. Будучи последовательно развиты, рассуждения Канта должны были бы привести к опровержению не только антитезы «внутреннего» и «внешнего», но и к опровержению кантовской антитезы «вещей в себе» и «явлений». Но ее опровержение суждено было развить не Канту, который до конца своих дней остался верен этой антитезе, а его продолжателям в немецком классическом идеализме.

¹³⁰ *Goethe. Zur Naturwissenschaft, V. I. 3-tes Heft.*

¹³¹ См. *Гегель. Сочинения*, т. I. М.— Л., 1929, стр. 233.

¹³² Там же, стр. 235. См. также: *Г. В. Ф. Гегель. Наука логики*, т. 2. М., 1971, стр. 164—170, где дана тонкая критика метафизической антитезы внутреннего и внешнего.

ХП

Здесь мы можем подвести некоторые итоги. Мы рассмотрели кантовское понятие «трансцендентальной» логики, и это рассмотрение позволило нам обнаружить некоторые черты *диалектических* конструкций в философии Канта.

Кант оказался инициатором и творцом, а также вдохновителем логики как чисто формальной науки о мышлении. Такова «обычная» (*allgemeine*) логика Канта. В логическом понятии он отделил его «форму» от «материи», категорически противопоставив их друг другу. В «обычной» логике (формальной) анализ *состава* знания Кант резко отделил от изучения его *происхождения* и *развития*. Так сложилась идея «формальной» логики, — науки, изучающей «законы» и «правила» одних лишь «форм» мысли, взятых независимо от их предметного содержания, от их познавательного *источника* и их *генезиса*.

Однако вразрез со всеми этими чертами, Кант выдвинул — в трансцендентальной логике — совершенно иное понимание мышления и знания. Даже убеждение Канта, будто всеобщность и необходимость могут быть найдены не в самих вещах, а только в трансцендентальной структуре сознания, которое в самодеятельности своих логических форм сообщает нашим знаниям характер аподиктичности, — даже *априоризм* теории познания Канта, будучи последовательно проведен, расшатывал устои логического *формализма*. Обратную сторону кантовского априоризма составляла мысль, что в трансцендентальной рефлексии, направленной на логические акты, *материя* знания и его *форма* совпадают, суть одно и то же. Именно в эту сторону были направлены впоследствии все возражения Гегеля против абстрактного формализма обычной логики. По разъяснению Гегеля, в отличие от всех других наук, в которых исследуемый *предмет* и научный *метод* отличаются один от другого, в логике нельзя заранее предполагать «ни одной из этих форм рефлексии или правил и законов мышления, ибо сами они составляют часть содержания и сначала

должны получить свое обоснование внутри нее»¹³³. Формальная логика со своим убеждением, будто она «только учит правилам мышления, не имея возможности вдаваться в рассмотрение мыслимого и его характера», противоречит самой себе. Ибо, поскольку мышление и правила мышления должны быть ее предметом, она имеет в них свое своеобразное содержание, она имеет в них «вторую составную часть познания, материю, характер которой ее интересует»¹³⁴.

Но и от кантовской мысли эта истина не укрылась. Так как основная задача трансцендентального критицизма состояла как раз в изучении априорных условий знания, в рефлексии, направленной на самоё познающую мысль, то абсолютный дуализм материи и формы знания не мог быть в ней последовательно проведен. Чем глубже развивал Кант свои трансцендентальные анализы, тем яснее становилось для него, что логическая форма любого знания не может быть абсолютно безразлична к его предметному содержанию. Задуманная (да и разработанная) в духе строгого формализма, логика Канта была вынуждена раздвинуть свои тесные границы. Из исследования *одних форм* мысли она превращалась в исследование условий мыслимости *предметов*, в изучение условий логического предметного мышления.

Так возникла идея «трансцендентальной логики». Кант не только наметил задачу, или понятие, этой дисциплины. Он энергично противопоставил метод и задачи трансцендентальной логики методу и задаче логики обычной. За правилами обычной логики было оставлено значение норм, необходимых лишь для аналитической проверки и демонстрации добываемого знания. Из логики *истины* обычная логика превратилась в скромную логику *проверки*, в логику последовательного мышления.

Тем большее значение должна была получить логика трансцендентальная. В ней Кант выдвигает

¹³³ Г. В. Ф. Гегель. Наука логики, т. 1, стр. 95.

¹³⁴ Там же, стр. 96.

гал совершенно новые логические принципы: исследование условий *предметного* знания, различение знаний по источнику их происхождения, учение о логической связи познавательных форм и категорий мышления. Применив эти принципы к анализу основных логических функций, Кант развил ряд понятий, которых не знала традиционная логика и которые представляли зародыш *диалектической* трактовки логики.

Взгляд на знание как на *синтез* привел Канта к констатированию диалектической триадичности всех трансцендентальных форм познания. Кант диалектически развивает связь и переходы внутри каждого класса категорий. При этом наметилась — хотя не вполне отчетливо и очень схематично — столь важная для последующей диалектики идея, согласно которой *третий* момент категориального синтеза состоит в выведении обусловленного из *противоположного* ему условия.

Не меньшее значение получили ограничения, которые трансцендентальная логика внесла в вопрос о применении принципов *тождества* и *противоречия*. Из характеристики метафизических свойств бытия эти принципы были превращены Кантом в одни лишь принципы чистого рассудка. Что же касается эмпирической реальности, то по отношению к ней трансцендентальная рефлексия признала, что «нумерическое» тождество вообще невозможно, а «противоречие», напротив, мыслимо и действительно, но как существование противоборствующих, противоположно направленных сил.

При этом Кантом была осознана диалектическая природа *изменения*: в изменении Кант усмотрел соединение противоречаще-противоположных определений в наличном бытии одной и той же вещи. Далее, в третьей аналогии опыта Кант выдвинул — как основоположение — важный принцип «взаимодействия», или «общения». Здесь Кант развивает мысль, что все субстанции в явлении, поскольку они сосуществуют, необходимо находятся во всестороннем отношении взаимодействия. По Канту, взаимодействие субстан-

ций есть даже единственное условие, при котором возможно мыслить их *сосуществование*. Если бы «в многообразии субстанций как явлений каждая из них была бы совершенно изолирована, т. е. ни одна из них не действовала бы на другие и не подвергалась бы взаимно их влиянию, то,— говорит Кант,— в таком случае я утверждаю, что *одновременное существование* их не было бы предметом возможного восприятия и что существование одной из них не могло бы никаким эмпирическим синтезом приводить нас к существованию другой»¹³⁵.

Наконец, в анализе отношений *внутреннего* и *внешнего* Кант разрушает абсолютную полярность этих понятий, выдвигает идею их сопряжения и таким образом приходит к положению, согласно которому познание внутренних сил и свойств возможно и осуществляется через познание тех *внешних* отношений, в которых и через которые внутренние силы необходимо должны себя выявить.

Все эти представления Канта подготавливали развитие диалектики в немецком классическом идеализме и сами были звеном ее развития. Даже в самых зрелых произведениях этой диалектики в начале XIX в. можно обнаружить результаты и продолжение диалектических идей и построений Канта. Достаточно для примера указать, что в «Науке логики» Гегеля, в третьей главе отдела «Действительность» («Абсолютное отношение») диалектическое движение мысли в точности воспроизводит порядок и последовательность кантовских «аналогий чистого опыта». И там и здесь от отношения *субстанциальности* — через отношения *причинности* — мы переходим ко *взаимодействию*.

При всех этих достижениях недостатки кантовской трансцендентальной логики и трансцендентального метода велики и неустранимы. Крупнейший из них состоит в скептическом (агности-

¹³⁵ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 276.

ческом) дуализме, охватывающем все содержание системы. Развив в трансцендентальной логике ряд положений, по существу своему *диалектических*, Кант безмерно сузил их теоретическое значение и поле их применения. Их сферу он ограничил сферой одних «явлений». Ни категориальный синтез, ни трансцендентальные основоположения чистого рассудка не имеют, по Канту, никакого значения для мира «вещей в себе». Область их применения навсегда ограничивается миром возможного опыта, под которым Кант понимает только мир явлений. Диалектика Канта — там, где она появляется — не есть диалектика «бытия в себе и для себя», но лишь диалектика «являющегося», отделенного от своей «сущности». Она — «объективна», ибо результаты ее имеют всеобщность и необходимость трансцендентальных законов. Но в то же время она — сплошь *субъективна*, ибо и реальная противоположность, и противоречаше-противоположная природа изменения, и единство «внутреннего» и «внешнего», и взаимодействие и т. д. суть отношения не самого истинно сущего бытия, а лишь его «явления» в возможном для нас опыте.

Глава V

Диалектика и антиномии

§ 1. Поворот к диалектике

В философии Канта понятие диалектики приобретает такое значение, какого оно не имело ни у кого из его предшественников в новой европейской философии. Со времен последних диалектических трактатов эпохи Возрождения диалектическая традиция пришла в упадок повсюду в Европе. Причина этого удивительного явления коренится в самих условиях развития европейской науки нового времени. Развитие это только в абстракции может быть представлено в виде непрерывно восходящей линии прогресса, на самом же деле оно так же противоречиво, так же диалектично, как и сама жизнь. Едва ли не крупнейшим диалектическим парадоксом этого развития следует признать замечательный факт, который состоит в том, что первоначальным условием успехов новой науки было развитие не диалектического, но как раз наоборот — метафизического метода мышления. Как это ни странно, но к диалектике новая европейская наука могла перейти, только пережив длительный период господства метафизики. Более того. Именно развитие и торжество этой метафизики оказались необходимыми условиями успеха и прогресса всей новой европейской науки.

Диалектика этого любопытнейшего процесса начинает обрисовываться в XVII в. Интенсивный

рост техники и экономики, городской буржуазии дал мощный толчок развитию точных наук: математики, физики, механики, но вместе с тем этот же прогресс мало-по-малу поставил науку в условия гораздо большей *дифференциации* знаний, *разделения научного труда и специализации*. Начинается усиленная разработка *экспериментальных* методов исследования, закладываются основы *логики экспериментальных наук*.

Эта концентрация внимания на логике экспериментального метода привела к известному сужению горизонтов логической мысли. В тесной связи с успехами экспериментальных наук мы наблюдаем в течение XVII и XVIII вв. преобладание *аналитических* приемов логического мышления и научного исследования. На первом плане стоит задача — *описать* предмет, выразить его в точных понятиях, выяснить состав его признаков, *отграничить* его от смежных предметов и явлений, *расчленив* сложный и смутный комплекс на его отдельные — простейшие по составу, легко различимые, уже известные — элементы. В том же направлении развивалась и *методика экспериментальных работ*. Помимо точного учета всех компонентов изучаемого явления она требует еще и технической его изоляции, исключения его из всех по возможности связей и взаимодействий с окружающей обстановкой. В опыте могут участвовать только те факторы, которые ввел сам экспериментатор. Только при выполнении этих условий экспериментатор может делать верные и точные заключения о причинной связи между наступлением какого-нибудь явления и тем фактором, который он по своему усмотрению и выбору вводит в состав элементов опыта или исключает из него.

Нетрудно понять, что усиленная разработка техники эксперимента должна была оказать влияние на *логику* и *методологию*. Культура эксперимента должна была — в сфере логической рефлексии — усилить стремление к развитию способностей анализа, расчленения, разложения, отграничения, субординации, дефиниции и изоляции.

Развивающаяся специализация, раздел единого цельного объекта между различными науками, изучающими каждая отдельную сторону предмета, вели мысль еще далее в направлении дискретного, сепаратного созерцания и изолирующего анализа. Напротив, все те связи явлений, которые не укладывались в точно отграниченные и определенные рамки эксперимента, их взаимодействие, их зависимость друг от друга ускользали от внимания, не могли быть выяснены и доведены до сознания.

Так на определенной, исторически неизбежной ступени своего развития европейская наука усваивает привычки и склонности, которые, укоренившись и объективировавшись в логической рефлексии, создают роковую противоположность метафизического и диалектического методов мышления. В течение этого периода диалектика хиреет, почти сходит на нет. Духом диалектических воззрений еще овеяны трактаты Николая Кузанского, Джордано Бруно. Но после них диалектическая традиция почти пресекается. Вместе с забвением диалектики приходит забвение источников и образчиков диалектического мастерства в античной философии. Читают еще, филологически изучают Платона, Аристотеля, но мало интересуются *диалектикой* Зенона, *диалектикой* того же Платона. Только скептики высоко еще ценят диалектическое искусство древних. Но они обращают диалектику в орудие уничтожения и упразднения самой философии, самого знания, самой истины. И если даже *Бейль* знает секрет антиномичности разума и его трансцендентных определений, то своей эрудицией он пользуется лишь для того, чтобы глумиться равно над знанием и незнанием, мудростью и невежеством.

Конечно, диалектика могла быть подавлена метафизикой лишь на время. Именно потому, что причиной ее оттеснения были не какие-нибудь глубокие явления социальной реакции, но лишь особые исторические условия и обстоятельства научного процесса, диалектика с течением времени проложила себе русло. Наряду с господствующей

щими приемами *изоляции*, изолирующей *абстракции*, исподволь развивались приемы, в которых воздавалось должное *конкретной связи* и *взаимной зависимости* явлений. Само расширение экспериментальной методики, усовершенствование ее техники вели мысль к наблюдению причинных связей между такими явлениями, которые при первом приближении казались принадлежащими совсем различным сферам бытия и знания. Гонимая из области логики, диалектика неуклонно вторгалась в сферу специальных наук. Она торжествовала в математике, в аналитической геометрии, в космогонических гипотезах Декарта.

Пролагая себе победоносные пути в науке, диалектика не была, однако, порождением самих специальных наук. Она была порождением *философии*, теоретического философского мышления. В философии XVII в. она была представлена, кроме геометра Декарта, гением философа Спинозы. Диалектика субстанции и модусов, конечного и бесконечного, необходимости и свободы, исторически обусловленная относительность человеческих представлений о боге и его законе — вот главнейшие диалектические темы Спинозы. Но в целом философия и наука XVII в. — антидиалектичны. Даже в системах Декарта и Спинозы диалектические учения выделяются скорее как исключения, как гениальные предвидения на общем фоне господствующего — *механистического* воззрения.

Начатое Декартом и Спинозой диалектическое движение продолжалось и в XVIII в. Уже в системе Лейбница, младшего современника Спинозы, к диалектическим темам его предшественников присоединяется грандиозная, диалектическая по сути, хотя телеологическая по форме, *концепция развития*. Дело идет еще далее в работах французских просветителей и материалистов XVIII в. Здесь диалектикой охватываются факты *общественной жизни* и даже — в известном смысле — *исторического процесса*. Переоценка культуры, изложенная у Руссо в слишком абстрактных и общих терминах, заключала одна-

ко в себе немало диалектических интуиции и конкретных диалектических наблюдений. С еще невиданной пронизательностью, в пламенных и страстных выражениях Руссо изображал диалектику экономического неравенства, диалектику феодальной культуры. Даже в наивном универсализме его протестов против культурных ценностей отразились глубокие наблюдения исторических противоречий, в силу которых величайшие культурные блага человечества — наука, техника, искусство, — захваченные привилегированными условиями феодального общества, выродились и обратились против интересов огромного большинства остального человечества. Наконец, в социологических исследованиях французских материалистов был впервые сформулирован ряд антитез и противоречий, лежащих в основе общественной жизни и исторического развития. Классическое из этих противоречий — противоречие между социальным детерминизмом человеческого поведения и между автономией человеческих воззрений, управляющих миром, по справедливой оценке Плеханова, было одним из тех кризисов, которые будили мысль и вели науку вперед.

Но как бы ни были значительны успехи диалектической мысли в XVII и XVIII вв., нельзя ни в каком случае их переоценивать. Даже в тех случаях, когда передовые умы этого времени выдвигали несомненно диалектические построения, никогда изложение этих построений не сопровождалось у них ясным сознанием диалектической природы тех приемов, при помощи которых была достигнута истина. Ни у Декарта, ни у Спинозы, ни у Лейбница, ни тем более у Руссо или у французских материалистов мы не найдем сознательного и разработанного противопоставления той логики, которой они в своих исследованиях пользовались — господствующей логике метафизиков. Даже Декарт, который не раз едко осмеивал схоластическую логику и представлял ее тонкости праздному усердию школьных профессоров, не думал покушаться на ее основоположения. Выдвигая свой новый метод, он

рассматривал этот метод скорее как необходимое продолжение и дополнение школьной логики; во всяком случае он был далек от какого бы то ни было сомнения во всеобщей истинности ее законов и аксиом. Неоднократно Декарт и Спиноза подчеркивали, что и для них — как и для всей предшествующей метафизической традиции — основным логическим устоем является *принцип противоречия*. Противоречие, полагали они, не может иметь места в бытии и не должно иметь места в мышлении. В бытии оно просто невозможно, немыслимо, неосуществимо. Что же касается мышления, то в нем противоречие и мыслимо и возможно, но здесь оно — только ошибка, заблуждение, болезненное состояние мышления. Правильная, здоровая, истинная мысль так же свободна от противоречий, как от них свободно само бытие.

Изложенное воззрение остается господствующим в логике XVII и XVIII вв. И если в умах самых смелых и проницательных философов зарождалась иногда мысль о *недостаточности* традиционной логики, то ни у кого не возникало сомнения в ее *истинности*. Логика считалась даже образцом совершенства: точности и полноты, каких вообще может достигнуть наука.

Настолько велико было господство школьной логики, что даже новаторы, осуществлявшие первые образчики диалектического мышления, не создавали противоречия между новыми, практически уже применявшимися приемами и классическими правилами логики. При таком состоянии науки не могло быть и речи о каких-нибудь логических исследованиях, направленных на изучение и описание диалектического метода мышления. Диалектика как проблема логики не существовала. В лучшем случае сохранилась память о диалектике как об искусстве софистических приемов одурачивания при словесных диспутах и в научной полемике. I

Если мы теперь от этой обстановки перенесемся к философии Канта, то еще прежде чем мы приступим к анализу ее содержания по существу,

нас паразит — даже при самом формальном, внешнем знакомстве — огромный сдвиг всей мысли Канта по направлению к диалектике. В трихотомичной архитектонике кантовских «Критик»¹ диалектика всюду выступает как особая и притом важнейшая, завершительная часть каждого исследования. В «Критике чистого разума» эту часть представляет «Трансцендентальная диалектика», в «Критике практического разума» — «Диалектика чистого практического разума» и в «Критике способности суждения» — соответственно двум основным ее разделам — «Диалектика эстетической и диалектика телеологической способности суждения». В отличие от предшественников Канта, у которых диалектику — там, где она в какой-то мере имела место, — приходится, так сказать, вычитывать между строк, разыскивать в самом материале исследования, у Канта, напротив, диалектический процесс сам по себе, как таковой, становится предметом философского внимания и изучения. Докантовские философы показали, что — при известных условиях и до известных пределов — можно мыслить диалектически, не зная, что такое диалектика. Кант, наоборот, вопрос о диалектике ставит в центр своей сознательной философской рефлексии.

Чтобы диалектика могла стать самостоятельным и специальным предметом философского исследования, необходимо, очевидно, ясное понимание диалектической природы разума. Путь, по которому Кант пришел к этому пониманию, чрезвычайно интересен и сам по себе полон диалектических противоречий.

Как известно, главным вопросом кантовской критики был вопрос о возможности априорных знаний в метафизике. Предварительные исследования этого вопроса привели Канта к двум положениям. Во-первых, Кант полагал, что ему удалось доказать наличие априорного знания в математике и в естествознании, а также объяснить

¹ По вопросу об архитектонике главных работ Канта — дельные замечания у *Kroner'a*, *Von Kant bis Hegel*, B. I, Tübingen, 1921, S. 225—226.

условия его возможности. Априорное, аподиктическое, всеобщее и необходимое знание существует, полагал он. Оно обусловлено строением функций нашего рассудка. Многообразие самодеятельных актов рассудка подчиняется принципу единства самосознания, и в этом принципе — корень и основание всех априорных понятий и основоположений знания. Так как *форма* знания независима, по Канту, от его *содержания*, то априорное знание возможно. Прежде чем мыслить что бы то ни было, необходимо обладать формальными возможностями мышления самых общих и абстрактных понятий и отношений. В этом и состоит назначение трансцендентальных форм рассудка. При помощи априорной схемы времени они подводят неопределенное и необозримое многообразие чувственных наглядных представлений под рубрику самых общих — также априорных — понятий, как например, понятия единства, множества, реальности, причинности, необходимости и т. д. Чтобы мыслить данный предмет как «единое», необходима логическая возможность *a priori* мыслить единство вообще, независимо от того, какой конкретный предмет подводится под понятие единства. Подобно тому как в основе мыслимости понятий лежат априорные правила категориального синтеза, так и в основе всех суждений естествознания лежит известная совокупность априорных основоположений чистого рассудка. Прежде чем мыслить, например, какую бы то ни было причинную связь между двумя явлениями, необходима трансцендентальная возможность мыслить понятие причинной связи вообще. Возможность эта обусловлена законом, или основоположением, причинной связи, которое дано в чистом рассудке *a priori* как аналогия опыта, имеющая всеобщее и необходимое значение для всего эмпирического знания. То же справедливо и относительно понятий субстанции, взаимодействия и т. д.

Наличие априорных трансцендентальных форм рассудка, составляющих необходимое условие его применения ко всякому акту научного знания, превращает рассудок в «законодателя» природы.

Аподиктичность, всеобщность и необходимость истин математики и естествознания коренится, по Канту, не в строе самих вещей, но в строе трансцендентальной сферы рассудка. Опыт только подсказывает нам идеи всяческих закономерностей в изучаемой природе, но ранга всеобщности и необходимости законы эти достигают только вследствие трансцендентальной структуры рассудка, которая сама есть не достояние опыта, но всеобщее и необходимое и притом совершенно априорное условие знания. Таким образом, «высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке». «Мы должны искать не всеобщие законы природы из [самой] природы, посредством опыта, а, наоборот, природу в согласии с ее всеобщей закономерностью — только из условий возможности опыта, лежащих в нашей чувственности и в нашем рассудке»². И хотя законы, открываемые нами в предметах чувственного созерцания, во всем подобны тем законам природы, которые мы приписываем опыту, однако мы должны, согласно Канту, признать — особенно если мы познаем эти законы как необходимые, — что они влагаются в природу самим нашим рассудком.

Во-вторых, кантовская философия точно очертила *границы* априорного законодательства рассудка. Отвергнув возможность *интеллектуальной интуиции*, т. е. познания предметов наглядного представления *при помощи рассудка*, Кант вместе с тем признал, что наше знание есть знание не самих вещей, но лишь того способа, каким они даны, или «являются», нашему рассудку и чувственности. Так возникла роковая для Канта противоположность «вещей в себе» и «явлений».

В самом деле: если рассудок, — как думает о нем Кант, не способен мыслить сами вещи, если суждение рассудка есть всегда «опосредствованное знание о предмете, стало быть представление об имеющемся у нас представлении о предме-

² Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1. М., 1965, стр. 139.

те»³, то совершенно непонятно, каким образом знания, доставляемые подобным рассудком, могут иметь какое-то отношение к чему бы *то* ни было, кроме самих представлений этого рассудка. Каким бы «законодателем» ни выступал рассудок, какие бы законы он ни «вкладывал» в природу, — совершенно очевидно, что власть этих законов кончается там, где кончается его собственная сфера. «Априорные» формы рассудка только в том случае могли бы приводить к познанию самих вещей, если бы формы эти «влагались» в самые вещи, «диктовались» самим вещам. Но именно этого не может допустить Кант! Так как интеллектуальная интуиция, по Канту, невозможна, так как рассудок направляет свои априорные формы не на самые вещи, но лишь на *представления* о вещах, то закономерность, сообщаемая этим рассудком «природе», строго говоря, сообщается не природе как совокупности вещей, но лишь «опыту» — как совокупности наших представлений. Отсюда следует, что вещи, как они существуют сами по себе, непознаваемы для рассудка. Кант одновременно и непомерно возвышает рассудок и непомерно принижает его. Возвышает, ибо объявляет его «законодателем» природы, приписывает ему способность внедрять в познаваемые вещи то, что составляет принадлежность его собственных априорных форм и конструкций. И в то же время принижает, ибо даже априорность, всеобщность и необходимость, свойственная рассудочному синтезу, ни в малейшей мере, оказывается, не гарантирует рассудочному знанию какого бы то ни было *предметного* значения. Рассудочное знание *объективно*, но не *предметно*. Объективно, ибо имеет сверхиндивидуальное значение, не зависит от произвола личного усмотрения, обусловлено необходимым строем и порядком познающей мысли, имеет силу относительно всех без изъятия случаев, подходящих под понятие данного закона. *Не предметно*, ибо относится

³ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964, стр. 167.

не к самим вещам, но ЛИШЬ К *представлениям* о вещах, является всего лишь правилом синтеза этих представлений.

Итак, все формы категориального синтеза, все основоположения чистого рассудка применимы только к «явлениям». «Мы имеем дело не с природой *вещей самих по себе*, которая независима и от условий нашей чувственности, и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта»⁴. Какое бы всеобщее значение не имело знание, доставляемое рассудком, его всеобщность и необходимость не может касаться самих постигаемых вещей. Эта всеобщность касается только *формальных* условий опыта в чувственности и рассудке. Возьмем для примера понятие причинности. «Я, таким образом, очень хорошо постигаю,— говорит Кант,— понятие причины как необходимо принадлежащее лишь к форме опыта, я понимаю его возможность как синтетического соединения восприятий в сознании вообще; но возможности вещи вообще как причины я совсем не постигаю, и именно потому, что понятие причины указывает на условие, свойственное вовсе не вещам, а только опыту...»⁵

То же самое справедливо относительно всех других основоположений рассудка. «Все априорные синтетические основоположения суть не что иное, как принципы возможного опыта и относимы отнюдь не к вещам самим по себе, а только к явлениям как предметам опыта»⁶. По Канту, категории «служат лишь, так сказать, для разбора явлений по складам, чтобы их можно было читать как опыт; основоположения, вытекающие из отношения этих понятий к чувственно воспринимаемому миру, служат нашему рассудку только для применения в опыте»⁷. Напротив, за пределами опыта — это произвольные комбинации без объективной реальности, «возможность которых

⁴ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 142.*

⁵ Там же, стр. 132.

⁶ Там же, стр. 133.

⁷ Там же, стр. 132.

нельзя познать *a priori* и отношение которых к предметам нельзя подтвердить или даже пояснить никакими примерами, так как все примеры могут быть взяты только из возможного опыта». «Чистые рассудочные понятия теряют всякое значение, если их отделить от предметов опыта и соотнести с вещами в себе»⁸.

§ 2. Рассудок и разум

Итак, критическая философия приводит к двум фундаментальным положениям: к утверждению законодательной власти рассудка — по отношению к *форме* опыта — и утверждению непознаваемости вещей в себе — по отношению к *материи* опытного знания. Однако этими тезисами далеко не исчерпывается содержание критицизма. Философская проницательность Канта сказалась в том, что он не ограничился определением последних границ рассудочного познания. Предписывая рассудку норму его поведения, запрещая ему выходить за пределы возможного опыта и его основоположений, Кант хорошо понимал, что действительная жизнь рассудка и основанного на нем философского познания как нельзя более далека от предписываемого критицизмом нормирования и самоограничения. В действительности рассудок не только ничего не знает о границах своей компетенции, но и не хочет знать. Рассудок всегда и неизменно пытается через них перешагнуть, применить свои формы синтеза не только к «складыванию» явлений в «опыте», но также — и прежде всего — к *познанию вещей как они есть*. Хотя необходимость рассудочного знания распространяется, по Канту, только на *форму* возможного опыта, рассудок, по наблюдению самого же Канта, неуклонно стремится распространить объективное значение своих основоположений также и на *предметное содержание* опыта. Между действительными силами рассудка и между задачами, ко-

⁸ *Иммануил Кант. Сочинения* в шести томах, т. 4, ч. 1 стр. 132.

торые он сам себе ставит, существует явная и притом огромная диспропорция. Рассудок может знать только то, что соответствует формальным условиям опыта, обусловленным собственной его организацией. Рассудок хочет знать все объективное содержание и весь объективный порядок действительности, независимо от формальной обусловленности опыта понятиями и схемами рассудка. Та же самая необходимость, которая строго очертила область рассудочного познания кругом одних явлений, непрестанно побуждает рассудок выходить за пределы опыта, заставляет его применять формы категориального синтеза не только к связи представлений, для которых единственно эти формы предназначены, но также к связи самих вещей.

Из наблюдения этой диспропорции возникает *третья* — и притом важнейшая — задача критики разума. Необходимо изучить — с логической и гносеологической точек зрения — все те последствия, которые должны получиться при попытках применения форм рассудочного синтеза к познанию вещей в себе. Необходимо произвести строгую логическую оценку знания, которое может быть получено, если трансцендентальной схемой рассудка мы станем пользоваться для того, чтобы подводить под чистые понятия рассудка не наглядные представления, но самоё действительность, сами вещи, представляющие источник и основу всех наглядных представлений.

Исследованиям этим посвящена третья — завершительная часть теоретической философии Канта — так называемая трансцендентальная диалектика. Чтобы понять задачу трансцендентальной диалектики, необходимо ясно представлять, что Кант различает *три* вида основоположений чистого рассудка. Основоположения которых вполне удерживается в границах возможного опыта, Кант называет *имманентными*. Однако вследствие недостаточной дисциплины, рассудок, по Канту, обычно не обращает достаточного внимания на *границы* области, внутри которой только и допустима его деятельность. Отсюда часто

возникают ошибки суждения, состоящие в *трансцендентальном* применении основоположений, т. е. в нарушении границ опыта, в использовании категорий за пределами возможного опыта. Наконец, существует еще третья группа основоположений, которые подобно трансцендентальным требуют сверхопытного расширения рассудка, запредельного применения его категорий, но, в отличие от трансцендентальных, имеют источником не простую ошибку способности суждения, но особое и совершенно непреодолимое побуждение разума, который устраняет все границы и даже повелевает разрушить их и вступить на новую почву. Такие основоположения Кант называет *трансцендентными*⁹.

Критическое исследование этих основоположений и составляет задачу «трансцендентальной диалектики». Трансцендентальная диалектика изучает общий *источник*, или корень, трансцендентных основоположений рассудка, выводит из этого источника *все* отдельные *их* виды, а также подвергает критике логическое обоснование этих основоположений.

Уже из определения этих задач совершенно ясно, что задача диалектики, как ее понимает Кант,— чисто отрицательная. Если вещи в себе запредельны и рассудок со всеми своими априорными функциями может доставить лишь такое знание, которое относится к *формальным* условиям возможности опыта, но никак не к его *материи* в самих вещах, то совершенно очевидно, что всякое сверхопытное применение рассудка может приводить лишь к видимости объективного знания. При посылках кантовского критицизма всякое исследование трансцендентальных основоположений может быть только жесткой, разоблачающей их критикой.

И действительно, понятие диалектики у Канта совершенно негативно. Диалектикой Кант называет ошибочное применение правил общей логи-

⁹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 338.

ки,— которая, по своей природе, может указывать только формальные условия, согласно с рассудком,— для расширения *материального* состава знаний, для сообщения им значения объективно-истинных положений. Но логика, рассматриваемая как органон, или орудие, расширения знания, всегда есть логика видимости¹⁰. Таким образом, диалектика, по Канту, есть логика видимости, логика иллюзии¹¹. Такою она была, по мнению Канта, с самого своего начала в античной философии. «Это было,— говорит Кант,— софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины, подражая основательному методу, предписываемому вообще логикой»¹².

В качестве логики видимости диалектика настолько ничтожна, что, по Канту, ее нельзя даже считать серьезной философской наукой. «Подобного рода поучение,— говорит Кант,— не соответствует достоинству философии»¹³. И хотя Кант не вполне осторожно говорит, что именно «логика видимости» составляет особый отдел школьной системы — под именем трансцендентальной диалектики, однако в другом месте он разъясняет, что «диалектика причисляется к логике» не как догматическая дисциплина, но «скорее в форме *критики диалектической видимости*»¹⁴. По Канту, последняя часть трансцендентальной логики должна быть «критикою этой диалектической видимости и называется трансцендентальною диалектикою не как искусство догматически создавать такую видимость..., а как критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума»¹⁵.

Казалось бы, при таком понимании диалектики совершенно невозможно ожидать, чтобы понятие

¹⁰ Там же, стр. 161.

¹¹ Там же, стр. 336.

¹² Там же, стр. 161.

¹³ Там же, стр. 162.

¹⁴ Там же.— Искусство создавать эту видимость Кант называет «очень ходким искусством многих шарлатанов метафизики» (там же, стр. 163).

¹⁵ Там же, стр. 163.

диалектики могло оказаться хоть сколько-нибудь плодотворным для философии. Предпосылка непознаваемости вещей в себе заранее предопределяла результаты трансцендентальной диалектики. На долю последней оставались только «предостережения рассудка от софистического обмана»¹⁶, уничтожающее разоблачение всех его претензий на изобретение и сверхопытное расширение знаний.

Однако действительное содержание трансцендентальной диалектики далеко вышло из пределов простой логики иллюзии и даже из пределов ее критики. Уже не вполне ясное и не вполне выдержанное различие трансцендентальных и трансцендентных основоположений, введенное Кантом и отмеченное выше, давало возможность предвидеть, что в трансцендентальной диалектике Кант будет рассматривать не все сверхопытные положения рассудка, но лишь такие, которые представляют особенный интерес как по своему происхождению, так и по тому *значению*, которое они имеют в системе философских проблем.

И действительно, подлинное содержание кантовской диалектики составляет критика именно *трансцендентных* основоположений. Уже анализ возникновения этих основоположений приводит к ряду важных размышлений. В отличие от основоположений, которые возникают случайно, вследствие простой ошибки рассудка, и потому легко могут быть устранены — как только становится известен их источник, — основоположения *трансцендентные* возникают не случайно, но совершенно необходимым образом — в силу самой организации разума. Существует какая-то глубоко укорененная в разуме необходимость, которая всякий раз неизбежно побуждает разум нарушать границы, поставленные рассудочному познанию. В строевании познавательной организации Кант усматривает в высшей степени замечательное и парадоксальное свойство. Состоит оно в том, что при известных условиях рассудок стремится к облада-

¹⁶ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 163.*

нию знанием, о котором он заранее знает, что оно не может иметь никакого объективного значения и от которого он — при всем сознании его незаконности и несостоятельности — все же не может отказаться. Существует,— утверждает Кант,— *трансцендентальная иллюзия*, которая «вопреки всем предостережениям критики совсем уводит нас за пределы эмпирического применения категорий и обольщает призрачными надеждами на расширение *чистого рассудка*»¹⁷. По Канту, наш разум содержит в себе «основные правила и принципы своего применения, имеющие вид вполне объективных основоположений». Это обстоятельство «и приводит к тому, что субъективная необходимость соединения наших понятий в пользу рассудка принимается нами за объективную необходимость определения вещей в себе»¹⁸.

Чрезвычайно знаменательно, что в исходном пункте кантовской диалектики — в понятии трансцендентальной иллюзии — вновь выступает на сцену противоположность *обычной* и *трансцендентальной* логики, которая, как мы видели, играла такую фундаментальную роль в критическом учении о рассудке. *Трансцендентальную* иллюзию Кант строго отличает от иллюзии *логической*. Логические иллюзии состоят, по Канту, «лишь в подражании формам разума» и возникают «исключительно из отсутствия внимания к логическим правилам». Поэтому логическая иллюзия легко устранима. «Стоит только сосредоточить внимание на данных случаях, и логическая видимость полностью исчезает»¹⁹. Напротив, трансцендентальная иллюзия «не прекращается даже и в том случае, если мы уже вскрыли ее и ясно увидели ее ничтожность с помощью трансцендентальной критики»²⁰. Иллюзии этой, говорит Кант, «никак нельзя избежать, точно так же как нельзя избежать того, что море кажется посредине более высоким, чем у берега, так как средину его мы

¹⁷ Там же, стр. 338.

¹⁸ Там же, стр. 339.

¹⁹ Там же, стр. 338.

²⁰ Там же, стр. 338—339.

видим при посредстве более высоких лучей, или точно так же как даже астроном не в состоянии воспрепятствовать тому, что луна кажется при восходе большей, хотя астроном и не обманывается этой видимостью»²¹. И хотя основоположения, которые образует рассудок, побуждаемый к тому трансцендентальной иллюзией, совершенно неосновательны и даже софистичны, однако от всех других софистических утверждений трансцендентное основоположение отличается, во-первых, тем, что оно относится не к любому произвольно задаваемому вопросу, а к такой проблеме, на которую всякий человеческий разум необходимо должен наткнуться в своем движении вперед, и, во-вторых, тем, что оно вместе со своею противоположностью вызывает не искусственную иллюзию, тотчас же исчезающую, как только она замечена нами, а естественную и неизбежную иллюзию, которая сохраняется даже и тогда, когда она уже не обманывает нас больше и, следовательно, может быть сделана, правда, безвредною, но никогда не может быть искоренена²².

В чем же источник этой неизбежной и неискоренимой иллюзии, побуждающей рассудок выходить за пределы опыта и применять свои категории там, где это применение всегда софистично и не может привести к действительно объективному знанию?

По мысли Канта, источником трансцендентальной иллюзии является не рассудок, но *разум*. Стоит иллюзия в сверхопытном расширении *рассудка*, однако к этому расширению рассудок побуждается не сам собою, но повинуюсь руководству и требованиям *разума*. Поэтому для ясного понимания кантовской диалектики необходимо иметь правильное представление об отношении, которое, по Канту, существует между рассудком и разумом. Сделать это необходимо еще и потому, что в послекантовской диалектике противо-

²¹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 339.

²² Там же, стр. 338–340.

поставление рассудка разуму получает совершенно исключительную роль, образуя один из устоев всей диалектики.

По Канту, выше разума «нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления»²³. Наше знание начинается благодаря *чувствам*, переходит затем к *рассудку* и заканчивается в *разуме*. Чувства доставляют знанию многообразие созерцаний (наглядных представлений). Рассудок вносит в это многообразие единство, подводя его под свои основоположения. В этом смысле рассудок есть «способность создавать единство явлений посредством правил»²⁴. Однако деятельностью рассудка еще не заканчивается объединительная функция познания. Хотя рассудок и вносит благодаря своим основоположениям единство в явления, единство это не есть ни полное, ни окончательное. Дело в том, что по условиям своего происхождения основоположения чистого рассудка не являются познанием из *понятий*. Чтобы получить априорное значение, они должны всегда опираться либо на чистые наглядные представления (в математике), либо на трансцендентальные условия возможности опыта (в естествознании). Ни в том, ни в другом случае знание, доставляемое рассудком, не может быть выведено из одних понятий. «Рассудок,— говорит Кант,— вовсе не может доставить синтетические знания из понятий»²⁵. Правда, познание чистого рассудка «может предшествовать другим знаниям в виде принципа». Однако само по себе — поскольку оно имеет синтетический характер — оно «не основывается на одном лишь мышлении». Поэтому общие положения, доставляемые рассудком, Кант называет всего лишь «относительными принципами»²⁶.

Своего полного и окончательного единства знание достигает в *разуме*. В то время как рассудок

²³ Там же, стр. 340.

²⁴ Там же, стр. 342.

²⁵ Там же, стр. 341.

²⁶ Там же, стр. 342.

создает единство явлений согласно правилам, разум есть способность, вносящая единство в правила самого рассудка²⁷. В то время как рассудок в своих общих положениях может давать *только относительные* принципы единства, разум, напротив, дает познания, которые могут быть названы принципами в абсолютном смысле слова, ибо эти принципы суть познания из понятий. Разум «сам заключает в себе источник определенных понятий и основоположений, которые он не заимствует ни из чувств, ни из рассудка»²⁸.

В качестве *логической* функции разум есть «способность делать опосредствованные выводы»²⁹. Абсолютное значение принципы разума получают в силу того, что умозаключение разума есть форма вывода частного из общего посредством чистого понятия. В этом, по Канту, существенное отличие разума от рассудка. Хотя положения рассудка также могут служить большей посылкой в умозаключении, однако, — в силу того, что рассудочный синтез всегда вынужден опираться на наглядные представления или на общие условия опыта, — умозаключения рассудка никогда не могут давать вывода из одних чистых понятий. Напротив, в умозаключениях разума, «большая посылка дает всегда понятие, благодаря которому все, что подводится под его условие, познается из него согласно принципу»³⁰. В этом и состоит абсолютное значение объединяющей функции разума. В процессе умозаключения разум «стремится свести огромное многообразие знаний рассудка к наименьшему числу принципов (общих условий) и таким образом достигнуть высшего единства» знаний рассудка³¹.

Это объединяющее стремление разума никоим образом не должно смешивать с объединяющей деятельностью рассудка. Единство функций рас-

²⁷ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 342.

²⁸ Там же, стр. 340.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, стр. 341,

³¹ Там же, стр. 344.

судка относился непосредственно к чувствам и их наглядным представлениям. Так как рассудок всегда имеет дело только с предметами возможного опыта, то знание и синтез этих предметов «всегда обусловлены»³².

Напротив, объединяющая деятельность разума — всегда опосредствованная. Разум «никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство»³³. В то время как категории рассудка относятся к наглядным представлениям, подводят их под правила, умозаключения разума относятся к *понятиям* и *суждениям*. Разум, — утверждает Кант, — никогда не имеет прямого отношения к предмету, а всегда только к рассудку. Предметом для разума служит, собственно, только рассудок и его целесообразное применение³⁴. Рассудок, разъясняет далее Кант, служит предметом для разума точно так же, как чувственность служит предметом для рассудка. Задача разума состоит в том, чтобы сделать систематическим единство всех возможных эмпирических актов рассудка³⁵.

Но будучи всегда опосредствованной, деятельность разума в то же время — в своих задачах — имеет *абсолютный* характер. Всякое умозаключение разума предполагает, по Канту, что предикат, который мы в выводе приписываем определенному предмету, должен был мыслиться в большей посылке *во всем своем объеме* — под известным условием. Эта полнота объема в отношении к такому условию называется *всеобщностью*, а в отношении к синтезу наглядных представлений — *целостностью*. Таким образом, понятие разума «есть не что иное, как понятие *целокупности условий* для данного обусловленного»³⁶. Но так как целостность условий, по мысли Канта, может быть

³² Там же, стр. 346.

³³ Там же, стр. 342.

³⁴ Там же, стр. 340.

³⁵ Там же, стр. 346.

³⁶ Там же, стр. 385.

создана только *безусловным*, то понятие разума и есть, по Канту, *понятие безусловного*. Понятие разума,— поясняет Кант,— всегда относится к «абсолютной целокупности в синтезе условий и заканчивается не иначе как в абсолютно безусловном, т. е. безусловном во всех отношениях». Чистый разум «стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного»³⁷.

В терминах логики ход мыслей Канта может быть выражен следующим образом. Логическая функция разума есть, по Канту, *умозаключение*, т. е. суждение, построенное путем подведения его условия под общее правило, именуемое большей посылкой. Но всякий раз, как только мы совершаем это подведение и таким образом приходим к большей посылке, последняя в свою очередь вновь становится предметом той же самой операции разума. Иными словами, разум непрерывно вынужден искать условия для условия, восходя настолько далеко, насколько это возможно. Восхождение это есть не что иное, как подыскивание безусловного к обусловленному знанию рассудка³⁸.

Но именно в силу того, что разум стремится к *безусловному* единству, к безусловному синтезу всех рассудочных знаний,— основоположения, вытекающие из его принципа, должны быть *трансцендентными*. В отличие от всех основоположений рассудка, содержанием которых служит только возможность опыта и которых применение имеет поэтому вполне имманентный характер — эмпирическое применение принципа *разума* никоим образом не может быть осуществлено³⁹. Так как никакой опыт не может быть безусловным, то абсолютная целостность условий *есть понятие* и, как понятие, неприменима в опыте. Поэтому «объективное применение чистых понятий разума все-

³⁷ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 358.

³⁸ Там же, стр. 361—362.

³⁹ Там же, стр. 346.

гда *трансцендентное*⁴⁰. Хотя разум имеет своим предметом понятия рассудка, однако не постольку, «поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта», а для того, «чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*»⁴¹.

Такое необходимое понятие разума, для которого эмпирическое ощущение не может дать адекватного предмета, Кант называет *трансцендентальной идеей*. Чистые понятия разума и суть трансцендентальные идеи. Они характеризуются *тремя* признаками. Во-первых, идеи эти суть понятия, ибо в них все эмпирическое знание рассматривается как определенное посредством абсолютной целостности условий, которая может быть дана только в мышлении. Во-вторых, они — как было показано выше — не произвольно вымышлены, а даны природою самого разума и потому необходимо относятся ко всему применению рассудка. Наконец, в-третьих, идеи эти трансцендентны, т. е. выходят за границы всякого опыта⁴².

Таково кантовское понятие разума. Из приведенных мною определений, а также из параллели между рассудком и разумом можно заключить, что трансцендентальная диалектика Канта — как и было предположено выше — далеко выходит из границ простой критики логической иллюзии. Даже в том случае, если бы содержание трансцендентальной диалектики исчерпывалось только что изложенным, — его плодотворное положительное значение было бы неоспоримо и велико.

Различение рассудка и разума, так настойчиво проводимое Кантом, уже само по себе является началом не только отрицательного, но и положительного диалектического учения. Как бы ни была несовершенна форма, в которой Кант проводил

⁴⁰ Там же, стр. 358.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, стр. 358—359.

это различие⁴³, сама идея, положенная в его основу, заслуживает самого серьезного внимания. В основе кантовской концепции разума лежит мысль, что суждения рассудка конечны и ограничены. Правда, рассудок, по строению своих функций,— синтетичен и стремится к объединению знаний, доставляемых ему чувствами. Однако синтез рассудка — неполный, недостаточный. Для своего завершения синтез рассудка требует принципиально иной, качественно отличной точки зрения. Эту точку зрения и дает *разум*. Умозаключения разума возвышаются над всеми относительными, конечными определениями и суждениями рассудка как подлинно высшая инстанция всей объединяющей деятельности познания.

В этом пункте Кант — несомненный родоначальник всех *положительно*-диалектических учений о разуме, характерных для классического немецкого идеализма. Достаточно вспомнить ту роль, какую антитеза рассудка и разума играет в диалектике Гегеля. Здесь «конечные» определения рассудка превращаются в «рассудочную точку зрения *метафизики*», в воззрение «рефлектирующего рассудка», а разум — в подлинно спекулятивное, т. е. диалектическое, движение познающей мысли. Иными словами, кантовское сопо-

⁴³ См., например, веские возражения Шопенгауэра. К недостаткам кантовского учения о разуме Шопенгауэр относит: 1) отсутствие настоящего и удовлетворительного определения самого понятия разума; 2) несостоятельность проводимого Кантом различия между *принципами* и *правилами*; 3) искусственность кантовской классификации *непосредственных* и *опосредствованных* выводов, положенной в основу разграничения рассудка и разума; 4) неустойчивость и многосмысленность кантовского определения понятия *рассудка*; 5) метафизичность кантовского понятия *безусловного*, лежащего в основе дефиниции разума и т. д. (*А. Шопенгауэр. Критика кантовской философии.* — В кн.: *Шопенгауэр. Мир как воля и представление*, т. 1. М., 1900, стр. 429—552). Критика Шопенгауэра в частности весьма основательна, особенно в последнем пункте, но в целом Канта Шопенгауэр — в учении о разуме — не понял. Причина этому — редкая невосприимчивость к диалектике. Гораздо более глубоки возражения Кронера.

ставление рассудка и разума в ближайшем же развитии диалектической философии превратилось в фундаментальную антитезу *метафизики* и *диалектики*, рассудочной рефлексии и диалектического воззрения, формально-логической *абстрактности* и *конкретности* диалектического разума, *односторонности* и *дискретности* рассудочного анализа и *всесторонней связности* диалектического синтеза. Понимал ли сам Кант, что задачи его трансцендентальной диалектики не покрываются простой критикой сверхфизического применения разума, — ответить на этот вопрос чрезвычайно трудно. Положительное содержание диалектических концепций Канта во многом осталось неясным самому их автору. В учении о разуме позиция Канта — также колеблющаяся. Трансцендентальные идеи разума скорее выступают у Канта как предмет критического ограничения. С другой стороны, нельзя не видеть, что в известных пределах для самого Канта разум был не только источником иллюзорных, нигде в опыте неосуществимых трансцендентальных идей, но — в самих этих идеях — также и положительным, ведущим вперед началом познания. Хотя, по Канту, о трансцендентальных понятиях разума мы должны сказать, «что *они суть только идеи*», тем не менее, заявляет Кант, «нам ни в коем случае нельзя считать их излишними и пустячными..., хотя с помощью их и нельзя определить ни один объект, тем не менее они в сущности и незаметно служат рассудку каноном его широкого и общего применения; правда, с помощью идей он познает только те предметы, которые познал бы на основе своих понятий, но все же они направляют его лучше и еще дальше в этом его познании»⁴⁴.

§ 3. Открытие ангиномичности разума

Как ни замечательно учение Канта о высшей синтетической функции разума — не оно одно обусловливает собою историческую плодотворность

⁴⁴ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 360.

кантовской диалектики. И если первая — *положительная* — заслуга кантовской концепции разума заключалась в том, что идея разума дала Канту возможность показать условность и ограниченность всех определений рассудка, в том числе и тех, в которых рассудок выступает как функция синтетическая, то вторая — не меньшая по значению, хотя скорее отрицательная по содержанию — заслуга кантовского учения о разуме состоит в открытии *диалектической* природы разума.

И здесь *результаты* исследования Канта явно превысили его первоначальные *намерения*. Мы уже видели, что первоначальное понятие Канта о диалектике было чисто отрицательное. Диалектическими положениями Кант назвал положения, которые претендуют на объективное значение, т. е. на необходимое отношение к *предмету* познания, но в то же время по своему логическому источнику и по своей логической природе неспособны обеспечить знанию эту объективную значимость. Иными словами, диалектическими Кант считает мнимообъективные, иллюзорно-предметные знания и умозаключения. В этом смысле диалектика есть только беззаконное, все положенные нормы престапующее и потому обманчивое, ложное и пустое в своих результатах применение функций рассудка.

Таково исходное, первоначальное понятие Канта о диалектике. Однако в развитии своих исследований Кант произвольно и незаметно для самого себя был вынужден настолько расширить понятие диалектики, что оно наполнилось совершенно новым, далеко отступившим от первоначальных замыслов и — что самое главное — необычайно плодотворным и конструктивным содержанием.

Оказалось, что диалектический характер функции разума состоит не только в том, что разум стремится побуждать рассудок к сверхопытному применению категорий и, таким образом, строить мнимо-объективные суждения о предметах, лежащих вне границ его компетенции. Диалектиче-

ская природа разума выражается, по Канту, еще и в том, что, в попытках сверхфизического, или метаэмпирического, применения разум — при известных условиях — оказывается *антиномичным*, т. е. с неумолимой необходимостью приходит к *противоречиям*, образует суждения, которые при ближайшем анализе оказываются равными по силе своего логического обоснования, но противоречащими и друг друга уничтожающими — по своему содержанию.

Открытие диалектической природы разума есть один из самых замечательных по своим последствиям моментов в истории новой философии. Забвение диалектической традиции, о котором я говорил в начале настоящей главы, в том и выразилось, что в новое время было совершенно утрачено сознание *антиномического* характера познания и логического мышления. Докантовская *метафизика* учила, что бытие свободно от противоречий; противоречие ни при каких обстоятельствах не может быть усмотрено в самом бытии и его модификациях. Соответственно докантовская логика запрещала противоречие в мышлении. Правда, эта логика признавала, что логическое мышление весьма часто бывает поражено противоречием; в процессе познания возможно возникновение противоречащих суждений об одном и том же предмете. Однако появление противоречия в мышлении считалось только признаком его ошибочности, несостоятельности, и знаменитый принцип, или закон, противоречия запрещал думать, будто два противоречащих суждения могут оказаться сразу оба истинными. Иными словами, в противоречии видели нечто запретное и невозможное, не достойное ни бытия, ни мышления. В лучшем случае признавали фактическую возможность логического противоречия, но при этом отрицали какую бы то ни было его логическую ценность. Противоречие есть целиком *только заблуждение*, только ошибка, только болезненное состояние мышления. Будучи насквозь ошибочным и недействительным, противоречие должно быть немедленно устраняемо из мышления, как

только оно в нем может быть обнаружено. Формальный принцип противоречия и есть норма, ограждающая логическое применение рассудка от противоречия. Значение этого принципа только нормативное и сводится к требованию — ни в коем случае не допускать мышление до противоречия.

В сравнении с этим учением открытие Канта, утверждавшее, что противоречие есть — при известных условиях — совершенно неизбежное и необходимое состояние разума, означало целый переворот. Значение кантовского открытия не может быть поколеблено указаниями, в которых отмечалось, что учение Канта об антиномичности разума не оригинально, заимствовано у Бейля и Артура Кольера⁴⁵.

Кантовская антиномия несравненно шире по своему логическому и философскому содержанию, нежели аргументы Бейля и Кольера. Аргументы Бейля представляют только ряд возражений против существования протяженного мира. Аргументы Кольера, хотя и утверждают, что в известных случаях, а именно там, где налицо внешняя невозможность, — мы можем усмотреть «внутреннее противоречие (*intrinsic repugnancy*) в самой вещи», однако также относят эти случаи к проблеме существования внешнего мира. Напротив, у Канта центр тяжести переносится не столько в вопрос об объекте, обсуждение которого приводит к противоречию, сколько *в исследование разума* как той способности, которая является источником самого факта противоречия. Пусть Кант, как утверждает Робинсон, заимствовал идею антиномии у Кольера. Однако исторически плодотворным учение об антиномии разума оказалось только в той форме, которую ему придал Кант. В самой организации разума, т. е. в высшей, по Канту, объединяющей функции знания, Кант усмотрел необходимую антиномичность. Оригиналь-

⁴⁵ См., например, *Ernst Cassirer. Das Erkenntnisproblem in d. Philos. u. Wissenschaft d. neueren Zeit*, II, Berlin, 2te Aufl., 1922. и *Л. Робинсон. Историко-философские этюды*, выпуск 1, СПб., 1908, стр. 3—43.

ность Канта — в подчеркнутой им мысли, что противоречия разума возникают не случайно, не как досадная ошибка разума, но как совершенно неизбежное, логически обоснованное состояние, и притом состояние, поражающее разум как раз при выполнении высшей цели познания, когда разум стремится к предельному объединению всех знаний. Учение Канта потому и произвело столь глубокое впечатление, что из него ясно вытекала мысль о противоречивой природе разума.

Учение Канта об антиномии разума вновь выдвигало *проблему противоречия* как в ее *онтологическом*, так и в *логическом* аспекте. Противоречие вновь — впервые после диалектических трактатов эпохи Возрождения — получало значение фундаментального факта познания. Из непонятого, хотя и случающегося заблуждения логического мышления, оно становилось необходимым моментом познания, притом — моментом, характеризующим высшую ступень знания при реализации основных синтетических задач.

Однако диалектическим — в этом новом содержании, т. е. антиномичным, — разум, по Канту, становится не при всяком своем применении. По учению Канта, необходимо различать отдельные виды применения чистых понятий разума. Видов этих столько, сколько существует *отношений* в наших представлениях. Но наши представления могут выражать, по Канту, либо отношение к мыслящему субъекту, либо отношение к многообразию мыслимого в явлении объекта, либо, наконец, отношение ко всем возможным предметам мышления вообще. В отличие от простых представлений, чистые понятия разума, или трансцендентальные идеи, предполагают, что мыслимые в них отношения всегда выражают *абсолютное* синтетическое единство всех условий вообще. Следовательно, существует, согласно Канту, *три* класса трансцендентальных идей: из них первый содержит в себе абсолютное единство мыслящего субъекта, второй — абсолютное единство ряда объективных условий явления и третий — абсолютное единство условия всех предметов мышления вооб-

ше. Но мыслящий субъект, или *душа*, есть предмет *психологии*, совокупность всех явлений, или *мир*, есть предмет *космологии*, а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, что может быть мыслимо, или *бог*, есть предмет *теологии*. Таким образом, чистый разум побуждает нас к построению трех трансцендентальных учений: рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии. Все три эти науки Кант называет *рациональными*, ибо, стремясь каждая в своей сфере к *безусловному* синтезу всех условий, ни одна из них не может черпать план для своего построения в *рассудке*, способном дать лишь *условный* синтез. «План этих наук есть чистый и подлинный продукт или проблема одного лишь чистого разума»⁴⁶.

По Канту, к каждой из своих трех трансцендентальных идей разум приходит путем специального,— для каждой идеи — особого умозаключения. Стало быть, существует три вида умозаключений чистого разума: в умозаключениях первого вида разум от трансцендентального понятия субъекта, не содержащего в себе никакого многообразия, приходит к абсолютному единству самого этого субъекта. Таково умозаключение рациональной психологии о душе как о субстанции простой по своему качеству, единой, имеющей отношение к возможным предметам в пространстве⁴⁷. В умозаключении второго вида разум приходит к трансцендентальному понятию абсолютной целостности ряда условий для данного явления вообще. Так возникают учения рациональной космологии с ее вопросами о мире: о его начале во времени и пространстве, о делимости материи и о пределах этой делимости, о возможности свободной причинности, о возможности существования безусловно необходимого существа⁴⁸. Наконец, в умозаключении третьего вида разум от целостно-

⁴⁶ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 364.

⁴⁷ Там же, стр. 367.

⁴⁸ Там же, стр. 389—403.

сти условий для мышления о предметах, поскольку они могут быть нам даны, приходит к абсолютному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще, т. е. к богу. Такова рациональная теология с ее различными доказательствами существования бога: онтологическим, космологическим и физико-теологическим.

И вот, оказывается, в каждом из этих трех умозаключений разум обнаруживает свою *диалектическую* сущность — прежде всего в уже известном нам *негативном* значении этого понятия. Диалектичность эта в том, что хотя умозаключения разума лишены эмпирических предпосылок, однако разум, в своем переходе от известного к тому, о чем у нас нет никакого понятия, приписывает своему знанию не принадлежащее ему по праву объективное значение. Задача трансцендентальной диалектики, как ее понимает Кант, и состоит в разоблачении ложной, мнимой объективности умозаключений чистого разума. Критика Канта имеет целью вскрыть те *логические ошибки*, путем которых разум ошибочно приписывает своим умозаключениям значение объективных истин. Согласно Канту, в строении каждого из умозаключений чистого разума скрывается известная логическая ошибка, которую трудно подметить и которая сообщает всему рассуждению обманчивую внешность доказательной и объективной истины. Кант дает обстоятельное разъяснение логической природы ошибок чистого разума и, таким образом, доказывает теоретическую несостоятельность и невозможность всех трех наук чистого разума. Так, умозаключение рациональной психологии заключает в себе, согласно Канту, «трансцендентальный паралогизм», с разъяснением которого падают все основанные на нем учения о нематериальности души, о ее неразрушимости, о ее взаимодействии с телами и т. д. Не более основательно и умозаключение *рациональной теологии*. Кант подробно анализирует все возможные виды рациональной демонстрации существования бога, показывает, что все они могут быть приведены к основному — так называемому *онтологическому* — и затем, опираясь

на мысль, что из одного чистого понятия о боге как всемогущем существе не может быть выведен признак *существования*, показывает несостоятельность и невозможность теоретического доказательства бытия бога.

И в первом и в последнем своем умозаключении разум, доказывает Кант, оказывается *диалектическим*, однако не в смысле *антиномичности*, а лишь в том смысле, что его умозаключения иллюзорны, софистичны, не имеют действительно объективного значения. Ни в паралогизме чистого разума, на котором покоится здание рациональной психологии, ни в идеале чистого разума, на котором основываются мнимые доказательства рациональной теологии, разум не приводит к суждениям, которые содержали бы в себе противоречия. И в «паралогизме» и в «идеале» чистый разум диалектичен, но не потому, что приводит к противоречиям, а потому, что его притязания на объективную истину оказываются ложными, а его умозаключения — лишь умствующими, но не аподиктическими. Так, трансцендентальный паралогизм создает, по словам Канта, «только одностороннюю видимость в отношении идеи о субъекте нашего мышления, а для утверждения противоположного нельзя исходя из понятий разума найти какую-либо видимость»⁴⁹. То же самое справедливо и относительно третьего умозаключения чистого разума, которое Кант называет *идеалом*. Здесь противоположное мнение об объекте суждения может быть только *отрицанием* бытия бога. Но всякое суждение отрицания есть, по мысли Канта, суждение вторичное, производное. «...Все истинные отрицания суть не что иное, как *границы* (Schranken), каковыми они не могли бы быть названы, если бы в основе не лежало безграничное (все)»⁵⁰. Поэтому в идеале чистого разума применение разума так же, как и в паралогизме, диалектично, но отнюдь не антиномично. Напротив, *трансцендентальный идеал*, состав-

⁴⁹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 390.

⁵⁰ Там же, стр. 506.

ляющий, по Канту, «высшее и полное материальное условие возможности всего существующего», есть «единственно подлинный идеал, доступный человеческому разуму, так как только в этом единственном случае само по себе общее понятие о вещи полностью определяется самим собой и познается как представление об индивидууме»⁵¹.

Психологическая и теологическая идея, говорит Кант, не содержит в себе антиномии. В самом деле, противоречий в них нет, и потому каким же образом кто-либо мог бы оспаривать их объективную реальность, если отрицающие их возможность знают о них так же мало, как и утверждающие ее.

Совсем иной характер имеет функция чистого разума во втором умозаключении, в котором мы «применяем разум к *объективному синтезу* явлений»⁵² и которое составляет основу всех утверждений *рациональной космологии*. Здесь разум диалектичен не только в том смысле, что приписывает своим аргументам не принадлежащую им объективную силу, но еще и потому, что здесь применение его необходимо оказывается антиномичным, противоречивым. В стремлении к безусловному объективному синтезу явлений разум необходимо развивает ряд суждений о мире, которые при ближайшем рассмотрении оказываются в равной мере обоснованными, но в то же время несовместимыми, противоречивыми. Вместо односторонней иллюзии, владеющей разумом в паралогизме и в идеале, здесь разум как бы раздваивается, вступает в противоречие или в спор с самим собою. На каждое утверждение рациональной космологии тотчас же находится равное ему по силе логического обоснования, но противоречащее по содержанию утверждение. Такое состояние разума Кант называет *антиномией чистого разума*.

Кант сам превосходно понимал, что его учение об антиномии есть новая и притом крайне важ-

⁵¹ Там же, стр. 507.

⁵² Там же, стр. 390.

ная страница в истории философии. Как бы ни была велика зависимость Канта в этом пункте от Бейля и Артура Кольера, не подлежит сомнению, что свое учение сам Кант воспринимал как неслыханно новое и чрезвычайно парадоксальное, трудно уразумеваемое. «Здесь мы, собственно,— писал Кант,— сталкиваемся с новым феноменом человеческого разума»⁵³. Не менее энергично выражается Кант и в «Пролегоменах»: «Здесь мы видим,— писал он,— удивительнейшее явление человеческого разума, не имеющее ничего подобного этому ни в каком другом применении разума». Состоит оно в том, что всякий раз, когда мы мыслим явления чувственного мира как вещи сами по себе, а именно это имеет место в рациональной космологии, то «...неожиданно обнаруживается противоречие, неустранимое обычным, догматическим путем, так как и тезис, и антитезис можно доказать одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами — за правильность их всех я ручаюсь; и разум, таким образом, видит себя в разладе с самим собой...»⁵⁴

А именно: в соответствии с четырьмя классами категорий существует *четыре пары* антиномических утверждений чистого разума. С одинаковой степенью логического совершенства и логической убедительности можно доказать, что мир имеет начало во времени и пространстве и что мир во времени и в пространстве бесконечен; далее: что в мире все состоит из простого, неделимого и что нет ничего простого, и все сложно; что в мире существуют *свободные* причины и что, напротив, нет никакой свободы, а есть только природа, т. е. *необходимость*; наконец, что в ряду мировых причин есть некое необходимое существо и, напротив, что в этом ряду нет ничего необходимого, а все случайно⁵⁵.

⁵³ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 390.

⁵⁴ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 161.

⁵⁵ Там же, стр. 160—161. Ср. также, т. 3, стр. 404—431.

Излагая свое учение об антиномии, Кант настойчиво подчеркивает, что, как и все остальные трансцендентальные идеи, антиномии чистого разума появляются совершенно необходимо. Необходимость антиномии, во-первых, есть трансцендентальная необходимость, с какою в разуме возникают сами проблемы рациональной космологии. В своем стремлении к абсолютному синтезу разум предписывает нам мыслить мир как безусловную полноту ряда всех явлений. Пока понятия нашего разума имеют предметом только целостность условий в чувственном мире, до тех пор наши идеи о нем имеют, правда, трансцендентальный, но все же только космологический характер. Но как только мы полагаем безусловное вне чувственного мира, т. е. вне возможного опыта, космологические идеи становятся трансцендентными: они сами себе создают предметы, объективная реальность которых основывается не на эмпирической полноте ряда условий, а на чистых априорных понятиях⁵⁶. Понятия эти и приводят разум к противоречивым утверждениям.

Во-вторых, необходимость антиномии состоит в логической убедительности, с какой мы должны признать одинаково истинными как доказательства тезисов, так и соответствующих им антитезисов. Особенно эффективный вид изложение антиномии имеет в «Критике чистого разума», где на каждой *левой* странице доказывается тезис, а на *правой* — соответствующий антитезис. При этом Кант выразительно подчеркивает, что пред нами — не вымышленные или подтасованные, но как в тезисе, так и в антитезисе равно действительные, равно основательные доказательства. Приводя эти противоречащие друг другу аргументы, говорит Кант, я не гнался за иллюзией, чтобы построить так называемое адвокатское доказательство, пользующееся к своей выгоде неосторожностью противника. Каждое свое доказательство, утверждает Кант, я заимствовал из самой сущности дела, ос-

⁵⁶ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 499-500.

тавляя в стороне те выводы, которые могли бы быть доставлены ошибочными умозаключениями догматиков обоих лагерей. А в «Пролегоменах» Кант говорит об антиномии, что она «не выдумана произвольно, но основана в природе человеческого разума, стало быть, неизбежна и бесконечна»⁵⁷. Как и все прочие умозаключения чистого разума, умозаключения антиномии созданы не людьми, а самим чистым разумом; «даже самый мудрый из людей не в состоянии отделаться от них и разве только после больших усилий может остеречься от заблуждений, но не в силах избавиться от непрестанно дразнящей его и насмехающейся над ним видимости»⁵⁸. Диалектическое утверждение антиномии вместе со своею противоположностью вызывает не искусственную иллюзию, тотчас же исчезающую, как только она замечена нами, а естественную и неизбежную иллюзию, которая сохраняется даже и тогда, когда она уже не обманывает нас больше.

Однако антиномичным разум оказывается, по Канту, не только в теоретическом своем применении. Диалектичность утверждений разума проявляется не только там, где человеческий ум стремится к созданию объективной науки о предметах, лежащих за пределами возможного опыта. Антиномия, с точки зрения Канта, возникает также и в практическом, или нравственном, применении *разума*, соответствующем высшей *способности желания*. «Чистый разум,— говорит Кант,— будем ли мы его рассматривать в спекулятивном или практическом применении, всегда имеет свою диалектику, так как он требует абсолютной целокупности условий для данного обусловленного...»⁵⁹ В сравнении с теоретическим *практический* разум в этом отношении не имеет преимущества и точно так же подлежит разрушительной диалектике. «Не лучше,— замечает Кант,— обсто-

⁵⁷ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 160.

⁵⁸ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 367.

⁵⁹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 437.

ит дело с разумом в его практическом применении». Основываясь на склонностях и естественных потребностях, чистый практический разум «также ищет безусловное для практически обусловленного, ... и притом не как определяющее основание воли; когда это основание уже дано (в моральном законе), он ищет безусловную целокупность предмета чистого практического разума под именем *высшего блага*⁶⁰.

Антиномия практического разума состоит, по представлению Канта, в том, что, хотя в высшем практическом благе *добродетель* и счастье должны мыслиться неразрывно связанными между собой и, таким образом, либо желание счастья должно побуждать к закону добродетели, либо, напротив, закон добродетели должен быть побудительной причиной счастья, однако на деле ни первое, ни второе взаимоотношение между ними не могут быть мыслимы. Одинаково невозможно как то, чтобы человек побуждался к добродетели желанием счастья, так и то, чтобы добродетель была источником жажды счастья. *Первое* положение невозможно, ибо, как доказывает Кант, принципы или максимы⁶¹, которые полагают основу определения воли в желании счастья,— вовсе даже не суть моральные максимы и не могут служить основой добродетели⁶². Но и *второе* положение невозможно, ибо всякое практическое соединение причин и действий, которое субъект стремится осуществить как результат определения своей воли, соотносится «не с моральными намерениями воли, а со знанием законов природы и физической способностью пользоваться этими законами

⁶⁰ Там же, стр. 438—439.

⁶¹ *Максимами* Кант называет *субъективные* практические основоположения, т. е. такие, которые субъект рассматривает как имеющие значение только для его воли. Эти максимы отличаются от *практических* законов, которые субъект познает как объективные, т. е. имеющие значение для воли *каждого* разумного существа (см. *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 4, ч. 1, стр. 331. Ср. еще там же, стр. 134).

⁶² *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 4, ч. 1, стр. 444—452. Ср. там же, стр. 285—287.

для своих целей»⁶³. Поэтому даже самое пунктуальное соблюдение морального закона не может гарантировать необходимого и для высшего блага достаточного соединения счастья с добродетелью. Но всякое содействие высшему благу необходимо включает в своем понятии это соединение. Таким образом, невозможность практического сочетания счастья с добродетелью доказывает, по мнению Канта, невозможность и ошибочность самого морального закона. Антиномия практического разума, доказав, что ни максима добродетели не может быть убедительной причиной счастья, ни жажда счастья не может побуждать к добродетели, приводит к уничтожающему для морали выводу, что моральный закон, который необходимо повелевает содействовать высшему благу, есть фантастическое представление, направленное на пустые, воображаемые цели и потому ложное по самому существу⁶⁴.

Итак, и теоретический и практический разум оказались, согласно Канту, в равной мере глубоко пораженными диалектическим противоречием. Разум не только не может мыслить *мировое целое*, не впадая тотчас в противоречия, но также не может без противоречия мыслить самоё понятие нравственного закона вместе с необходимо принадлежащим ему понятием причинной связи между добродетелью и счастьем.

Но если ни теоретический, ни практический разум, каждый рассматриваемый сам по себе, не может избежать естественной и необходимой диалектической антиномии, то, быть может, свободным от нее окажется их *синтез*? Однако и здесь диалектика оказывается неизбежной. Правда, Кант затратил громадные усилия, чтобы установить синтетическое единство сфер теоретического и практического разума. Хотя между областью понятий природы, составляющей предмет теоретического разума, и областью понятия свободы, которое может быть усмотрено только в практическом разу-

⁶³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 445.*

⁶⁴ Там же.

ме, «лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход»⁶⁵, все-таки «понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы»; и, следовательно, природу «надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы»⁶⁶. «Таким образом, все же должно существовать основание *единства* сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы»⁶⁷. Этот способ мышления осуществляется, по Канту, в *способности суждения*. В семье высших познавательных способностей способность суждения представляет, по Канту, промежуточный член, или высшее объединяющее звено, между рассудком и чувственностью. Именно способность суждения с ее принципом — судить о природе по ее частным законам — дает «посредствующее понятие между понятиями природы и понятием свободы», а также «делает возможным переход... от закономерности согласно понятиям природы к конечной цели согласно понятию свободы»⁶⁸. Понятие это, представляющее высшее синтетическое звено в системе философии, есть, по Канту, понятие *целесообразности*.

Но хотя, таким образом, телеологическая точка зрения способности суждения уничтожает непроходимую пропасть между теоретическим и практическим разумом, являясь поэтому высшим объединяющим понятием всей философии Канта, однако применение этой точки зрения в рефлексии о природе и об искусстве⁶⁹ не может, по мысли

⁶⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5. М., 1966, стр. 173.*

⁶⁶ Там же, стр. 173—174.

⁶⁷ Там же, стр. 174.

⁶⁸ Там же, стр. 197.

⁶⁹ По учению Канта, критика способности суждения распадается на части: эстетическую и телеологическую — в собственном смысле слова. Понятие целесообразности, составляющее предмет рефлектирующей

Канта, избежать диалектической антиномии. В своем рефлектирующем применении способность суждения оказывается также *диалектической* и *антиномичной*.

В суждении эстетического вкуса о формальной целесообразности объекта — на основании чувства удовольствия или неудовольствия — антиномия выражается в том, что о суждениях вкуса необходимо одновременно утверждать как то, что они основываются на понятиях, так и то, что они не могут основываться на понятиях. Суждения эстетического вкуса *основываются* на понятиях, ибо «иначе, несмотря на их различие, нельзя было бы о них даже спорить», т. е. «притязать на необходимое согласие других с данным суждением». И — в то же время — суждение вкуса *не может* вовсе основываться на понятиях, ибо «иначе можно было бы о нем диспутировать», т. е. «решать с помощью доказательств»⁷⁰.

Наконец, в телеологическом суждении о реальной целесообразности природы — на основании рефлексии рассудка и разума — также необходимо возникает диалектика, которая приводит к противоречиям способности суждения. Это противоречие состоит в том, что существуют объекты, которые приходится рассматривать одновременно как возникшие по механическим законам природы и как созданные по представлению их *конечной цели*. В то время как *первая* максима телеологической способности суждения гласит, что «всякое возникновение материальных вещей и их форм надо рассматривать как возможное только по ме-

способности суждения, может быть либо чисто субъективным и формальным — в суждении *о красоте природы* — либо объективным и реальным — в суждении *о цели природы*. Эстетическая способность суждения есть способность судить о формальной целесообразности на основании чувства удовольствия или неудовольствия; телеологическая — способность судить о реальной целесообразности природы посредством рассудка и разума (*Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 193—194).

⁷⁰ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 359.

ханическим законам», *вторая* максима, напротив, утверждает, что «некоторые продукты материальной природы нельзя рассматривать как возможные только по механическим законам», — суждение о них «требует совершенно другого закона каузальности, а именно закона конечных причин»⁷¹.

Итак, тройкое исследование разума, предпринятое Кантом в «Критиках», обнаружило диалектическую антиномичность разума во всех трех видах его применения. И спекулятивная — теоретическая, и моральная — практическая точка зрения, равно как и рефлектирующая точка зрения, соответствующая способности суждения, — все они, каждая в своем аспекте, в своей области, но каждая с одинаковой силой необходимости, реализуются в положениях, которые, при ближайшем анализе, оказываются противоречивыми.

Значение кантовского открытия антиномии совершенно исключительно⁷². Впервые — после долгого перерыва — Кант показал, что разум — по самому существу своему — диалектичен. Универсальным притязаниям абстрактно-метафизических принципов тождества и противоречия Кант противопоставил ряд случаев, в которых разум вынужден одновременно мыслить в качестве истинных противоречащие друг другу суждения. Открытие Канта было по главной твердыне метафизической логики — по запрету противоречия. Из невозможного, немислимого, ложного по самой природе, а потому запретного, презираемого, го-

⁷¹ Там же, стр. 413.

⁷² Л. Робинсон в своей ценной работе «Происхождение кантовского учения об антиномиях», вразрез с известным взглядом Б. Эрдмана, полагает, что антиномия сыграла в философском развитии Канта не столь видную роль, как та, которую ей обычно приписывает примыкающая к Эрдману традиция (Л. Робинсон. Историко-философские этюды, 1, стр. 25). Взгляд Л. Робинсона верен относительно *генезиса* кантовского критицизма, но было бы ошибочно распространить его на *историю послекантовской философии*. Здесь антиномия чистого разума сыграла роль могучего толчка к пробуждению диалектической мысли. См. отзывы об антиномии Шеллинга и Гегеля.

нимого за пределы логической мысли — *противоречие* вновь выдвигалось как центральный, важнейший факт и как основная проблема познания. И каков бы ни был способ, посредством которого Кант разрешил свою антиномию, — об этом будет сказано ниже, — но уже сама постановка проблемы знаменовала громадную победу диалектической мысли. Более того, самые неудачи и недостатки кантовского учения об антиномии — а они, как мы увидим, весьма велики — оказались чрезвычайно плодотворными, так как привлекали внимание современников и ближайших продолжателей Канта к самым трудным и к самым значительным пунктам проблемы.

Но положительное значение кантовской диалектики не исчерпывается одним лишь тем фактом, что в своей антиномии Кант выдвинул вновь логическую проблему противоречия. Историческая плодотворность кантовской диалектики идет гораздо дальше простого указания на факт *формального* противоречия разума с самим собой. Несомненная заслуга Канта состоит в том, что противоречивую природу разума Кант показал на примере проблем, которые, действительно, не только для Канта, но и для нашего современного научного воззрения, скрывают в себе настоящую антиномичность, а по своему *содержанию* принадлежат к весьма значительным, к самым глубоким проблемам человеческой практики и теории. Достаточно указать на антиномию необходимости и свободы. Этой антиномией Кант выдвигал подлинно диалектическую проблему громадной важности и весьма древнюю в своей истории. Над проблемой свободы и необходимости трудились еще античные диалектики и материалисты. Диалектика необходимости и свободы намечалась в XVII в. в системах Гоббса и Спинозы⁷³.

Однако после Спинозы сознание диалектического характера проблемы свободы утрачивается, и проблема разрешается либо в духе грубого спи-

⁷³ См. об этом В. Ф. Асмус. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы. — «Под знаменем марксизма», 1927, кн. 2.

ритуализма, игнорирующего детерминизм природных процессов, либо в духе одностороннего вульгарного материализма, уничтожающего свободу в детерминизме природы. Кроме того, хотя общее решение проблемы свободы, данное Спинозой, в общем было совершенно правильно и, как мы вскоре убедимся, стояло неизмеримо выше решения, предложенного Кантом, однако ни у кого из предшественников Канта, не исключая даже Гоббса и Спинозы, мы не найдем такого ясного, как у Канта, сознания *антиномической* природы самой проблемы.

Но и другие антиномии кантовской диалектики — в более или менее искаженной форме — воспроизводят реальные и по сути глубоко диалектические проблемы. Так, антиномия *механизма* и *телеологии*, которой Кант занимается в «Критике способности суждения», сводится, как это показал Гегель, к той же антиномии *свободы* и *необходимости*⁷⁴.

Не менее реальна и кантовская диалектика эстетического суждения, развернутая в антиномии эстетической способности суждения. И в наше время перед эстетической наукой стоит проблема диалектического синтеза противоречий, которые возникают вследствие того, что суждение эстетического вкуса одновременно сознается нами и как недоказуемое, и в то же время как такое, которое должно — через объективное обоснование — получить всеобщее и необходимое значение.

Даже космологическая антиномия конечности и бесконечности мира, равно как и антиномия его неделимой простоты и сложности, содержат в се-

⁷⁴ «Противоположность между телеологией и механизмом,— писал Гегель,— прежде всего представляет собой более всеобщую противоположность *свободы* и *необходимости*. Кант приводит... противоположность в этой последней форме среди *антиномий* разума, а именно, как *третье столкновение трансцендентальных идей*» (Гегель. Сочинения, т. VI. М., 1939, стр. 193. Ср. еще там же, стр. 190—192). К диалектике необходимости и свободы сводится также учение Канта о *гении* (Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 322—337). Об этом см. А. Bäumlер. Kants Kritik der Urteilskraft, Halle, 1923, S. 141—166.

бе — если не прямо в той формулировке, которую им сообщил Кант, то косвенно — известное реальное содержание, сводящееся к общей диалектике континуума и прерывности.

Открытие Кантом антиномий, а также значительность и серьезность проблем, на материале которых Кант демонстрировал антиномичность разума, сделали учение об антиномии одним из самых влиятельных в истории новейшей философской мысли. В связи с этим оценка кантовского учения об антиномии в суждениях младших современников Канта в общем была весьма высока. Особенно авторитетным и инструктивным было это учение в глазах диалектиков.

«Старый Парменид, — писал о Канте Шеллинг, — с его описанной Платоном ясностью духа, и диалектик *Зенон* признали бы в нем родственного им по духу мыслителя, если бы им дано было увидеть его искусно возведенные *антиномии*, этот непреходящий памятник победы над догматизмом, эти вечные пропилеи истинной философии»⁷⁵. Еще определеннее и отчетливее оценка Кантовых антиномий у Гегеля. Одна из величайших заслуг Канта состоит, по мнению Гегеля, в том, что он установил «*объективность видимости и необходимость противоречия*, принадлежащего к *природе определений мысли*»⁷⁶. «Кантовские антиномии, — утверждает Гегель, — навсегда останутся важной частью критической философии; они преимущественно и привели к ниспровержению предшествовавшей метафизики и могут быть рассматриваемы как главный переход к новейшей философии»⁷⁷. Преимущественно на антиномиях основывается, по Гегелю, убеждение в ничтожестве категорий конечности со стороны содержания, а этот путь, по мысли Гегеля, более правильный, «чем формальный путь субъективного идеализма, согласно которому их недостаточность заключается лишь в

⁷⁵ Фридрих Шеллинг. Философские письма о догматизме и критицизме. — «Новые идеи в философии», сб. 12. СПб., 1914, стр. 151.

⁷⁶ Гегель. Сочинения, т. V. М., 1937, стр. 38.

⁷⁷ Там же, стр. 204.

том, что они субъективны, а не в том, что они суть в самих себе»⁷⁸. Даже антидиалектический Шопенгауэр, чрезвычайно скептически относившийся к трансцендентальной диалектике Канта, должен был признать, что по объективной силе влияния именно учение Канта об антиномии занимает первое место. С изумлением Шопенгауэр констатирует, что «ни одна часть кантовской философии не встретила столь мало возражений и, даже более того, не нашла такого признания, как это весьма парадоксальное учение»⁷⁹. «Почти все философские фракции и руководства,— писал Шопенгауэр,— придают ему важное значение, повторяют его и разрабатывают дальше, между тем как почти все остальные теории Канта подверглись нападкам»⁸⁰.

§ 4. Математическая антиномия и ее критика

Но как бы ни были велики исторические заслуги кантовского учения о диалектической антиномии, нельзя закрывать глаза на его огромные недостатки и пробелы. Величие Канта вовсе не нуждается в идеализации и, конечно, не может быть поколеблено даже самой придирчивой и строгой критикой. *А между тем в отношении Канта необходима именно такая критика.* Если Кант в своем учении об антиномии вновь с силой выдвинул диалектическую проблему противоречия и благодаря этому стал пионером всей новейшей диалектики, то, напротив, способ изложения и доказательства антиномий, а еще более способ их

⁷⁸ Там же, стр. 204.

⁷⁹ А. Шопенгауэр. Критика кантовской философии.— В кн.: Мир как воля и представление, т. 1, стр. 516.

⁸⁰ Там же.— Тот же Шопенгауэр должен был признать, что истинная причина успеха антиномии Канта — в утверждаемой ею *диалектичности* разума: «Единодушный прием, встреченный антиномией, надо думать, объясняется тем, что кое для кого весьма приятно взирать на пункт, где рассудку приходится остановиться, наткнувшись на что-то такое, что сразу и существует, и не существует» (там же).

разрешения и объяснения ни в каком случае не могут быть признаны удовлетворительными и отвечающими природе и нормам диалектического мышления. Ни один раздел учения Канта не оказался столь плодотворным в истории диалектики, как раздел об антиномии, но вместе с тем ни один не обнаруживает с такой ясностью громадные принципиальные недостатки кантовской диалектики. Научная деятельность Канта, быть может, представляет наиболее парадоксальный факт в истории философии. Причина этой парадоксальности в том, что мыслитель, возродивший диалектическую традицию,— в своем мышлении, в самых основах своей логики, был крайне антидиалектичным. Недостатки кантовской диалектики проявляются не в случайных промахах, не в деталях, не во второстепенных частях учения. Они поражают самую основу всей системы, неизменно обнаруживаясь как в изложении ее, так и в конечных выводах.

Начнем с изложения. Хотя Кант сам торжественно заявил, что в его антиномии все тезисы и противоречащие им антитезисы доказываются вполне строго, а аргументы черпаются из самой сути дела, однако, как это заметил уже Гегель, при ближайшем рассмотрении «Кантовы антиномии не содержат в себе ничего, кроме совершенно категорического утверждения *одного из каждой* двух противоположных моментов определения изолированно от другого». Но при этом такое простое ассерторическое утверждение запрянуто у Канта «в сложной сети превратных, запутанных рассуждений», вследствие чего получается, только *видимость* доказательства, и «должен прикрываться, сделаться незаметным чисто ассерторический характер утверждения»⁸¹.

Недостатки кантовских доказательств Гегель выяснил на подробном анализе антиномии бесконечной делимости материи, которая, по логическому своему построению, может считаться для Канта типической.

⁸¹ Гегель. Сочинения, т. V, стр. 206.

В общем виде возражения против экспозиции кантовских доказательств могут быть сформулированы следующим образом. Доказательства как тезисов, так и антитезисов каждой антиномии Кант ведет апагогически, т. е. от противного. Но такая форма доказательства страдает бесполезной вымученной запутанностью, которая служит лишь к тому, чтобы достигнуть внешнего вида доказательности. Апагогическая форма кантовских доказательств только прикрывает тот факт, что у Канта положение, которое должно было бы явиться выводом, само приводится в скобках — как основа всего доказательства, — так что на самом деле тут даже вообще нет никакого доказательства, а есть только предположение⁸². Если же освободить доказательства тезисов и антитезисов от ненужных подробностей и запутанности, то каждая антиномия сводится к разделению и прямому утверждению противоречащих положений, и притом без всякого их синтеза⁸³.

Но как бы ни были велики недостатки кантовского изложения и доказательств антиномии, не в них одних все дело. Гораздо существеннее недостатки в *самом способе их разрешения*. Хотя Кант неоднократно повторяет, что противоречия разума совершенно необходимы и не могут быть устранены одним открытием их источника в разуме, однако, как оказывается при более тщательном анализе, антиномия Канта все же есть не действительное противоречие, но всего лишь *иллюзия*, призрак противоречия. Своего обещания — дать подлинную и неустранимую диалектику противоречий разума — Кант *не выполнил*. В действительности все без исключения антиномии, которые Кант так внушительно разворачивает в своих трех «Критиках», разрешаются не диалектически.

Чтобы убедиться в справедливости сказанного, рассмотрим кантовское разрешение антиномий *теоретического* разума, так как они разработаны

⁸² Там же.

⁸³ Там же, стр. 213. Ср. любопытную критику антиномии Канта у Шопенгауэра: «Мир как воля и представление», т. 1. М., 1900, стр. 510–525.

Кантом тщательнее всех остальных и всего отчетливее обнажают *логические* основы кантовской диалектики.

Мы уже знаем, что антиномии теоретического разума возникают, по Канту, из *космологических* идей, требующих абсолютной полноты синтеза объективных условий. Эту полноту разум стремится осуществить в понятии о мире как абсолютной целостности. Антиномия состоит в том, что при попытке мыслить мир как абсолютную целостность объективных условий разум вынужден высказывать об этом мире ряд противоречивых суждений.

Однако, полагает Кант, ближайшее рассмотрение космологических антиномий показывает, что в основе космологического умозаключения лежит простая логическая ошибка, которая ускользает от нашего внимания только вследствие огромного интереса, какой в наших глазах представляет разрешение космологических проблем.

Эта ошибка состоит в следующем. В космологическом умозаключении разум необходимо движется от обусловленного — через все его условия — к абсолютной законченности их ряда. Этот *регресс*, согласно Канту, — вполне правомерен. «Если дано обусловленное, — говорит Кант, — то тем самым нам *задан* и регресс в ряду всех условий для него». В самом деле: само понятие обусловленного «таково, что посредством него нечто соотнесено с условием, и если это условие в свою очередь обусловлено, то оно соотнесено с более отдаленным условием, и так через все члены ряда»⁸⁴. Требуя непрерывного восхождения от обусловленного — через предыдущие условия — вплоть до условий самых отдаленных, разум поступает совершенно правомерно, а его применение не заключает в себе никакой ошибки и не приводит ни к каким противоречиям. Более того, положение разума о необходимости регресса в ряду условий есть, утверждает Кант, положе-

⁸⁴ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 455.*

ние *аналитическое* и, как такое, «не боится трансцендентальной критики». Оно представляет необходимый *логический постулат* разума и состоит в требовании — «с помощью рассудка... продолжать как можно далее ту связь понятия с его условиями, которая присуща уже самому понятию»⁸⁵.

Ошибка в космологическом умозаключении начинается, согласно Канту, в том случае, если разум ведет свой регресс, не рассматривая при этом, принадлежит ли обусловленное, которое он мыслит, к миру *вещей в себе* или к миру явлений. Если обусловленное и его условие суть вещи в себе, то, при наличии обусловленного, «регресс к условиям не только *задан*, но и в действительности уже *дан* вместе с обусловленным»⁸⁶. А так как сказанное относится ко всем членам ряда, то в рассматриваемом случае дан полный ряд условий и, следовательно, дано также и само безусловное. При этом синтез обусловленного с его условием и весь ряд условий мыслятся совершенно независимо от понятия последовательности во времени. Здесь синтез обусловленного с его условием есть синтез чистого рассудка, и в нем мы мыслим сразу абсолютную целостность синтеза, без условия *времени*, минуя необходимую для регресса последовательность восхождения.

Напротив, если обусловленное и его условие — не вещи в себе, но лишь явления, то, по Канту, мы не можем, как это было в предыдущем случае, думать, будто вместе с данным обусловленным нам *даны* также и все условия для него как для явления. Ведь явления представляют, по Канту, не более как *эмпирический* синтез, который, как всякий эмпирический синтез, должен необходимо осуществляться в пространстве и во времени. Эмпирический синтез и ряд условий в явлении — «необходимо последователен и дан лишь во времени»⁸⁷. Поэтому здесь невозможно пред-

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Там же, стр. 455–456.

⁸⁷ Там же, стр. 457.

полагать, как в предыдущем случае, абсолютную целостность синтеза и представленного посредством этого синтеза ряда. Здесь регресс к условиям *задан* нам, но еще *не дан* и дан быть не может, ибо «этот синтез имеет место только в регрессе и никогда не существует без него. Но зато мы можем сказать в таком случае, что *регресс* к условиям, т. е. непрерывный эмпирический синтез на этой стороне, предложен или *задан* нам и что не может быть недостатка в условиях, даваемых этим регрессом»⁸⁸.

Неразличение между обусловленным как вещью в себе и тем же обусловленным как явлением и приводит, по мысли Канта, к ошибке в космологическом умозаключении. В самом деле: космологическое умозаключение имеет следующий вид. Большая его посылка гласит, что если дано обусловленное, то дан и весь ряд условий его. Меньшая посылка утверждает, что предметы чувств даны нам как обусловленные. Отсюда — в соответствии с различиями в условиях эмпирического синтеза — возникают космологические идеи, которые, постулируя абсолютную целостность рядов условий, неизбежно приводят разум к противоречиям с самим собой⁸⁹.

Логическая ошибка этого умозаключения состоит, по Канту, в том, что *понятие обусловленного*, которое входит в обе посылки умозаключения, мыслится в них *не* в одном и том же содержании. А именно: в большей посылке космологического умозаключения разум мыслит понятие обусловленного в трансцендентальном значении, т. е. как чистую категорию, как чистое понятие рассудка. Напротив, в меньшей посылке разум мыслит понятие обусловленного лишь в эмпирическом значении, т. е. как понятие рассудка, примененное только к явлениям. Иными словами, в космологическом умозаключении, по утверждению Канта, мы имеем дело с той логической ошибкой,

⁸⁸ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 456.

⁸⁹ Там же, стр. 455.

которой школьная традиция усвоила название *sophisma figurae dictionis*⁹⁰ и которая состоит в том, что в обеих посылках *средний термин* принимается в различном значении. Но в то время как в обыденном мышлении *sophisma figurae dictionis* появляется только вследствие недостаточной дисциплины мысли, т. е. случайно, — в космологическом умозаключении ошибка эта совершенно неизбежна. Источник ее неискоренимости в том, что оба значения, в которых мыслится средний термин, соответствуют вполне естественным и весьма важным интересам разума. В самом деле: когда в большей посылке разум берет понятие обусловленного в трансцендентальном значении, он это делает, руководствуясь логическим постулатом, который заставляет нас допускать полный ряд посылок для данного вывода. Здесь разум принимает условия и их ряд как бы на веру. А так как мы не встречаем никакого временного порядка в связи обусловленного со своим условием, мы предполагаем, что они сами по себе даны *одновременно*.

Напротив, в меньшей посылке разум берет понятие обусловленного в *эмпирическом* значении и таким образом приходит к смешению понятий. Ибо, в отличие от большей посылки, в которой синтез обусловленного с условием и весь ряд условий мыслится *сразу*, без всякого ограничения во времени и потому не заключает в себе понятия последовательности, — в меньшей посылке, напротив, синтез, будучи эмпирическим — необходимо последователен, дан не иначе, как во времени, всегда обусловлен *действительным* осуществлением регресса и потому не может предполагать «абсолютную *целокупность* синтеза и предположенного посредством него ряда»⁹¹.

Такова, по Канту, сущность логической ошибки космологического умозаключения. Уже из приведенного анализа ясно видно, что кантовское объяснение по сути разрушает диалектический

⁹⁰ Там же, стр. 456.

⁹¹ Там же, стр. 457.

смысл антиномии. *Подлинная диалектика может быть только там, где есть подлинное противоречие. Только в том случае можно говорить о диалектике, если мы вынуждены об одном и том же предмете высказывать утверждения, противоречащие друг другу в одно и то же время, в одном и том же отношении.* Где нет действительного противоречия, там не может быть никакой речи о действительной диалектике. Но именно подлинного-то противоречия и нет у Канта! Если космологическое умозаключение основано, как показывает Кант, на одном лишь смешении понятий, то отсюда следует, что противоречащие суждения антиномии относятся не к одному и тому же предмету и противоречат друг другу не в одном и том же отношении. Но тогда нет никакого противоречия и никакой диалектики, а есть лишь иллюзия того и другого!

И действительно: все разъяснения Канта ведут к полному отрицанию действительного противоречия и действительной диалектики. Чтобы убедиться в этом, необходимо рассмотреть подробнее способ, посредством которого Кант разрешает свои антиномии. По Канту, способ разрешения диалектических противоречий разума стоит в зависимости от различий между классами космологических идей. Антиномии теоретического разума распадаются, с его точки зрения, на два класса — по две антиномии в каждом. Антиномии первого класса, которые Кант называет *математическими*, — *антиномия конечности и бесконечности* мира, а также антиномия его делимости и неделимости. Антиномии второго класса — по терминологии Канта, *динамические* — антиномия необходимости и свободы, а также антиномия случайности и необходимости. И вот, оказывается, способ разрешения математических антиномий существенно отличается от разрешения антиномий динамических.

Начнем с антиномий *математических*. По Канту, общим для антиномий этого класса является то, что мыслимый в них синтез есть синтез однородного. В этих — математических — антиномиях об-

суждается величина мира, а понятием величины всегда предполагается синтез однородного, независимо от того, идет ли дело о сложении величины, как это имеет место в первой антиномии, или о делении ее, как это имеет место во второй. Однако сходство между первой и второй антиномиями не ограничивается тем, что в них мыслится синтез однородного. Обе математические антиномии сходны еще и в том, что противоречия, в которые впадает разум в этих антиномиях, имеют *одинаковую* логическую природу и потому разрешаются одинаковым образом.

В чем же состоит природа этой антиномии? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить учение Канта о *противоречии*. По Канту, подлинное логическое противоречие имеет место только там, где два суждения «находятся в отношении противоречащей противоположности»⁹². Противоречащая противоположность, которую Кант называет еще и аналитической, состоит, с его точки зрения, в том, что одно суждение высказывает известное утверждение, а другое отрицает это утверждение, но таким образом, что при этом на место отрицаемого не ставится никакое другое положение того же рода. «Если же я говорю,— разъясняет Кант,— что всякое тело или благоухает, или не благоухает (*vel suaveolens vel non suaveolens*), то эти суждения находятся в отношении противоречащей противоположности»⁹³. Согласно закону противоречия, такие два суждения не могут быть сразу истинными. Согласно закону исключенного третьего, они не могут быть оба вместе ложными. Только одно из них ложно, другое же — истинно. Если же кто-нибудь возражает на это, что возможны случаи, когда тело вовсе не имеет никакого запаха, то такие случаи целиком подходят под *второе* суждение, ибо «утверждение, что некоторые тела не благоухают, охватывает также и тела, которые *вообще не*

⁹² Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 459.

⁹³ Там же.

пахнут»⁹⁴. Иными словами, подлинное логическое противоречие, по Канту, возможно тогда, когда второе суждение представляет *логическое отрицание первого* и ничего более. По разъяснению Канта, «логическое отрицание, обозначаемое лишь словечком *не*, никогда, собственно, не прилагается к понятию, а всегда... к отношению его к другому понятию в суждении». Например, слово «несмертно» вовсе не означает, что «посредством него представляется в предмете только небытие: оно оставляет совершенно незатронутым содержание» понятия⁹⁵.

Напротив, если я говорю, что всякое тело или пахнет хорошо или пахнет плохо, то, говорит Кант, «можно сказать и нечто третье, а именно что тело вообще не пахнет»⁹⁶. При таком противополжении случайный признак понятия тела — запах — остается еще в антитезисе, не подвергается в нем отрицанию, и таким образом между обоими суждениями нет отношения противоречащей противоположности. Поэтому об этих суждениях нельзя сказать, что одно из них должно быть истинным. Они могут оба оказаться ложными — в том случае, если в основе их лежит ложное допущение. Именно так и обстоит дело в нашем случае. Оба суждения ложны, ибо есть тела, которые вовсе не имеют запаха: ни хорошего, ни дурного.

Таково учение Канта о логическом противоречии и логическом отрицании. Если теперь мы приложим это учение как критерий к *анализу* математической антиномии, то мы должны будем вместе с Кантом признать, что она ни в какой мере не заключает в своем составе подлинного противоречия — в кантовском, т. е. логическом, значении. Согласно Канту, математическая антиномия только в том случае заключала бы в себе противоречие, если бы тезис утверждал, что мир

⁹⁴ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 459.

⁹⁵ Там же, стр. 505.

⁹⁶ Там же, стр. 459.

по своему протяжению бесконечен, а антитезис — что он не бесконечен (*non est infinitus*). Тогда, в случае ложности первого суждения, должно было бы оказаться истинным — по закону исключенного третьего — противоречащее ему второе суждение. Ибо в этом суждении — говорит Кант — «я только отрицаю бесконечный мир, не полагая другого, а именно конечный мир»⁹⁷.

Однако, по Канту, суждения, образующие математическую антиномию, вовсе не стоят друг к другу в отношении противоречащей противоположности! В самом деле: в первой антиномии тезис утверждает, что мир бесконечен, антитезис — что он конечен. В тезисе я «рассматриваю мир как сам по себе определенный по своей величине». В антитезисе я рассматриваю мир, «не только отрицая... бесконечность и вместе с ней, быть может, все обособленное существование его», но, кроме того, еще и приписываю миру как вещи в себе положительный признак *конечности*. Следовательно, в математической антиномии антитезис не ограничивается простым отрицанием утверждаемого в тезисе, но и «высказывает нечто сверх того, что необходимо для противоречия»⁹⁸. Но именно поэтому между тезисами и антитезисами математической антиномии не может быть противоречащей противоположности. Поэтому из ложности одного из этих суждений не вытекает истинность второго. Здесь и тезис и антитезис оба могут быть вместе ложными. Они противоположны, но не противоречат друг другу. Ложными такие противоположные суждения могут оба оказаться в том случае, если в основе обоих лежит несостоятельное условие или предположение.

Но именно такова, по Канту, математическая антиномия! В ней тезис и антитезис покоятся оба на ошибочном допущении, будто мир, т. е. весь ряд явлений, есть вещь действительная

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же, стр. 459—460.

сама по себе, независимо от наших представлений.

В самом деле: и в тезисе и в антитезисе обсуждается *величина* мира по протяжению. Будем ли мы считать мир по величине конечным или бесконечным,— и в том и в другом случае величина мира «должна была бы заключаться в нем самом независимо от всякого опыта». Но «это противоречит понятию чувственно воспринимаемого мира, который есть лишь совокупность являющегося, существование и связь которого имеют место только в представлении, а именно в опыте»⁹⁹.

Согласно Канту, «мир вовсе не существует сам по себе (независимо от регрессивного ряда моих представлений)... Он существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений и сам по себе не встречается»¹⁰⁰.

Итак, посылка, лежащая в основе тезиса и антитезиса математической антиномии, оказалась ложной. Вместе с нею должны оказаться ложными и оба противоположных суждения. Если мир вовсе не существует сам по себе, то он «не существует ни как *само по себе, бесконечное целое*, ни как *само по себе конечное целое*». Если ряд явлений всегда обусловлен и никогда не дан целиком, то «мир не есть безусловное целое, и потому он не обладает ни бесконечной, ни конечной величиной»¹⁰¹.

То же самое, утверждает Кант, справедливо и относительно *второй* математической антиномии. Таким образом, разрешение математической антиномии состоит у Канта в том, что и тезис и антитезис признаются оба ложными, а их противоположность не противоречащей, но всегда лишь контрарной. По Канту, думать, будто между тезисом и антитезисом математической антиномии есть отношение противоречащей (контрадикторной)

⁹⁹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 164.

¹⁰⁰ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 460.

¹⁰¹ Там же.

противоположности, может только тот, кто предполагает, что мир явлений есть вещь в себе. Но если мы откинем это ложное предположение и станем отрицать, что мир есть вещь в себе, «то противоречащая противоположность этих утверждений превратится в чисто диалектическую противоположность»¹⁰². Тогда станет ясным, что математическая антиномия «представляет собой противоречие, обусловленное видимостью, которая возникает из-за того, что идею абсолютной целокупности, имеющую силу только как условие вещей в себе, мы применяем к явлениям, которые существуют только в представлении; если они и образуют ряд, то лишь в последовательном регрессе, и более нигде»¹⁰³. Вместе с разоблачением иллюзорности противоречия изменяется тогда сама постановка космологического вопроса. Вопрос состоит «уже не в том, как велик этот ряд условий сам по себе, конечен ли он или бесконечен, ведь сам по себе этот ряд ничто, а лишь в том, как должны мы производить эмпирический регресс»¹⁰⁴.

Так разрешается у Канта математическая антиномия. Из этого разрешения видно, что диалектики в настоящем значении этого понятия кантовская антиномия в себе не содержит. Противоположность тезисов и антитезисов, которая при изложении антиномии имела вид противоположности *контрадикторной*, оказалась всего лишь *контрарной*. Там, где первоначально казалось, что тезисы и антитезисы антиномии противоречат друг другу в одном и том же отношении об одном и том же предмете,— на деле вышло, что противоречия-то никакого и нет, ибо сам предмет противоречивых утверждений есть, по Канту, *ничто*. «Ведь логический признак невозможности понятия состоит именно в том, что если предположить его, то два противоречивых положения будут одинаково ложны, и, стало быть, поскольку третье между ними

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же, стр. 461.

¹⁰⁴ Там же, стр. 466.

мыслить нельзя, посредством этого понятия не мыслится *ничего*»¹⁰⁵.

Именно такое противоречивое понятие и лежит, по Канту, в основе обеих математических антиномий. Все тезисы и антитезисы математической антиномии одинаково ложны. Источник их ложности — в ложности понятия, на котором все они покоятся. Понятие это есть понятие о мире, который мыслится сразу и как мир явлений, и как мир вещей в себе. В мысли о таком мире «противоречащее себе (а именно явление как вещь сама по себе) представлялось соединимым в одном понятии»¹⁰⁶. В соответствии с этим разрешение антиномии состоит в простом устранении противоречивого понятия, из которого она возникает. Необходимо отказаться от попытки мыслить в одном понятии мир и как совокупность явлений, и как вещь в себе. С отказом от этой противоречивой задачи падают и все противоположные утверждения, ею питающиеся. Памятуя, что мир вовсе не дан нам как вещь в себе, разум отказывается от попыток определить его как бесконечный или конечный, как делимый или как неделимый. Самое понятие *регресса в бесконечность* (*regressus in infinitum*) не осуществимо целиком нигде в опыте и заменяется понятием о всего лишь *неопределенно продолжающемся регрессе* (*regressus in indefinitum*), которое не определяет «никакой величины в объекте»¹⁰⁷, не предписывает никакого эмпирического регресса, «который шел бы беспрестанно назад в определенном виде явлений», и есть только правило перехода от явлений к явлениям, повелевающее «никогда не отказываться от расширения возможного эмпирического применения своего рас-судка»¹⁰⁸.

Таким образом, математическая антиномия

¹⁰⁵ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 163.

¹⁰⁶ Там же, стр. 165.

¹⁰⁷ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 469—470.

¹⁰⁸ Там же, стр. 471.

Канта не только не наносит никакого ущерба закону противоречия, но, напротив, подтверждает его незыблемое значение! Более того, само возникновение антиномии Кант объясняет нарушением закона противоречия. Ведь, по Канту, вся антиномия возникает вследствие попытки соединить в одном и том же понятии — понятии мира — противоречивые определения: понятие о нем как о явлении и понятие о нем как о вещи в себе. С другой стороны, разрешение антиномии сводится у Канта к простому восстановлению прав закона противоречия: к отказу от попыток мыслить в одном несоединимое, к различению явлений и вещей в себе и, следовательно, к устранению самого противоречия.

Полученный результат нельзя не признать крайне скудным. Затратив громадные усилия для доказательства природной антиномичности разума, Кант в результате напряженной работы мысли приходит к чистому *ничто*. Диалектика разрешается в простую иллюзию, а противоречия, выдвинутые как необходимое состояние разума, провозглашаются несуществующими и беспредметными.

Коренной недостаток всей диалектической концепции Канта — в непреодоленном до конца *формализме логического мышления*. Учение Канта об антиномии поражает несоответствием между гениальным диалектическим замыслом и крайне узким, *чисто формальным* его разрешением. По своей сути математические антиномии Канта вполне конкретны и выражают подлинно диалектическую и притом в самом предмете укорененную проблему знания. Напротив, весь смысл кантовского объяснения антиномии сводится к *отказу* от ее обсуждения по существу, к *устранению* самого противоречия. По справедливому замечанию Гегеля, «это разрешение оставляет в стороне самое содержание антиномии»¹⁰⁹. Вместо того, чтобы рассмотреть диалектическое соотношение тезисов и антитезисов, Кант уклоняется от анализа этого отношения по существу, прикрываясь фор-

¹⁰⁹ Гегель. Сочинения, т. V, стр. 216.

мально-логическим различием конрадикторной и контрарной противоположности.

Разрешение это — чисто формально и не только не может быть названо диалектическим, но, напротив, прямо вытекает из формального понимания логической природы противоречия. В самом деле: различие конрадикторной и контрарной противоположности сводится к чисто количественному отношению между объемами понятий. В случае конрадикторной противоположности вся совокупность возможных предметов мышления без остатка делится между объемами понятий, образующих предикаты в тезисе и в антитезисе. Так, в противоположности «все тела или благовоны, или неблаговоны», которую сам Кант приводит в качестве примера настоящей аналитической, т. е. конрадикторной, противоположности, сумма всех возможных предметов мышления без остатка равняется сумме объемов предикатов обоих суждений. Ибо в объем «неблаговоных» предметов входят, во-первых, все предметы, которые дурно пахнут, а во-вторых, все, которые вовсе не имеют или не могут иметь запаха. Вместе с объемом «благовоных» тел «неблаговоные» тела составляют всю совокупность мыслимых предметов вообще. На этой абсолютной полноте разделения и основывается возможность применения здесь формально-логических законов противоречия и исключенного третьего.

Напротив, в случае *контрарной* противоположности между объемами понятий, образующих предикат в тезисе и антитезисе, сумма всех возможных предметов мышления еще не исчерпывается. Класс «плохо пахнувших» тел составляет только часть объема класса «неблаговоных» тел. Другую часть этого объема образуют тела, вовсе лишенные запаха. Так как в этом случае сумма объемов предикатов в тезисе и в антитезисе составляет только часть всей суммы возможных предметов мышления, то к данной противоположности закон исключенного третьего *неприложим* и оба противоположных суждения могут оказаться ложными.

Совершенно очевидно, что и в том и в другом случае анализируется *исключительно количественное соотношение между объемами понятий, независимо от их содержания*. Весь ход мысли здесь совершенно соответствует концептивной точке зрения формальной логики. Диалектическое по сути противоречие Кант пытается разрешить средствами формальной логики, которая, по самой природе своей, не способна мыслить противоречие. Обсуждение содержания противоречащих положений заменяется у Канта рассмотрением формальных отношений между объемами входящих в них понятий. Особенно поразителен тот факт, что сам Кант пытается расширить понятие об отрицании, применив и к нему различие между формально-логической и трансцендентальной точкой зрения¹¹⁰. Однако в объяснении математической антиномии, где, казалось бы, трансцендентальная точка зрения должна была главенствовать, Кант опирается на понятие отрицания *именно в его узкоформальном логическом* содержании. На этом понятии основывается различие между контрадикторной и контрарной противоположностью.

Итак, диалектического разрешения проблемы противоречия Кант не дал. Кант только вызвал призрак противоречия, но, вызвав, не выдержал его зрелища и отвратился от него, как Фауст от духа, вызванного заклинанием. По глубокому замечанию Гегеля, «формальное мышление фактически и мыслит противоречие, но тотчас же

¹¹⁰ См., например, учение Канта о логическом и трансцендентальном понятии противоречия в «Критике чистого разума» (в отделе трансцендентальной диалектики, гл. 3, секция 2-я — «О трансцендентальном идеале»), В то время как логическое отрицание, обозначаемое словечком «не», собственно, никогда не принадлежит понятию, а всегда только отношению его к другому понятию в суждении, «трансцендентальное... отрицание обозначает небытие само по себе, которому противопоставляется трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью)» (*Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 3, стр. 505).

закрывает на него глаза и переходит от него лишь к абстрактному отрицанию»¹¹¹.

Но даже оставляя в стороне чисто формальный характер кантовского разрешения антиномии, даже согласившись с Кантом в его объемной трактовке логической проблемы противоречия, нельзя не признать, что оно покоится на посылке, ложной по самому существу. Все кантовское объяснение антиномии основано на предположении, что понятие о мире как о вещи в себе заключает в себе противоречие и потому не может быть мыслимо. Нечего и говорить, что посылка эта и ложна и антидиалектична. Она ложна, ибо отрывает явление от сущности, мир как целое от его эмпирических сил и проявлений. Она антидиалектична, ибо в основе ее лежит мысль о невозможности и немыслимости противоречия. Кант *запрещает* соединять в одном термине понятие о вещи в себе и понятие о явлении. И делает он это потому, что, будучи противоречивыми — в его глазах, — оба эти определения несовместимы в одном и том же объекте.

Обнажая формалистическую сущность диалектики Канта, предпосылка несовместимости вещи в себе и явления подчеркивает вместе с тем характерную мысль критицизма. Последняя цель кантовской диалектики отнюдь не состоит в демонстрации необходимых противоречий разума. Последняя цель диалектики Канта совпадает с главным замыслом критической метафизики и состоит в доказательстве непознаваемости «вещей в себе». Цель антиномии, по Канту, не в том, чтобы раскрыть необходимо присущие познанию противоречия, а в том, чтобы удерживать знание в границах постижимого, т. е. в границах эмпирического применения категорий. Антиномия, согласно Канту, возможна только тогда, когда эмпирический синтез явлений мы ошибочно принимаем за определение вещей самих в себе. Противоречие — призрак, но призрак, утверждает Кант, полезный, благодетельный. Противоречие появ-

¹¹¹ Г. В. Ф. Гегель. Наука логики, т. 3. М., 1972, стр. 301.

ляется в разуме тогда, когда разум переступает положенные ему границы и неопределенно продолжающийся регресс в ряду явлений ошибочно принимает за осуществленный безусловный регресс вещи в себе. Появившись в поле мышления, призрак противоречия тревожит мысль антиномиями и тем самым вынуждает к отказу от предположения, послужившего источником противоречия. Итак, цель антиномии — не теоретически-диалектическая, но всего лишь педагогическая и даже скорее охранительная, «полицейская». Противоречия, мыслимые в антиномии, не расширяют нашего знания о природе мыслимых предметов. Антиномии только стоят на страже учения об идеальности явлений и о непознаваемости вещей в себе. Подлинная польза, которую мы можем извлечь из антиномии, состоит, по Канту, в том, что «посредством антиномии мы можем... доказать трансцендентальную идеальность явлений»¹¹².

Совершенно очевидно, что свою охранительную роль антиномия может выполнять только при условии, что закон противоречия остается во всей своей силе. Появляясь в поле зрения разума, противоречия как бы сигнализируют об ошибке рассудка, об его выходе за пределы единственно доступного ему мира явлений. Но это значит, что противоречие есть только ошибка, заблуждение, «патологическое» состояние познающей мысли.

Таким образом, после длинного пути, пройденного вместе с Кантом, мы вернулись к исходной точке — к принципу противоречия в самой ортодоксальной его форме. Оказывается, диалектика Канта не только не приводит к утверждению реальности противоречия, не только не укореняет его в вещах, но, напротив, полностью изгоняет противоречие. По Канту, один из благодетельных результатов критицизма состоит именно в том, что критицизм — посредством разъяснения антиномии — освобождает разум от противоречий, в которые тот попадает в результате догматизма, т. е. веры в познаваемость вещей в себе.

¹¹² *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 461.*

С ясностью, исключаяющей всякие сомнения, утверждает Кант невозможность противоречия. Противоречия, с его точки зрения,— всего лишь «мрак», а не выражение истинной, действительной и необходимой природы мыслимых определений предмета. «Разум погружается во мрак и впадает в противоречия, которые, правда, могут привести его к заключению, что где-то в основе лежат скрытые ошибки, но обнаружить их он не в состоянии»¹¹³. В связи с этим цель разума — отнюдь не уразумение и не усмотрение присущих мыслимому предмету противоречий. Напротив, задача разума — *в избавлении, в освобождении* мысли от противоречия. Для Канта свобода от противоречия есть высший критерий истины! По его мнению, немаловажным аргументом в пользу трансцендентального идеализма служит именно тот факт, что предпосылки идеализма освобождают знание от противоречия. Напротив, предпосылка «догматизма» — о познаваемости вещей в себе — запутывает мысль в противоречия. «Если же при предположении, что приобретенное нашим опытом знание соотнобразится с предметами как вещами в себе, оказывается, что безусловное вообще *нельзя мыслить без противоречия*, и, наоборот, при предположении, что не представления о вещах, как они нам даны, соотнобразятся с этими вещами как вещами в себе, а скорее эти предметы как явления соотнобразятся с тем, как мы их представляем, данное *противоречие отпадает* и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т. е.] как в вещах в себе,— то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно»¹¹⁴.

Нельзя сказать, чтобы Канта вовсе не беспокоила присвоенная им диалектике роль полицейского стража непознаваемых вещей в себе. Кант пред-

¹¹³ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 73.

¹¹⁴ Там же, стр. 89—90.

видел, что его — чисто негативная — трактовка диалектики вызовет возражения. Он сам указывал, что при поверхностном обзоре «Критики» может показаться, что она «имеет только *негативную* пользу, заключающуюся в том, что предостерегает нас против попыток выходить за пределы опыта при помощи спекулятивного разума»¹¹⁵. Возражение это Кант пытается отклонить полушутливым сравнением критики с *полицией*, которая, выполняя запретительные и охранительные функции, приносит в то же время и *положительную* пользу. «Отрицать эту *положительную* пользу критики, — говорит Кант, — все равно, что утверждать, будто полиция не приносит никакой положительной пользы, так как главная ее задача заключается в предупреждении насилия одних граждан над другими»¹¹⁶. Но серьезно, не по методу каламбура, вопрос о *положительном* смысле диалектики Кант пытается разрешить в своем анализе и объяснении *второго* класса антиномий чистого разума — антиномий *динамических*. К анализу этих антиномий мы и обратимся.

§ 5. Динамическая антиномия и ее критика. Формализм диалектики Канта

Способ разрешения *динамических* антиномий существенно отличается от разрешения антиномий математических. В математической антиномии, как мы только что видели, Кант стремится показать, что и тезис и антитезис противоположных суждений одинаково ложны, а истина состоит в устранении самого предмета спора как несуществующего. Напротив, в динамической антиномии и тезис и антитезис, согласно разъяснению Канта, *должны быть признаны оба истинными*. В соответствии с этим разрешение динамической антиномии сводится к уразумению того, в каком отношении истинны противоречащие друг другу утверждения.

¹¹⁵ Там же, стр. 92.

¹¹⁶ Там же, стр. 92—93.

Вряд ли необходимо доказывать, насколько большой теоретический интерес представляет разрешение динамической антиномии. Если тезис и антитезис антиномии равно истинны, то не имеем ли мы — в динамической антиномии Канта — подлинно *положительного* разрешения диалектической проблемы? Ибо — как было указано уже выше — только в том случае мы имеем дело с действительной диалектикой и с действительным синтезом, если и тезис и антитезис противоречивых суждений о предмете истинны в одно и то же время и в одном и том же отношении.

Чтобы разобраться в кантовском объяснении динамических антиномий, выберем в качестве образца третью антиномию теоретического разума — *антиномию необходимости и свободы*. Сделать это вдвойне целесообразно. Во-первых, именно эта антиномия должна быть признана основной в классе динамических антиномий. Как правильно показали Гегель и Шопенгауэр, антиномия механизма и телеологизма в последнем счете сводится у Канта к антиномии необходимости и свободы. Во-вторых, изложение и разрешение антиномии необходимости и свободы особенно обстоятельны и с исчерпывающей ясностью обнажают логическую конструкцию динамических антиномий Канта.

Как мы уже знаем, *тезис* третьей антиномии гласит, что «причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit)»¹¹⁷.

Напротив, согласно *антитезису*, «нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы»¹¹⁸.

Начнем с анализа антитезиса, причем для большей полноты рассмотрим не только узкоформальное, апагогическое его обоснование в доказатель-

¹¹⁷ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 418.

¹¹⁸ Там же, стр. 419.

стве третьей антиномии, но также всю совокупность аргументов, которыми оперирует Кант в «Критике чистого разума», в «Пролегоменах» и в «Основах метафизики нравственности».

Согласно Канту, истинность антитезиса удостоверяется самим понятием *природы*. «Закон природы,— разъясняет Кант,— гласит, что все происходящее имеет причину». Причинность причины, т. е. ее *активность*, «предшествует во времени и в отношении *возникшего* во времени результата сама не могла существовать всегда, а должна быть *произошедшим* событием, и потому она также имеет свою причину среди явлений, которой она определяется, и, следовательно, все события эмпирически определены в некотором естественном порядке»¹¹⁹.

Этот закон всеобщей естественной необходимости есть, по Канту, закон рассудка, не допускающий никаких отклонений или исключений для какого бы то ни было явления. Если бы мы допустили возможность хотя бы какого-нибудь исключения из всеобщего закона необходимости, то, по словам Канта, «мы поставили бы явление вне всякого возможного опыта, отличили бы его тем самым от всех предметов возможного опыта и превратили бы его в пустое порождение мысли и воображения»¹²⁰.

Человек и его поведение, поскольку мы его рассматриваем как явление среди других явлений природы, не составляет никакого исключения из общего правила природной необходимости. Каждый поступок человека происходит в данный момент времени и потому «необходимо обусловлен тем, что было в предшествующее время». А так как «прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок,— заключает Кант,— необходим в силу определяющих оснований, *которые не находятся в моей власти*»¹²¹.

¹¹⁹ Там же, стр. 484.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4. ч. 1, стр. 423.

Иными словами, «в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным». Даже если бы я признавал все свое существование независимым от какой-либо чуждой причины, например от бога, то и это, по Канту, «отнюдь не превращало бы естественную необходимость в свободу». Даже при этом допущении человек в каждый момент времени стоит под необходимостью определяться к деятельности через то, *что не находится в его власти*. В таком случае бесконечный ряд событий, который человек может только продолжать в заранее определенном порядке и никогда не может начинать из себя, и «был бы непрерывной цепью природы», и его причинность «никогда не была бы свободной»¹²². Поэтому в каждом субъекте чувственного мира мы должны «находить *эмпирический характер*, благодаря которому его поступки как явления стояли бы согласно постоянным законам природы в сплошной связи с другими явлениями и могли бы быть выведены из них как их условий и, следовательно, вместе с ними были бы членами единого ряда естественного порядка»¹²³.

Согласно этому своему эмпирическому характеру, каждый субъект как явление «подчинен всем законам определения согласно причинной связи» и оказывается в этом отношении «лишь частью чувственно воспринимаемого мира, действия которой подобно всем другим явлениям неизбежно вытекали бы из природы»¹²⁴.

Итак, как явление среди других явлений природы, человек целиком подлежит закону необходимости. Для человека, поскольку мы рассматриваем его как явление эмпирического чувственного мира, невозможна свобода, т. е. способность *самопроизвольно* «начинать состояние», независимо от другой причины, которая определяла бы

¹²² Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 423.

¹²³ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 482.

¹²⁴ Там же, стр. 483.

это состояние во времени. «Так как сам этот эмпирический характер должен быть выведен из явлений как из действий и из правила их, находимого опытом, то все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; и, если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий». «Следовательно,— заключает Кант,— в отношении этого эмпирического характера нет свободы»¹²⁵. А в другом месте Кант говорит, что если бы для нас было возможно так глубоко проникнуть в образ человека, чтобы нам было известно каждое, даже малейшее его побуждение, в том числе и все внешние поводы, влияющие на него, то «поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение»¹²⁶.

И здесь не имеет никакого значения, лежит ли причинность, определяемая по физическому закону, в самом субъекте или вне его, и в случае если она лежит в субъекте,— определяется ли она через инстинкт или в силу разумных основ, ясных сознанию самого субъекта. Основы, которыми руководствуются люди в своем поведении, могут быть ясно сознаваемы ими. Но «хотя бы они и имели психологическую, а не механическую причинность, т. е. вызывали поступок через представления, а не через телесное движение», все-таки они могут быть основами определения причинности лишь постольку, поскольку существование субъекта определяется во времени. Следовательно, когда субъект должен действовать, они уже *не в его власти*. Правда, они вводят с собою психологическую свободу, но вводят и физиче-

¹²⁵ Там же, стр. 489.

¹²⁶ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 428.*

скую необходимость¹²⁷. Поэтому всякую необходимость событий во времени по естественному закону причинности — совершаются ли эти события посредством одних телесных движений или также при участии представлений — Кант называет *механизмом* природы.

И все же свобода, по Канту, существует, и притом не та, всего лишь относительная свобода, которая состоит в сопровождении наших действий представлением об их психологических мотивах, но подлинная «трансцендентальная», или «абсолютная», свобода, которую надо мыслить «как независимость от всего эмпирического и, следовательно, от природы вообще»¹²⁸, «способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений»¹²⁹.

Свобода возможна потому, что человек, согласно Канту, не есть только явление чувственного мира. В то время как всю остальную природу человек познает «единственно лишь посредством чувств», самого себя он познает и «посредством одной только апперцепции и притом в действиях и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к впечатлениям чувств»¹³⁰. И если, с одной стороны, человек для себя есть явление, необходимо подлежащее общему порядку природы, то, с другой стороны, именно в отношении некоторых своих способностей он для себя есть «чисто умопостигаемый предмет», деятельность которого «вовсе нельзя причислить к восприимчивости чувственности»¹³¹, Эта способность, открывающая пред человеком возможность рассматривать себя и свои действия не только как звено в мире явлений, но также и как предмет мира умопостигаемого, есть, по Кан-

¹²⁷ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 425.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 479.

¹³⁰ Там же, стр. 487.

¹³¹ Там же.

ту, *разум*, но не теоретический или спекулятивный, а чистый практический разум, или источник нравственного законодательства. Как чисто умопостигаемая способность чистый разум «не подчинен форме времени и, стало быть, условиям временной последовательности». В умопостигаемом характере, в отличие от характера эмпирического, причинность разума «не возникает или не начинается в определенном времени, чтобы произвести действие»¹³². Так как сам разум не есть явление и не подчинен условиям чувственности, то поэтому «в нем самом в отношении его причинности нет никакой временной последовательности». В умопостигаемом характере «нет никакого *прежде и после*», и всякий акт, независимо от отношения времени, которым он связан с другими явлениями, есть «непосредственное действие умопостигаемого характера чистого разума»¹³³.

На этом усмотрении интеллигибельной, или умопостигаемой, сущности человека основывается, согласно Канту, возможность свободы. Как умопостигаемый характер человек свободен. Умопостигаемый характер «действует свободно, не определяясь динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними, но предшествующими по времени основаниями»¹³⁴. И эта свобода есть, по мысли Канта, не только *отрицательная* свобода, т. е. «независимость от эмпирических условий», но также — и прежде всего — «способность самопроизвольно начинать ряд событий»¹³⁵.

Итак, свобода существует. Ее носитель — человек, поскольку он может сам себя рассматривать как умопостигаемый характер. Существует неопровержимое и притом объективное основоположение причинности разума, которое, в отличие от причинности по закону природы, исключает из своего определения всякое чувственное условие.

¹³² Там же, стр. 490.

¹³³ Там же, стр. 491.

¹³⁴ Там же, стр. 491—492.

¹³⁵ Там же, стр. 492.

В этом основоположении разум «уже не ссылается... на нечто *другое* как на определяющее основание»¹³⁶. Это определяющее основание он находит в себе самом.

И это основоположение человеческой свободы даже «не надо искать и находить». «Оно уже давно было в разуме всех людей и вошло в их существо; это основоположение *нравственности*»¹³⁷. Более того, в понятии о свободе нам нет никакой нужды выходить из самих себя, чтобы к обусловленному и чувственному находить безусловное и умопостигаемое. Это сам наш разум, который познает себя через высший и безусловный практический закон, а нашу собственную личность познает «как принадлежащую к чистому умопостигаемому миру»¹³⁸.

Приведенными аргументами, по мнению Канта, вполне доказывается существование свободы. Непосредственное сознание нравственного закона, тождественное в разуме каждого, совершенно гарантирует нам возможность и действительность свободы. Человек есть существо, которое принадлежит одновременно и к чувственному миру, и к миру умопостигаемому. При этом как существо, относящееся к умопостигаемому миру, человек «не только неопределенно и проблематически *мыслится*... но даже — *в отношении закона причинности* этого мира *определенно* и ассерторически *познается*». Таким образом, «нам даны указанная необусловленная причинность и способность ее, свобода»¹³⁹.

Теперь мы располагаем всеми материалами, необходимыми для того, чтобы уразуметь, в чем состоит кантовское разрешение антиномии необходимости и свободы. Рассмотрев аргументы Канта, нельзя не признать, что и динамическая антиномия весьма далека от подлинно диалектического разрешения.

¹³⁶ *Иммануил Кант. Сочинения*, т. 4, ч. 1, стр. 435.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Там же, стр. 436.

¹³⁹ Там же, стр. 435.

Правда, при поверхностном обзоре динамической антиномии может показаться, что в ней дан действительно диалектический синтез. В отличие от математической антиномии, в которой и тезис и антитезис оба ложны, а потому и вся антиномия совершенно несостоятельна, в антиномии динамической и тезис и антитезис оказались оба совершенно истинными. Тем самым рассматриваемое противоречие как будто достигает высшей степени диалектического обострения. Ведь свободным, т. е. безусловно независимым от временного ряда эмпирической причинности, в этой антиномии признается тот же самый человек, который, согласно антитезису, во всех своих действиях и поступках всегда и без всяких исключений определяется законом природной необходимости! Сам Кант подчеркивает контрадикторность доказываемых им в антиномии положений. «Здесь получается, — говорит он, — надо в этом откровенно признать, — какой-то порочный круг, из которого как будто невозможно выбраться»¹⁴⁰.

И все же, несмотря на всю видимую действительность противоречия, динамическая антиномия также не может быть признана подлинно диалектической. При более внимательном анализе нетрудно обнаружить, что в ней тезис и антитезис не выражают и не могут выражать действительного противоречия. Хотя антиномия утверждает, что человек одновременно свободен и несвободен, тем не менее настоящего противоречия тут не получается, ибо, как мы сейчас убедимся, утверждения тезиса и антитезиса, относясь к одному и тому же предмету в одно и то же время, высказываются о нем, однако, *не в одном и том же отношении*. Тот «человек», о котором идет речь в динамической антиномии, мыслится в тезисе и в антитезисе не в одном и том же содержании. Утверждение тезиса относится к человеку как элементу чувственного мира; утверждение антитезиса имеет в виду человека как одно из существ мира умопостигаемого, сверхчувственного.

¹⁴⁰ Там же, стр. 294.

Но если так, то ясно, что никакого действительного противоречия между тезисом и антитезисом нет. Источником мнимого противоречия является в этом случае исключительно двусмысленность термина «человек», который — без соответствующих разъяснений — оставляет неясным, мыслится ли в нем «эмпирический» или «умопостигаемый» характер.

Сам Кант не оставил никакого сомнения в мнимом характере противоречия, мыслимого в динамической антиномии. Согласно его утверждению, действительное противоречие только тогда имело бы место, если бы субъект, мнящий себя свободным, мыслил себя «в одном и том же смысле или в одном и том же отношении и тогда, когда он называет себя свободным, и тогда, когда в отношении того же самого поступка он признает себя подчиненным закону природы»¹⁴¹, Такое противоречие предполагала в понятии свободы докантовская философия. Докантовская философия, так думает Кант, не знала различия между человеком как явлением и тем же человеком как вещью в себе. Неспособная к этому различению, она вынуждена была считать понятие свободы противоречивым. Однако, по Канту, противоречие, предполагаемое догматизмом в понятии свободы, — мнимое. Источник ошибки догматиков в следующем. Желая сделать закон природы значимым в отношении к человеческим действиям, догматики, говорит Кант, необходимо должны были рассматривать человека как явление. Однако и при изменившихся обстоятельствах, т. е. когда от них требуется, чтобы они мыслили его, в качестве интеллекта, также и вещь в себе, они вместо того все еще смотрят на него как на явление. Вот эта-то неспособность к различению между человеком как явлением и человеком как вещью в себе и приводит разум догматиков к видимости противоречия. Пред разумом необходимо возникает вопрос: каким образом в

¹⁴¹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 301.*

тот же самый момент времени тот же самый поступок может называться совершенно свободным, если в то же время и в том же направлении он все-таки стоит под неизбежной физической необходимостью¹⁴². До тех пор пока не проведено различие между человеком как явлением и человеком как вещью в себе, вопрос этот остается неразрешимым, а противоречие необходимости и свободы — неустранимым. «Если определения существования вещей во времени,— говорит Кант,— признают за определение вещей в себе (так обычно и представляют себе), то необходимость в причинном отношении никак нельзя соединить со свободой: они противоречат друг другу»¹⁴³. Более того, если в поступках человека, которые относятся к его определениям во времени, видят определения его не только как явления, но так же и как вещи в себе, то весь спор необходимости и свободы должен быть решен в пользу полного детерминизма. «Я не понимаю,— писал Кант,— каким образом те, которые все еще упорно хотят видеть в пространстве и времени определения, принадлежащие к существованию вещей в себе, хотят избежать здесь фатальности поступков»¹⁴⁴. По Канту, для тех, кто не признает этой идеальности пространства и времени, «остается один только *спинозизм*, в котором пространство и время суть неотъемлемые определения самой первосущности, а зависящие от нее вещи (следовательно, и мы сами) не субстанции, а только присущие ей акциденции»¹⁴⁵.

Но дело совершенно меняется, как только мы встанем на точку зрения критицизма и вместе с ним признаем, что время как трансцендентальная форма явлений должно быть отличаемо от существования вещей в себе. Тогда мы должны будем прийти к различению в человеке его эмпирического характера и характера умопостигае-

¹⁴² Там же, стр. 424.

¹⁴³ Там же, стр. 422—423.

¹⁴⁴ Там же, стр. 430—431.

¹⁴⁵ Там же, стр. 431.

мого. Тогда окажется, что для разумного существа, каков человек, возможны две точки зрения, с которых оно может рассматривать само себя и познавать законы приложения своих сил, т. е. законы своих действий: «*во-первых*, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия); *во-вторых*, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру,— как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме»¹⁴⁶.

Человек, согласно Канту, должен представлять и мыслить себя таким двояким образом, и это основывается — что касается первого случая — «на сознании самого себя как предмета, на который оказывается воздействие при посредстве чувств, а во втором [случае] — на сознании самого себя как мыслящего существа, т. е. как независимого в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть, как принадлежащего к умопостигаемому миру)»¹⁴⁷.

Вот эта-то возможность — рассматривать человека одновременно *в двух* отношениях: как звено *эмпирического* мира и как существо мира *умопостигаемого* — снимает, по Канту, противоречие между необходимостью и свободой. Различение между эмпирическим и умопостигаемым характером немедленно приводит, по его мнению, к убеждению, что «нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков...»¹⁴⁸

С точки зрения Канта, противоречие между необходимостью и свободой есть не реальный факт, но всего лишь заблуждение теоретической философии; на самом деле противоречия этого нет: хотя утверждение свободы в тезисе антиномии и

¹⁴⁶ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 297.*

¹⁴⁷ Там же, стр. 303.

¹⁴⁸ Там же, стр. 301—302.

отрицание свободы в ее антитезисе относятся к одному и тому же предмету в одно и то же время, однако мыслят они этот предмет не в одном и том же отношении. «Мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда мы считаем его как часть природы подчиненным ее законам». Именно потому, что здесь имеются в виду два различных смысла, оба эти смысла «не только очень хорошо *могут* существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться *необходимо соединенными* в одном и том же субъекте»¹⁴⁹. По разъяснению Канта, человек «ставит себя тем самым в другой порядок вещей и в совершенно другого рода отношение к определяющим основаниям, когда он представляет себя как мыслящее существо, одаренное волей, следовательно, причинностью, нежели тогда, когда он воспринимает себя в качестве феномена в чувственно воспринимаемом мире (какой он и действительно есть) и подчиняет свою причинность внешнему определению по законам природы»¹⁵⁰.

Таким образом, положение, что вещь, как явление принадлежащая к чувственному миру, подлечит известным законам, от которых та же самая вещь как существо само в себе независима, не содержит, как думал Кант, «никакого противоречия»¹⁵¹. По Канту, «...оба с виду противоположных друг другу способа находить безусловное для обусловленного... на самом деле не противоречат друг другу ... и один и тот же поступок, который как принадлежащий к чувственно воспринимаемому миру всегда чувственно обусловлен, т. е. механически необходим, в то же самое время как принадлежащий к причинности совершающего поступок существа, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, может иметь в основе и чувственно не обусловленную причинность, стало быть, его можно мыслить как свободный

¹⁴⁹ Там же, стр. 301—302.

¹⁵⁰ Там же, стр. 302—303.

¹⁵¹ Там же, стр. 303.

поступок»¹⁵². «...На самом деле,—утверждает Кант,—никакого противоречия нет, если события и сам мир, в котором они происходят, рассматриваются (как это и должно быть) только как явления, так как одно и то же действующее существо как *явление*... имеет причинность в чувственно воспринимаемом мире, которая всегда сообразна с механизмом природы...»¹⁵³ Но даже по отношению к тому же самому событию — поскольку действующее лицо рассматривается как *ноумен*, т. е. как умопостигаемый предмет, не определяемый в своем существовании условиями времени, «оно может содержать в себе определяющее основание указанной причинности по законам природы, которое само свободно от всякого закона природы»¹⁵⁴.

Итак, на вопрос, «существует ли противоречие между свободой и естественной необходимостью в одном и том же поступке»¹⁵⁵, Кант отвечает разъяснением, что «свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость, и поэтому закон этой необходимости не влияет на свободу, стало быть, и то и другое могут существовать независимо друг от друга и не препятствуя друг другу»¹⁵⁶.

Отсюда следует, что вся антиномия необходимости и свободы «основывается лишь на видимости и что природа по крайней мере *не противоречит* свободной причинности»¹⁵⁷. «Природа и свобода,— говорит Кант,— могут без противоречия быть приписаны одной и той же вещи, но в различном отношении: в одном случае — как явлению, в другом — как вещи самой по себе»¹⁵⁸.

¹⁵² *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 4, ч. 1, стр. 434—435.

¹⁵³ Там же, стр. 445—446.

¹⁵⁴ Там же, стр. 446.

¹⁵⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 3, стр. 494.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Там же, стр. 495.

¹⁵⁸ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 4, ч. 1, стр. 167.

Если представить субъект свободы подобно прочим предметам как простое явление, то «нельзя избежать противоречия; ведь в таком случае одновременно утверждали бы и отрицали одно и то же относительно одинакового предмета в одном и том же значении». Но если относить естественную необходимость только к явлениям, а свободу только к вещам самим по себе, то «можно без всякого противоречия признать оба этих вида причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять свободную причинность»¹⁵⁹.

Тот же способ разрешения Кант применяет и *ко второй* динамической антиномии — антиномии *случайности и необходимости*. «Из кажущейся антиномии, лежащей перед нами, есть еще какой-то выход: оба противоречащие друг другу положения могут быть истинными в различных отношениях, а именно все вещи чувственно воспринимаемого мира совершенно случайны, стало быть имеют всегда лишь эмпирически обусловленное существование, но для всего ряда существует также неэмпирическое условие, т. е. безусловно необходимая сущность»¹⁶⁰. А так как, таким образом, сплошная случайность всех вещей природы и всех их — эмпирических — условий вполне согласуема с произвольным допущением необходимого, хотя и чисто умопостигаемого условия, то, следовательно, заключает Кант, «никакого настоящего противоречия между этими утверждениями нет, и потому они *оба могут быть истинными*»¹⁶¹.

На этом мы можем закончить наш анализ динамической антиномии Канта. Из всего сказанного совершенно очевидно, что — вопреки заявлениям самого Канта — динамическая антиномия содержит в себе положительной диалектики ничуть не более, чем антиномия математическая. Разрешение обеих антиномий покоится у Канта на признании принципа противоречия — в самом безус-

¹⁵⁹ Там же, стр. 165.

¹⁶⁰ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 496.

¹⁶¹ Там же, стр. 497.

ловном его значении. Все кантовское объяснение антиномии построено с таким расчетом, чтобы — в конечном счете — доставить полное торжество закону противоречия. В первом — математическом — классе антиномий это торжество достигается объяснением, согласно которому противоречие в математической антиномии возникает лишь в силу того, что с самого начала в основу тезисов и антитезисов было положено *противоречивое* понятие. Таким образом, противоречие здесь имеет место, но не между тезисами и антитезисами, а лишь в исходном пункте. В связи с этим разрешение математической антиномии состоит лишь в том, что *удаляют противоречие* из исходной точки всего исследования, отказываются от попыток соединять противоречивые определения в одном и том же понятии. Иными словами, разрешение математической антиномии у Канта состоит в том, что тщательно восстанавливают поправленные, как казалось вначале, права принципа противоречия.

Во втором — динамическом — классе антиномий торжество закона противоречия достигается иным путем. Если в математической антиномии призрак противоречия возникает, по мысли Канта, оттого, что противоречие по ошибке было положено в основу обсуждения трактующих в антиномии космологических вопросов, то в динамической антиномии, согласно разъяснениям Канта, вовсе нет никакого противоречия! Иными словами, объяснение Канта сводится к доказательству, что так называемая динамическая антиномия по сути вовсе даже не есть антиномия! В динамической антиномии тезис и антитезис оба объективно истинны, но они вместе не образуют вовсе никакого противоречия, ибо мыслимый в них предмет мыслится в случае тезиса — *в одном* и в случае антитезиса — *в другом* отношении. Подлинное же противоречие может иметь место лишь в том случае, если противоположные суждения не только относятся в одно время к одному и тому же предмету, но, кроме того, еще и мыслят этот предмет в одном и том же отношении.

Таким образом, источником противоречий во всех антиномиях является, по Канту, не противоречивая природа самого предмета, подлежащего обсуждению, но исключительно субъективные ошибки нашего разума. В математической антиномии ошибка эта состоит в простой нечувствительности к противоречию. Здесь разум не замечает, что, предполагая мир как целое объектом теоретического исследования, он соединяет несоединимые определения в одном и том же концепте. В динамической антиномии ошибка разума, напротив, состоит в чрезмерной чувствительности к противоречию, в усмотрении противоречия там, где его нет и быть не может. И в том и в другом случае источник ошибок разума — в смешении мира явлений с миром вещей в себе.

В математической антиномии смешение это призывало разум к попыткам соединить несоединимое, т. е. мыслить противоречивое понятие. В динамической антиномии смешение это пугало призраком несуществующего, мнимого противоречия.

Но и в том и в другом случае запрет противоречия оказался верховным принципом и масштабом для разрешения антиномий. Именно он раскрывает разуму глаза, показывая недопустимость противоречия в математической антиномии. И он же понуждает разум искать источник ошибки в антиномии динамической.

Итак, анализ антиномий закончился у Канта полной реставрацией метафизики. Задуманная как демонстрация объективной силы и объективного значения противоречий разума, трансцендентальная диалектика привела Канта к апофеозу закона противоречия — в самой точной его форме.

В свое время Гейне остроумно высмеял результаты кантовской критики. Дуализм знания и веры, эмпиризма и трансцендентизма, свойственный Канту, Гейне изобразил в комическом поступке Канта, возвращающего людям, по просьбе его старого слуги Лампе, все, что он сам отнял у них в своей критике.

Образ Гейне с полным правом может быть при-

менён к характеристике *кантовской диалектики*. Раскрыв — в экспозиции антиномий — противоречивую природу разума, Кант в своем разрешении антиномий все усилия прилагает к тому, чтобы открытая им диалектика не была сочтена за выражение противоречий, *объективно* присущих бытию и познанию.

Однако было бы явной ошибкой думать, будто энергия, с какой Кант упорно отрицает возможность объективного существования противоречия, имеет источником одни лишь *абстрактно-теоретические* воззрения Канта. Нельзя слишком «логизировать» гносеологию Канта. Нельзя видеть в ней выражение одних только *теоретических* понятий, независимых от тех — практических — вопросов и интересов, которые побуждали Канта к его — весьма абстрактным по форме исследованиям, предрешая их конечный результат. Необходимо выяснить практические задачи, которыми руководствовался Кант в своих логических теориях и воззрениях.

Последнее основание кантовского учения об антиномиях лежит далеко за пределами «чистой» логики. И если данный выше анализ математической антиномии Канта показал, что — в разрезе гносеологии — Кант устранял противоречие посредством различения мира вещей в себе и мира явлений, то анализ антиномии динамической позволяет нам пойти дальше и объяснить *практическую* функцию, практическое назначение, практический смысл самого дуализма кантовской гносеологии.

И вот, оказывается, Кант не мог признать объективной действительности противоречия не потому только, что метафизические предрассудки мышления препятствовали этому признанию. Скорее напротив: метафизическое воззрение потому и получило такую власть над мышлением Канта, что оно более всего соответствовало практическим тенденциям, практической установке философии Канта. А эта установка была направлена как раз на устранение капитального противоречия, еще с начала Возрождения смущавшего умы,

противоречия знания и веры, науки и религии, научной философии и философии — прислужницы богословия.

Разрешение динамической антиномии, данное Кантом, полностью раскрывает основной практический интерес философии Канта. В этом разрешении знаменательна не только его логическая форма. Знаменательно не только то, что и тезисы и антитезисы антиномии Кант — с известной точки зрения — признает равно истинными. Знаменательно то, что тезисы и антитезисы — в глазах самого Канта — представляют противоположные интересы *веры* и *науки* и что противоположность эту Кант — во что бы то ни стало — хочет привести к гармонии, т. е. устранить само противоречие: «Я не требую для морали ничего, кроме того, чтобы свобода не противоречила самой себе и, следовательно, чтобы можно было по крайней мере мыслить ее... иными словами, чтобы свобода никоим образом не препятствовала природному механизму одного и того же действия (взятого в ином отношении)»: при этом условии «учение о нравственности и учение о природе остаются в своих рамках»¹⁶².

Те же соображения Кант применяет и к вопросам о бытии бога и о простой природе души. «Критическое» исследование этих вопросов устраняет, по мнению Канта, противоречие науки и веры. «Поэтому,— говорит он,— мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере*»¹⁶³.

Итак, спор науки и веры разрешается у Канта в пользу веры. В вере, основанной на независимом нравственном законе,— последняя опора кантовской философии. Над теоретическим разумом у Канта возвышается разум практический, над наукою — вера, над знанием — религия. Вера, утверждает он, не только не зависит от знания, она — выше знания, так как то, что для *теоретического* познания было только проблемой, от-

¹⁶² Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 95.

¹⁶³ Там же.

крытым вопросом, она превращает — в убеждении *практического* разума — в твердую и непрерываемую достоверность.

Таким образом, дуализм явлений и вещей в себе не есть у Канта последняя и самодовлеющая истина. Назначение этого дуализма подчиненное и служит Канту для обоснования более глубокого дуализма — науки и религии, знания и веры. Сам Кант не скрывал, что руководящим началом его философии был не гносеологический дуализм вещей в себе и явлений, но религиозно-метафизический — природы и бога. По собственному признанию Канта, гносеологический дуализм его системы — вполне телеологичен и подчиняется задачам обоснования свободы и веры в существование бога. «В самом деле,— говорит Кант,— если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти... это неизбежно опрокидывало бы всякую свободу, если бы мы упорно настаивали на реальности явлений»¹⁶⁴. Ибо в таком случае природа «составляет полную и самое по себе достаточно определяющую причину каждого события, а условие события всегда содержится только в ряду явлений, которые вместе с своим результатом необходимо подчинены закону природы»¹⁶⁵. Наоборот: если мы считаем явления «лишь тем, что они суть на самом деле, а именно не вещами в себе, а только представлениями, связанными друг с другом по эмпирическим законам, то они сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений. Однако такая умпостигаемая причина в отношении своей каузальности не определяется явлениями, хотя действия ее являются и таким образом могут быть определяемы другими явлениями»¹⁶⁶.

Именно этот «трансцендентизм», религиозно-метафизический дуализм и был причиной того, что решение вопроса о необходимости и свободе оказалось у Канта — в последнем счете — антидиа-

¹⁶⁴ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 480—481.

¹⁶⁵ Там же, стр. 480.

¹⁶⁶ Там же, стр. 480—481.

лектичным. Разделив мир свободы и мир необходимости, поместив свободу в умопостигаемый мир вещей в себе, а необходимость в царство природной каузальности, Кант оказался неспособным дать имманентную диалектику необходимости и свободы в пределах эмпирической природы человека. В сравнении с учением Спинозы кантовское учение о свободе — явный шаг назад. В то время как у Спинозы необходимость и свобода образуют действительное диалектическое единство, осуществляемое в эмпирическом мире имманентными силами эмпирического человека, у Канта, напротив, свобода реализуется не в эмпирическом мире, который целиком подчинен одной лишь необходимости, но в трансцендентном мире умопостигаемых сущностей. Иными словами, у Канта нет вовсе никакого диалектического единства и никакой реальной диалектики.

Уразумение практических основ кантовской философии объясняет нам и другие особенности диалектики Канта. Так, уже Гегелем был отмечен недостаток кантовской диалектики, состоящий в том, что у Канта число антиномий ограничено всего лишь четырьмя парами космологических тезисов и антитезисов. Однако, будучи совершенно правильной — в разрезе логико-диалектическом, — критика Гегеля не объясняет нам *причины* столь узкого объема диалектики Канта. Почему Кант нашел в составе теоретического разума только четыре космологические антиномии? Почему вся остальная область диалектической антитетики разума оказалась недоступной Канту?

На все эти вопросы не может дать никакого ответа одна лишь *теоретическая* критика философии Канта, хотя бы она, как критика Гегеля, исходила из содержательно-диалектических, но только формальных воззрений. Правильный ответ на этот вопрос может дать только анализ *практических* истоков и тенденций философствования Канта.

Анализ этот с полной ясностью вскрывает причины диалектической ограниченности Канта. Именно потому, что основной и центральной пробле-

мой философии Канта было примирение, или согласование, науки и религии, природы и бога, внимание Канта привлекали лишь проблемы, в которых противоположность науки и веры выступала с особенной силой. Такими проблемами и были проблемы, на которые отвечают космологические антиномии Канта. При этом знаменательно, что противоречия, мыслимые в космологических антиномиях, Кант представлял не столько под углом зрения *науки*, сколько под углом зрения *веры*. Ведь с точки зрения мировоззрения Спинозы, например, вся диалектика необходимости и свободы развертывалась внутри одной и той же — эмпирической — области поведения человека, не нуждаясь для своего осуществления ни в каком трансцендентном добавлении. Напротив, именно с традиционной метафизически-теологической точки зрения свобода несовместима с необходимостью в пределах эмпирического мира, и для того, чтобы мыслить возможность свободы, необходимо, наряду с миром эмпирическим, мыслить еще мир трансцендентных, потусторонних сущностей. Необходимость рассматривать поведение человека в двойственном разрезе — эмпирической необходимости и метаэмпирической, сверхчувственной свободы — порождает видимость противоречия и заставляет искать примирения противоречия в мировоззрении метафизического дуализма.

Таким образом, узость объема кантовской диалектики, ничтожный размер области разума, охваченной диалектическими противоречиями, целиком обусловлены направлением *практических* интересов Канта. И, конечно, наивной уступкой идеализму звучало бы утверждение, будто антиномии Канта были открыты в результате лишь отвлеченного теоретического интереса к противоречиям разума как таковым. Кант пришел к своему учению об антиномиях под давлением иных — практических — интересов, которые потребовали от него в первую очередь осознания и разрешения тех противоречий, которые с точки зрения традиционного религиозно-метафизического мировоззрения заключались в понятии свободы и в по-

нятии целесообразности. В свете наших объяснений столь удивлявшая Гегеля и возбуждавшая в нем справедливый протест узость диалектической концепции Канта, приписывающей антиномичность одним лишь космологическим понятиям, есть только выражение характерной для Канта сосредоточенности на практической проблеме свободы.

Отсюда совершенно понятно, почему Кант не заметил антиномичности, присущей всем вообще положениям и утверждениям мысли. Он вовсе не был заинтересован в их отыскании. Его ум занимала другая задача — устранить противоречие там, где оно грозило разрушить согласие науки и веры.

Однако, движимая указанными практическими побуждениями, мысль Канта при своем оформлении должна была получить опору в известных логических принципах и воззрениях. Она должна была принять форму абстрактного и принципиального логического воззрения. Наиболее удобной логической формой для реализации замыслов Канта оказалась метафизическая логика, усвоенная им в традиции вольфовской школы. Масштабу этой логики Кант и подчинил все свое «диалектическое» учение.

* *

*

Глава VI

Этика

§ 1. Формализм этики Канта

В философии Канта этике принадлежит видное место. Из трех главных кантовских сочинений зрелого (так называемого критического) периода второе — «Критика практического разума» (1788) — посвящено исследованию и обоснованию нравственности. Но «Критика» эта не единственный трактат Канта по вопросам этики. Ей предшествуют как подготовительное к ней сочинение превосходно написанные «Основы метафизики нравственности» (1785), а в 1797 г. Кант публикует «Метафизику нравов».

Во всех названных здесь работах излагается по существу одна и та же система этических взглядов. Но цели, а потому и характер изложения каждой из них различны. В «Основах» речь идет об обосновании главного принципа, или закона, нравственности, как его понимает Кант. В «Критике практического разума» тот же вопрос разрабатывается более широко — в сопоставлении с критикой разума теоретического (или «чистого»).

Построение этого сочинения обнаруживает черты, параллельные построению «Критики чистого разума», не говоря уже об общей для обеих «Критик» гносеологической основе. Наконец, опираясь на развитое в обоих этих трактатах обоснование этики, Кант излагает — в «Метафизике нравствен-

ности» — уже систему своих этических воззрений.

Для этики Канта характерно учение о независимости, или «автономии», морали. Предшественники Канта и современные ему философы-идеалисты в Германии полагали, будто основа этики в религии: нравственный закон дан или сообщен людям самим богом. Утверждая это положение, моралисты — христианские и нехристианские — ссылались на учение религии и на священные книги. Так, в Библии излагается миф о божественном законодательстве — о даровании моральных заповедей Богом через пророка Моисея.

В отличие от этого взгляда Кант провозглашает мораль *независимой* от религии, а нравственный закон — невыводимым из религиозных заповедей. По Канту, то, что возникает не из самой морали и не из ее свободы, не может заменить отсутствие моральности. Для себя самой мораль «отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе»¹. Законы морали обязывают благодаря простой форме всеобщей законосообразности правил. Поэтому мораль не нуждается «ни в какой цели, ни для того, чтобы узнать, что такое долг, ни для того, чтобы побуждать к его исполнению»².

Но хотя мораль не нуждается для своего оправдания ни в какой цели, предписанной божественным законодателем, и хотя для нее вполне достаточно того закона, который заключает в себе условие применения свободы, из самой морали все же возникает цель. Это идея высшего блага в мире, а для возможности этого блага необходимо признать высшее моральное всемогущее существо. Идея эта возникает, исходит из морали и потому не есть ее основа.

Таким образом, Кант перевернул признанное в его время не только богословами, но и многими философами отношение между моралью и религией. Он признал мораль *автономной, независимой* от религии. Больше того, он поставил самое

¹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 2. М., 1965, стр. 7.

² Там же, стр. 7—8.

веру в бога в зависимость от морали. Человек морален не потому, что бог предписал ему мораль. Наоборот, человек верит в существование бога потому, что этой веры, по утверждению Канта, требует мораль. «Практический» разум главенствует над «теоретическим».

Поскольку Кант отрицал необходимость религиозного оправдания морали, его этика оказалась одним из этапов в развитии свободомыслия XVIII в. Принцип автономии этики Канта — продолжение просветительской критики религии, начатой Юмом. За несколько десятилетий до появления «Критики практического разума» Юм выступил с утверждением, согласно которому этика не нуждается в религиозной санкции.

Однако, провозгласив мораль автономной по отношению к религии, Кант не смог провести эту точку зрения последовательно. В его взглядах на отношение морали к религии обнаруживаются две тенденции: то Кант подчеркивает полную автономию морали, независимость ее обоснования от веры и вероучений; то он, напротив, выдвигает необходимость веры в бога — правда, не для обоснования самой морали, ее законов и велений, а для утверждения и обоснования веры в существование морального порядка в мире.

Не удивительно поэтому, что отношение современных Канту философов и протестантских богословов к этике Канта оказалось различным в зависимости от того, какую из этих обеих тенденций Канта они выдвигали на первый план.

Философы, развивавшие традицию Просвещения, высоко ценили гордую попытку Канта высвободить моральное законодательство из его зависимости от законодательства религиозного. Вместе с тем наиболее радикальные из них упрекали Канта в недостаточной последовательности при проведении этой своей тенденции. Напротив, философы, продолжавшие выводить содержание моральных законов из божьих заповедей, осуждали этику Канта как безрелигиозную и боялись ее «автономного» по отношению к религии характера.

Итак, Кант не довел свой замысел автономной этики до конца. Он только ограничил авторитет религии, но отнюдь не отказался от религиозной веры. Бог Канта уже не законодатель нравственности, не источник нравственного закона, не возвещает этот закон непосредственно. Но он — причина нравственного порядка в мире. Без этого порядка моральный образ действий и блаженство остались бы несогласованными. Даже постулат бессмертия, сам по себе взятый, еще не всецело гарантирует, по Канту, реальность нравственного миропорядка. Бессмертие открывает лишь возможность гармонии между нравственным достоинством и соответствующим ему благом, но никак не необходимость этой гармонии. Теоретически возможно мыслить и такой мир, в котором души людей бессмертны, но тем не менее даже в загробном существовании не достигают соответствия между склонностью и моральным законом, между высокоэтическим образом действий и блаженством. Действительной полной гарантией реальности нравственного миропорядка может быть, согласно Канту, лишь бог, устроивший мир таким образом, что в конечном счете поступки окажутся в гармонии с нравственным законом и необходимо получают воздаяние в загробном мире. Не доказуемое никакими аргументами *теоретического* разума существование бога есть необходимый постулат практического разума.

Учение Канта о человеке окрашено в мрачные, пессимистические тона — совсем в духе идеологии протестантизма, наложившей печать на воззрения Канта. Одно из главных положений этой идеологии — тезис об «изначально злом», которое будто бы присуще природе человека. Первая часть книги Канта «Религия в пределах одного только разума» посвящена как раз вопросу об «изначально злом» в человеческой природе. Кант отмечает глубокую древность мнения о подверженности человеческого рода злу. То, что мир во зле лежит, это, по утверждению Канта, жалоба, которая так же стара, как история, «даже... как самая старая среди всех видов форм творчества — религия жре-

цов»³. И хотя люди все хотели бы начинать историю человечества с доброго — с золотого века, с жизни в раю или с еще более счастливой жизни в общении с небесными существами, это счастье вскоре исчезает и падение — моральное и физическое — «ускоренным шагом торопится к худшему»⁴.

Правда, существует наряду с этим мнением противоположное. Согласно этому мнению, мир в моральном отношении непрерывно (хотя и едва заметно) идет от худшего к лучшему. Однако мнение это, утверждает Кант, не имеет опоры в опыте: история всех времен слишком сильно говорит против такого порядка вещей. Это скорее только добродушное предположение моралистов от Сенеки до Руссо.

В пессимизме воззрения Канта на человека следует различать его реальную — социальную — основу и то особое содержание, какое этот пессимизм принял, преломившись в философском сознании Канта.

Социальную основу его пессимистического взгляда на человека образуют отсталость и обусловленная ею слабость немецкого бюргерства. В свою очередь эта отсталость была результатом и выражением отсталости всего хозяйства и общественного строя феодальной Германии. Здесь, как уже говорилось, отсутствовал общественный класс, который был бы способен стать представителем угнетенного феодализмом и абсолютизмом немецкого народа, объединить его вокруг себя и повести на борьбу с крепко державшимися еще учреждениями и отношениями феодального общества.

В сознании немецких философов сама практика принимает вид практики идеальной. Она сознается не как предметная материальная деятельность общественного человека, члена реального общества, а прежде всего и главным образом как деятельность морального сознания, «практического»

³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 2, стр. 20.*

⁴ Там же.

разума. Реальное практическое действие превращается в понятие «доброй воли».

В связи с этим возникающий в Германии буржуазный либерализм приобретает и в жизни, и в теории своеобразные черты. Идеи, подготавливавшие во Франции наступление буржуазной революции, а затем события самой революции, дали этому либерализму его содержание. Огромное влияние в Германии приобрели идеи Руссо. Это было новое понятие о достоинстве и об автономии личности, стремившейся к освобождению от стеснительной и унижительной регламентации абсолютистско-полицейского режима. Понятие это стало образцом, в соответствии с которым формировалась мысль передовых немецких теоретиков.

Уже в середине 60-х годов Кант испытал сильнейшее влияние идей Руссо. До знакомства с Руссо Канту был свойствен некоторый, впрочем лишь интеллектуальный, аристократизм. «Сам я по своей склонности,— писал Кант,— исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества»⁵. «Если существует наука, действительно нужная человеку,— говорит Кант,— то это та, которой я учу,— а именно подбающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком»⁶.

Следуя по пути, который ему предначертали Руссо и события последующей Французской ре-

⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 2. М., 1964, стр. 205.*

⁶ Там же, стр. 206.

волюции. Кант выступает как немецкий теоретик этой революции, — характеристика философии Канта, принадлежащая Марксу. Она очень точно определяет своеобразие исторической роли Канта.

И действительно, историческая отсталость немецкого общественно-политического развития, отразившись в немецкой философии, породила крайне своеобразную философскую форму, в которую отлилось содержание немецкого либерализма. Либерализм, возникший во Франции из действительных классовых интересов, принял в сознании немецких философов мистифицированный вид.

Материально обусловленные определения реальной воли исторического человека превратились в сознании немецких философов, и прежде всего у Канта, в «чистые», т. е. будто бы априорные, не зависящие ни от какого опыта определения и постулаты разума. Превращение это осуществлялось, разумеется, только в мысли, а не в действительности. У Канта оно со всей силой сказалось в его понятии *нравственного закона*. Основу нравственной обязанности должно, по Канту, искать «не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а исключительно в понятиях чистого разума»⁷. Вся моральная философия, утверждает Кант, всецело покоится на своей чистой основе. Она ничего не заимствует из знания о человеке (из антропологии), а дает человеку как разумному существу априорные законы. В своей подлинности — а это, по Канту, более всего важно именно в *практической области* — нравственный закон может быть отыскан только «чистой философией». По мнению Канта, философия, которая перемешивает «чистые» (т. е. априорные) принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии, особенно же моральной философии. Вот почему основа этики — «метафизика нравственности». Она должна исследовать идею и принципы возможной чистой воли, а не действия и условия

⁷ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, -ч. 1. М., 1965, стр. 223.*

человеческой воли, которые большей частью черпаются из психологии.

Исследуя высший принцип моральности, Кант опирается как на центральное — на понятие «доброй воли». Именно в значении, какое Кант приписал этому понятию, сказалась отсталость и слабость немецкого буржуазного класса. «...Бессильные немецкие бюргеры,— писали Маркс и Энгельс,—дошли только до «доброй воли»»⁸. И действительно, согласно Канту, доброта воли измеряется не тем, что ею реально производится или исполняется; она добра «не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, т. е. сама по себе». Если бы эта воля была даже совершенно не в состоянии доводить до конца свое намерение; если бы ею ничего не было бы использовано и оставалась бы одна только добрая воля, то все же, по словам Канта, она «сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность»⁹.

Понятая таким образом, «добрая воля» отделяет начисто цель от ее практического осуществления: она превращается в *самоцель*, в совершенно *формальное* понятие. Кант прямо утверждает, что истинное назначение практического разума должно состоять в том, чтобы быть причиной воли не в качестве средства для какой-нибудь другой цели. Безусловно добрая воля, неопределенная по отношению ко всем объектам, «будет содержать в себе только *форму волеия* вообще»¹⁰.

И в «Критике практического разума», и в предшествующих ей «Основах метафизики нравственности» речь идет лишь о *чисто формальном* определении нравственного закона. Каким же должно быть, согласно Канту, это определение?

Форму повеления Кант называет *императивом*. Императив обращается к такой воле, которая по

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 182.

⁹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 229.

¹⁰ Там же, стр. 288.

своему свойству не определяется этим императивом с необходимостью. Императивы говорят, что поступать таким-то образом хорошо, но они говорят это о «такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо»¹¹. Императивы всегда предполагают несовершенство воли разумного существа. Для божественной воли нет никаких императивов: воление здесь уже само по себе необходимо совпадает с законом.

Императивы, по Канту, бывают *гипотетические* и *категорические*. Если поступок, предписываемый императивом, хорош только в качестве средства для чего-нибудь другого, то мы имеем дело с гипотетическим императивом. Но если поступок представляется как хороший сам по себе или как необходимый для воли, а сама воля согласуется с разумом, то императив будет категорическим. Гипотетический императив говорит только, что поступок хорош для какой-нибудь цели — возможной или действительной. Напротив, категорический императив признает поступок необходимым объективно, безотносительно к какой бы то ни было цели.

Императивы возможны не только в области этики, но и в области наук. Каждая наука имеет практическую часть, где указывается, что какая-нибудь цель возможна, и где даются императивы, научающие тому, каким образом эта цель может быть достигнута. При этом, однако, в науках вопрос о том, хороша ли сама цель, вовсе не ставится; вопрос состоит только в том, что необходимо делать, чтобы данная цель была достигнута. Такие императивы относятся не к *этике*, а к *умению*. Кант поясняет различие между категорическим императивом нравственности и практически правилами науки на примере постулатов геометрии. Чистая геометрия имеет постулаты или практические суждения, которые не заключают в себе ничего, кроме предположения, что нечто мо-

¹¹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 251.

жет быть сделано, если только потребуются, чтобы это было сделано. Это единственные суждения геометрии, которые касаются существования. Это практические правила, зависящие от проблематических условий воли.

Напротив, в случае категорического императива нравственности воля действует не в зависимости от проблематического условия, а безусловно, непосредственно и объективно — через закон. Чистый практический разум есть непосредственно законодательствующий разум. В нем воля выступает как независимая ни от каких эмпирических условий, как «чистая воля», движимая «одной лишь формой закона». Здесь воля априорно определяется формой правила. И Кант разъясняет, что «только с законом связано понятие безусловной и притом объективной и, стало быть, общезначимой необходимости»¹².

Указанным пониманием нравственного закона, или категорического императива, определяются основные особенности этики Канта. Эти особенности: 1) крайне *формальный* характер этики; 2) отказ от построения этики как учения об условиях и *средствах*, ведущих человека к *счастью*; 3) противопоставление нравственного *долга* *влечению*, прежде всего *чувственной склонности*.

Нравственный закон, как его понимает Кант, совершенно формален. Он ничего не говорит и не может говорить о том, какими содержательными принципами должно руководствоваться поведение. Всякая попытка использовать нравственный закон как предписывающий некоторое определение нравственного поступка по его содержанию кажется Канту несовместимой с самими основами нравственного закона: с его безусловной всеобщностью, с его полной независимостью от каких бы то ни было эмпирических обстоятельств и условий, с его автономией, т. е. независимостью от всякого интереса.

По убеждению Канта, никогда нельзя относить к нравственному закону такое практическое пред-

¹² Там же, стр. 255.

писание, которое заключало бы «материальное» (т. е. содержательное), а следовательно, эмпирическое условие. Всякая «материя» практических правил всегда основывается на субъективных условиях. Но субъективные условия не могут дать ей общезначимости для разумных существ, кроме только обусловленной. Поэтому необходимость, которую выражает закон нравственности, не должна быть естественной необходимостью, она может состоять «только в формальных условиях возможности закона вообще»¹³.

Таким образом, закон нравственной воли полагает эту волю совершенно в другую сферу, чем сфера эмпирическая. Единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей состоит в «автономии воли»¹⁴, в независимости от всякой «материи» закона, т. е. от желаемого предмета, и вместе с тем в определении свободного выбора одной лишь всеобщей законодательной формой. В противоположном случае возникает то, что Кант называет «гетерономией произвольного выбора».

Формализм этики Канта — обличье ее идеалистической сущности, а также ее направленности против всякой попытки обосновать нравственность эмпирически. Все эмпирическое, согласно мысли Канта, не только совершенно непригодно к тому, чтобы прибавить что-нибудь к формальному принципу нравственности, но «в высшей степени вредно для чистоты самих нравов»¹⁵.

Принцип *автономии* означает у Канта, что нравственная воля имеет предметом самое себя как волю, устанавливающую всеобщие законы. Здесь практический принцип и императив, которому подчиняется воля, безусловны, так как не могут иметь в своей основе никакого интереса.

Отсутствие понятия об «автономии» нравственной воли привело, по мнению Канта, к крушению

¹³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 361.*

¹⁴ Там же, стр. 350.

¹⁵ Там же, стр. 266.

все предпринимавшиеся до него попытки обоснования этики. Предшественники его, разъясняет Кант, видели, что нравственный долг связан с законом, но не догадывались, что человек подчинен только собственному и тем не менее всеобщему законодательству. Человек должен поступать, образуясь со своей собственной волей. Однако воля эта устанавливает всеобщие законы. Так как человека представляли только подчиненным закону, то этот закон должен был заключать в себе какой-нибудь интерес как приманку или принуждение. Он не возникал из воли самого человека; что-то другое заставляло его волю поступать законосообразно. Но таким путем приходили не к понятию *долга*, а только к необходимости поступка из какого-нибудь интереса — собственного или чужого. Такой императив «должен был всегда быть обусловленным и не мог годиться в качестве морального веления»¹⁶.

§ 2. Критика эвдемонистической этики

Вторая важная особенность кантовской этики — отрицание возможности обоснования этики на принципе счастья. Учения этики, опирающиеся на принцип счастья, называются *эвдемонистическими* (от древнегреческого εὐδαιμονία — счастье). Этика Канта принципиально антиэвдемонистическая.

Правда, Кант признает, что быть счастливым — необходимое желание каждого разумного конечного существа. Однако потребность в счастье касается лишь «материи» способности желания, а эта «материя» относится к *субъективному* чувству удовольствия или неудовольствия, лежащему в основе самого желания. Так как эта «материальная» основа познаваема субъектом только эмпирически, то задачу достижения счастья невозможно, по Канту, рассматривать как *закон*. Закон объективен. Он во всех случаях и для всех разумных

¹⁶ Там же, стр. 275.

существ должен содержать в себе одно и то же определяющее основание воли. Однако понятие о счастье ничего не определяет специфически. То, в чем каждый усматривает свое счастье, зависит от особого чувства удовольствия или неудовольствия и даже в одном и том же субъекте — от различия потребностей соответственно изменениям в этом чувстве. Следовательно, практический принцип стремления к счастью, будучи необходимым субъективно, объективно все же остается совершенно случайным принципом; в различных субъектах он может и должен быть очень различным и, значит, никогда не может служить законом.

Даже если предположить, что конечные разумные существа мыслят совершенно одинаково, то и в этом случае они не могли бы выдавать принцип собственного счастья за практический нравственный закон, так как это их единодушие было бы только случайным. При этом определяющее основание имело бы только субъективную значимость, было бы только эмпирическим и не имело бы той необходимости, которая мыслится в каждом законе, а именно объективной необходимости из априорных оснований. Поэтому Кант считает прямо-таки удивительным, каким образом лишь на том одном основании, что желание счастья имеет общий характер, «разумным людям могло прийти на ум выдавать его... за всеобщий *практический закон*»¹⁷.

Все принципы, выводимые из принципа счастья, *эмпирические*. Но эмпирические принципы не пригодны, согласно Канту, к тому, чтобы основывать на них моральные законы. Если основа для этих законов берется из особого устройства человеческой природы или из случайных обстоятельств, в которые она поставлена, то отпадает, во-первых, всеобщность, по которой они должны иметь силу для всех разумных существ, во-вторых, их безусловная практическая необходимость.

¹⁷ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 343.

Из всех эмпирических принципов прежде всего должен быть отвергнут принцип *личного счастья*. Принцип этот сам по себе ложен; опыт опровергает представление, будто хорошее поведение всегда приводит к счастью; наконец, принцип счастья несколько не содействует созданию нравственности; совсем не одно и то же сделать человека счастливым или сделать его хорошим. Но главная причина неприемлемости принципа счастья в том, что он «подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку и научая только одному — как лучше рассчитывать, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают»¹⁸.

Признание в стремлении к счастью — необходимого стремления каждого разумного существа и, следовательно, необходимого основания, определяющего его желания, поставило перед Кантом вопрос, в какой степени моральному поведению личности, моральной доблести соответствует мера счастья, какой эта личность пользуется в реальной жизни.

При рассмотрении этого вопроса особенно сказалось отраженное в этике Канта практическое бессилие немецкого *бюргерства*. И действительно, вопрос о том, достижимо ли в эмпирическом мире искомое счастье, не может быть решен в сфере чисто личного существования. Решение этого вопроса зависит от положения, в какое личность поставлена существующими в обществе социальными отношениями. Искатель личного счастья не изолированный индивид. Он — лицо, обусловленное общественными отношениями, исторически изменяющимися и динамичными.

Согласно Канту, противоречие между этическим образом мыслей, этическим поведением личности, и мерой счастья, составляющей ее удел, принципиально *не* может быть устранено в границах чувственно воспринимаемого мира. Этот мир не

¹⁸ Там же, стр. 285—286.

знает необходимого соответствия между нравственным характером личности и результатами ее поведения. А между тем нравственное самосознание не мирится с этим несоответствием. Оно необходимо требует удовлетворения.

Условием такого удовлетворения Кант признал подчинение «теоретического» разума «практическому». Если — с точки зрения «теоретического» разума — соответствие между этическим поведением и счастьем как его результатом не может быть найдено в границах чувственно воспринимаемого мира явлений, то оно должно быть найдено в «умопостижимом» сверхчувственном мире «вещей в себе». Ближайшие условия требуемого «практическим» разумом соответствия — свобода человека, его личное бессмертие и существование бога. Недоказуемые никакими аргументами «теоретического» разума свобода, бессмертие и бытие бога — необходимые постулаты «практического» разума.

§ 3. Этика долга против побуждений склонности

Третья особенность этики Канта, обусловленная пониманием нравственного закона, состоит в противопоставлении этического *долга склонности*.

Как безусловное предписание, категорический императив независим, по Канту, от какого бы то ни было влечения. Объективное практическое действие, которое в силу нравственного закона исключает все определяющие основания поступков, исходящие из склонностей, Кант называет *долгом*. Долг заключает в своем понятии практическое *принуждение*, т. е. определение к поступкам, как бы охотно эти поступки ни совершались. Моральность поступков, как ее понимает Кант, состоит именно в необходимости их из одного лишь сознания долга и одного лишь уважения к закону, а не из любви и не из склонности к тому, что должно приводить к этим поступкам. Моральная необходимость есть непременно принуждение. На каждый поступок, который на ней основывается, следует смотреть как на долг,

а не как на такой вид деятельности, который мы сами произвольно выбрали.

Только для наисовершеннейшего существа моральный закон, по Канту, есть закон святости. Для воли каждого конечного разумного существа закон этот есть закон долга, или определение поступков из одного лишь *уважения* к закону и из благоговения перед своим долгом. Конечно, поступает хорошо тот, кто делает людям добро из любви к ним, из участия и доброжелательства или кто справедлив из любви к порядку. Однако такая склонность не есть еще настоящее моральное правило нашего поведения, подобающее разумным существам. Тот, кто придает одной уже нашей субъективной склонности к добру моральное значение, похож, по мнению Канта, на «волонтера», который с гордым самомнением устраняет все мысли о долге и независимо от заповеди только ради собственного удовольствия делает то, к чему его не принуждает никакой закон.

Для достижения истинной моральности необходимо, чтобы образ мыслей людей основывался на моральном принуждении, а не на добровольной готовности, иначе говоря, на уважении, которое требует исполнения закона, хотя бы это делалось неохотно. Моральное состояние, в котором человек всегда должен находиться, есть «*добродетель*, т. е. моральный образ мыслей в *борьбе*»¹⁹. Это иллюзия, говорит Кант, будто не долг, т. е. уважение к закону, служит определяющим основанием моральных поступков людей. Хвалить самоотверженные поступки как благородные можно лишь постольку, поскольку «имеются следы, дающие возможность предполагать, что они совершены только из уважения к своему долгу, а не в душевном порыве»²⁰.

Так как, по мнению Канта, достоинство морального закона в нем самом, т. е. в безусловном и не зависящем ни от какого эмпирического содер-

¹⁹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 4, ч. 1, стр. 411.

²⁰ Там же, стр. 412.

жания подчинении человека велению категорического императива, то никакой поступок, совершенный только на основе склонности нашей эмпирической природы, не может быть моральным.

Это учение придает кантовской этике характер аскетический, враждебный чувственной природе человека. Кант склоняется к мысли, что поступок, совершаемый согласно велению нравственного долга, но в то же время согласный с чувственной склонностью, неизбежно должен потерять нечто в своей моральной ценности. Он прямо утверждает: «Нельзя брать другой (кроме уважения к закону.— В. А.) субъективный принцип в качестве мотива, иначе поступок может, правда, быть совершен так, как предписывает закон, однако, поскольку он хотя и сообразен с долгом, но совершается не из чувства долга, намерение совершить поступок не морально...»²¹

Так как моральный закон ослабляет и даже уничтожает в нас самомнение, то он, согласно Канту, есть предмет величайшего уважения, а потому — основа положительного чувства, которое имеет внеэмпирическое происхождение и познается а priori. Следовательно, уважение к нравственному закону есть такое чувство, которое возникает на интеллектуальной основе.

Мы установили как основные черты кантовской этики ее идеализм, формализм и ригоризм. Но этим ее характеристика не исчерпывается. Самые черты эти приобрели в философии Канта *двойственный* смысл: они превратились в мистифицированное, но тем не менее несомненное выражение и некоторых *прогрессивных* идей современной Канту эпохи.

Одна из важнейших в кругу этих идей — идея безусловного достоинства каждой человеческой личности. По мысли Канта, практический нравственный закон, или категорический императив, возможен только при условии, если существует

²¹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 408.*

нечто представляющее абсолютную ценность само по себе. Такая «цель сама по себе» — человек, точнее, *личность*.

Существуют предметы, бытие которых зависит не от нашей воли, а от природы, но которые не наделены разумом, имеют только относительную ценность, служат только средствами для цели, но не могут быть самоцелью. Такие предметы Кант называет вещами. Разумные же существа он называет лицами. Сама природа отмечает их в качестве целей самих по себе, т. е. как нечто, что не следует употреблять только как условие или как способ достижения какой-нибудь цели.

Человек не только необходимо представляет себе собственное бытие как самоцель, и это представление есть не только *субъективный* принцип человеческих поступков. Положение, согласно которому личность — самоцель, есть в то же время и *объективный* принцип. Из него как из высшего практического основания должны быть выведены все законы воли. Поэтому категорический императив может быть только следующий: *«Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»*²².

Поэтому каждое лицо должно налагать на свою собственную, на самое себя направленную волю условие ее соответствия с автономией разумного существа. Оно не должно подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону воли самого субъекта. Именно потому оно никогда не должно пользоваться субъектом только как средством.

В условиях угнетения и попрания личности абсолютистским режимом тезис Канта о личности как самоцели звучал в известной мере как призыв к ее освобождению. Семена, брошенные в середине 60-х годов в сознание Канта демократическим индивидуализмом Руссо, выросли в одно из важнейших этических учений.

²² Там же, стр. 270.

Но Кант был далек от того, чтобы сформулировать это учение, исходя из конкретного исторического понятия о человеке как существе общественном. Именно в учении о личности и человеке как самоцели Кант пытается найти средство выхода в идеалистическую метафизику сверхчувственного бытия и сверхчувственной основы всего чувственного. Для Канта истинное и высшее побуждение чистого практического разума в том, что он «позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования»²³.

Представление о личности как самоцели неотделимо в этике Канта от идеи *долга*. Связь эта делает в глазах Канта совершенно неприемлемой эпикурейскую этику наслаждения.

Правда, с побуждением морального закона к выполнению высшего назначения могут соединяться многие радости и наслаждения жизни. Уже ради них одних можно было бы, соглашается Кант, признать мудрейшим выбор разумного эпикурейца, размышляющего о благе жизни. Но это было бы допустимо, лишь в том случае, если бы эпикуреец высказался за нравственно доброе поведение в противовес всем обольщениям порока. Однако эпикуреизм, утверждает Кант, не таков. Там, где речь идет о долге, недопустимо рассматривать наслаждение жизнью как движущую силу поведения или даже как малейшую часть этой силы: «Высокое достоинство долга не имеет никакого отношения к наслаждению жизнью; у него свой особый закон и свой особый суд»²⁴. Если бы даже захотели то и другое — уважение к долгу и наслаждение — смешать наподобие целебного средства и предложить больной душе, то они тотчас же разъединились бы сами собой.

Но как возможно для личности выполнение долга и осуществление высшего нравственного назначения? Постановка этого вопроса ведет Кан-

²³ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 415.

²⁴ Там же, стр. 416.

та к центральному понятию и центральной проблеме его этики — к понятию и проблеме *свободы*.

§ 4. Понятие свободы

Как мы уже видели, Кант строго отличает учение о счастье от учения о нравственности. Весь фундамент учения о счастье создают эмпирические принципы. Напротив, в учении о нравственности они не имеют ни малейшего применения. Отличие это Кант считает самым важным и первым условием при исследовании чистого практического разума: здесь следует проводить это различие не только «пунктуально», но даже «педантически». Однако он разъясняет, что отличие принципа счастья от принципа нравственности не должно быть их противопоставлением. Чистый практический разум вовсе не хочет, чтобы отказывались от всех притязаний на счастье. Он требует только, чтобы там, где речь идет о долге, на эти притязания не обращали внимания. Забота о своем счастье никогда не может быть непосредственным долгом, а еще меньше — принципом долга. Все эмпирические основания определения воли, как относящиеся к принципу счастья, должны быть отделены от высшего нравственного основоположения и не должны входить в него как его условия: такое вхождение уничтожило бы всякое их нравственное значение.

Но если это так, то каким образом, спрашивает Кант, может быть осуществлено выведение (дедукция) высшего принципа чистого практического разума? Задача, поставленная здесь Кантом, сводится к вопросу: как возможна свобода разумного существа в мире, в котором все явления, события и процессы протекают не свободно, а согласно необходимости, т. е. в мире, где господствует не «свободная», а «необходимая» причинность? Кант называет понятие свободы «ключом к объяснению автономии воли». Свобода воли есть свойство воли быть самой для себя законом. Положение это может иметь только один смысл: оно

означает принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона. Но, как разъясняет Кант, это и есть формула категорического императива, а также принцип нравственности. Таким образом, «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам,— это одно и то же»²⁵.

Но существует ли такая *свободная*, подчиненная одному лишь нравственному закону *воля*? Для ответа на этот вопрос Кант предлагает различать понятие причинности как «естественной необходимости» и понятие причинности как свободы. Первое из них касается только существования вещей, поскольку они определяются во времени, т. е. касается этих вещей в качестве *явлений*. Второе касается лишь причинности их как *вещей в себе*, к которым уже не применимо понятие о существовании во времени.

До Канта определения существования вещей во времени признавались за определения их как вещей самих по себе. Но в таком случае, полагает Кант, необходимую причинность никоим образом нельзя совместить со свободой. Кто включает событие или поступок в поток времени, тот тем самым навсегда делает невозможным рассматривать это событие или этот поступок как свободные. Каждое событие и каждый поступок, которые происходят в определенный момент времени, необходимо зависят от условий предшествующего времени. Но прошедшее время уже не находится в моей власти. Поэтому каждый поступок необходим в силу оснований, которые не находятся во власти человека. Но это означает, что ни в один момент времени, в который человек действует, он не бывает свободным. Бесконечный ряд событий я могу только продолжать в заранее определенном порядке и никогда не могу начинать его из себя.

Закон всеобщей естественной необходимости

²⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 290.*

есть, по Канту, «рассудочный закон, ни под каким видом не допускающий отклонений или исключений для какого бы то ни было явления». Если бы мы допустили возможность хотя бы какого-нибудь исключения из всеобщего закона необходимости, то мы «поставили бы явление вне всякого возможного опыта... и превратили бы его в пустое порождение мысли и воображения»²⁶.

Человек с его поведением, поскольку мы его рассматриваем как явление среди других явлений природы, не составляет никакого исключения из общего правила, или закона, естественной необходимости. В человеке, как в каждом предмете чувственно воспринимаемого мира, мы должны были бы находить его *эмпирический характер*, благодаря которому поступки человека как явления стояли бы, согласно постоянным законам природы, «в сплошной связи с другими явлениями и могли бы быть выведены из них как их условий и, следовательно, вместе с ними были бы членами единого ряда естественного порядка»²⁷.

Развивая эти мысли, Кант выдвигает в отношении эмпирического человека принцип, представляющий своеобразную аналогию — в данном частном случае — с формулой, которую Лаплас несколькими десятилетиями позже выдвинул как общую, «мировую» формулу, выражающую детерминированность всех состояний природы: поскольку все поступки человека в явлении могут быть определены из его эмпирического характера и других действующих причин согласно естественному порядку, постольку, говорит Кант, если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, любой человеческий поступок можно было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий²⁸. Следовательно, если бы для нас было возможно так глубоко про-

²⁶ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 484.*

²⁷ Там же, стр. 482.

²⁸ Там же, стр. 489.

никнуть в образ мыслей человека, чтобы нам было известно каждое, даже малейшее, его побуждение, в том числе и все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека было бы предсказуемо «с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение»²⁹. Поэтому, рассуждает Кант, «в отношении этого эмпирического характера нет свободы»³⁰.

Приписывать свободу существу, бытие которого определяется условиями времени, согласно Канту, невозможно. Выводить наши поступки из-под власти физической необходимости недопустимо. Закон необходимой причинности неизбежно касается всякой причинности вещей, существование которых определяется во времени. Если бы поэтому существование «вещей в себе» также определялось существованием их во времени, то понятие свободы «следовало бы отбросить как никчемное и невозможное понятие»³¹.

Философы и моралисты (в частности, из школы Вольфа) пытались доказать возможность для человека свободы посредством различения причинности *психической* и *физической*. Они говорили, Что, хотя поступки людей как существ физическо-го мира необходимы в силу физических определяющих оснований, предшествующих им во времени, поступки эти, как основанные на внутренних представлениях и желаниях, совершаются по собственному нашему решению и потому свободны.

Но Кант называет это решение, переносящее свободу из сферы физической в сферу психической причинности, «жалкой уловкой» и «мелочным педантизмом». Психическая причинность не меньше, чем физическая, принадлежит, по Канту, к царству необходимости. Проблема свободы есть проблема *вменяемости* и возможности спонтанной

²⁹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 428.

³⁰ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 489.

³¹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 423.

причинности. Вопрос состоит здесь в том, каким образом оценка поступка по моральному закону может влиять на необходимость, с которой этот поступок совершается согласно естественному закону причинности. Другими словами: каким образом один и тот же поступок может называться свободным, если в это же время он подчинен неизбежной естественной необходимости?

В вопросе о свободе решение зависит, согласно Канту, вовсе не от того, лежит ли причинность внутри субъекта или вне его, и если она лежит внутри него, то определяется ли необходимость поступка инстинктом или разумом. Если определяющие представления имеют основу существования во времени — в каком-нибудь предшествующем состоянии, а это состояние в свою очередь — в ему предшествующем, то необходимые определения могут быть одновременно и внутренними. Их причинность может быть и психической, а не только механической. Однако и в этом случае основа причинности определяется во времени, следовательно, при необходимо действующих условиях прошлого. А это значит, что, когда субъект должен действовать, определяющие основания его поступков уже не находятся в его власти. Вводя то, что можно было бы назвать психологической свободой, вместе с ней вводят и естественную необходимость. Тем самым не остается уже никакого места для свободы в кантовском, «трансцендентальном» смысле и, следовательно, для независимости от природы вообще. Если бы свобода нашей воли была только психологической и относительной, а не трансцендентальной и абсолютной, то, по Канту, «в сущности она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения»³².

Чтобы «спасти» свободу, т. е. показать, каким образом она возможна, остается, по мысли Канта, только один путь. Существование вещи во времени, а стало быть, и причинность по закону есте-

³² Там же, стр. 426.

ственной необходимости следует относить только к явлению. Напротив, свободу надлежит приписывать тому же самому существу, но уже не как «явлению», а как «вещи в себе».

Таким образом, для обоснования возможности свободы Кант признал необходимым то самое различие «явлений» и «вещей в себе», которое составляет центральный тезис его теоретической философии и которое было изложено в «Критике чистого разума». Вместе с этим различием, или, точнее, как один из обосновывающих его тезисов, Кант признал неизбежным учение *об идеальности времени*. Только если кроме явлений существуют являющиеся «вещи в себе» и только если время идеально, иначе говоря, не есть определение вещей, как они существуют сами по себе, свобода возможна. Кто не различает «явлений» и «вещей в себе», а также отрицает идеальность времени, тот не способен, по утверждению Канта, избежать спинозизма.

В учении Спинозы пространство и время рассматриваются как существенные определения бесконечной субстанции, а зависящие от нее конечные вещи, в том числе мы сами,— не как субстанции, а как присущие ей акциденции. Воззрение это, согласно Канту, вполне последовательно, но исключает всякую возможность свободы для нас. Если конечные вещи только действия субстанции во времени и если время — условие их существования «в себе», то все наши поступки были бы в сущности только ее поступками, где-то и когда-то ею совершенными. Но тогда поступки людей получают в субстанции свое определяющее основание, которое оказывается совершенно вне их власти. Человек был бы марионеткой или автоматом, сделанным и заведенным мастером всех искусных произведений.

В учении Канта о свободе обнаруживается глубокая связь между его теорией познания и этикой, между его учением о разуме теоретическом и учением о разуме практическом. Этика Канта одним из своих устоев имеет «трансцендентальную эстетику» — учение об идеальности простран-

ства и времени. На идеализм теории пространства и времени опираются у Канта и математика (в его гносеологии), и учение о свободе (в его этике). Кант сам подчеркнул огромную роль своего учения о времени для построений своей этики: «Вот как необыкновенно важно это обособление времени (как и пространства) от существования вещей в себе, сделанное в критике чистого спекулятивного разума»³³. И хотя хронологически разработка учения об идеальности времени и пространства предшествовала разработке этики с ее учением о свободе, связь между ними ясно выступает уже в «Критике чистого разума». Уже в разделе об антиномиях чистого разума Кант имеет в виду то самое учение о свободе и необходимости, которое он разовьет и изложит несколькими годами позже в «Основах метафизики нравственности» и в «Критике практического разума». Уже в «Трансцендентальной диалектике» — в «Разрешении космологических идей о целокупности выведения событий в мире из их причин» — Кант развивал положение, что «если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти»³⁴. Здесь Кант старался доказать, что субъект, действующий свободно (не постигаемый в чувственном созерцании, а только мыслимый), «не был бы подчинен никаким временным условиям, так как время есть условие только явлений, а не вещей в себе»³⁵. Здесь же Кант приходит к выводу, что «свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость, и поэтому... и то и другое могут существовать независимо друг от друга и не препятствуя друг другу»³⁶.

Однако постановка вопроса о свободе и необходимости в «Критике чистого разума», т. е. в исследовании *теоретической* способности познания, не

³³ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 432.

³⁴ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 480.

³⁵ Там же, стр. 482.

³⁶ Там же, стр. 494.

совсем та, что в «Критике практического разума». В первой «Критике» Кант по сути решает только вопрос, существует ли противоречие между свободой и необходимостью в одном и том же поступке, и отвечает на этот вопрос отрицательно: противоречия между ними нет, так как свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость.

Но, доказывая в первой «Критике» отсутствие противоречия между свободой и необходимостью, Кант вовсе не собирался в ней доказывать *действительность* понятой таким образом свободы. Такое доказательство, разъяснял он, никогда не могло бы состояться, так как из опыта никогда нельзя умозаключить — в плане теоретического познания — к чему-то такому, что должно быть мыслимо, как мыслится свобода, совершенно несогласно с законами опыта. В «Критике чистого разума» Кант не намеревался доказывать даже *возможность* свободы, так как из одних лишь априорных понятий, которыми исключительно занимается эта «Критика», нельзя познать возможность какого бы то ни было реального основания и реальной причинности. Кант только пытается разрешить антиномию, в какую впадает разум с собственными законами, налагаемыми на эмпирическое применение рассудка всякий раз, когда он выдвигает трансцендентальную идею свободы. В «Критике чистого разума» вопрос состоял только в том, не может ли свобода осуществляться в отношении того же поступка, который определен согласно природе в качестве необходимого. И «Критика» доказывала, что если мы будем считать явления лишь тем, что они суть на самом деле, — не «вещами в себе», а только представлениями, связанными между собой согласно эмпирическим законам, то сами явления должны иметь основание, которое уже не относится к явлениям. Такая причинность будет «умопостигаемой»³⁷.

³⁷ Очень важно точно понимать смысл термина «умопостигаемый» у Канта. Этимология этого слова внушает мысль, будто «умопостигаемое» — то, что постигается

Она не обусловлена явлениями, хотя действия ее находятся в сфере явлений и могут быть определены другими явлениями. Действие ее протекает в ряду эмпирических условий, но сама она находится вне их ряда. Поэтому действие в отношении его «умопостигаемой» причины может рассматриваться как свободное, и, несмотря на это, в отношении явлений оно может рассматриваться как их результат, согласный с необходимостью природы.

Существо, характеризуемое двоякой определяемостью, по Канту, все же может быть мыслимо. Сделав его предметом мысли, мы нашли бы в нем, во-первых, эмпирический характер, благодаря которому его действия как явления подчинены необходимым законам природы. И, во-вторых, мы должны были бы приписать мыслимому таким образом существу «умопостигаемый» характер, который хотя и составляет причину этих действий как явлений, но сам не подчинен никаким условиям чувственности и не относится к числу явлений. В одном и том же действии такого существа в зависимости от того, относится ли это действие к его «умопостигаемой» или к его чувственной причине, соединялись бы в одно и то же время — без всякого противоречия — свобода и необходимость (природа), каждая в своем полном значении.

Именно такое существо, как утверждала «Критика чистого разума», и есть *человек*. Он есть одно из явлений чувственно воспринимаемого

или познается не чувствами, а умом. Однако у Канта термин этот означает совершенно другое. Когда Кант говорит об «умопостигаемом» мире, он понимает под ним такой мир, который, как раз наоборот, не есть мир, *постижимый* для ума. Как «вещь в себе» он во веки *непостижим* для человека. «Умопостигаемый» мир — это такой мир, понятие о котором возникает не из чувственного созерцания, а только из ума. Но, возникая как понятие только из ума, он остается для ума *непостижимым*. Такое понятие только *задача* для ума. Как задача оно возникает необходимо, но сама задача остается для нас неразрешимой, так как сам по себе такой мир не может быть предметом познания ни для рассудка, ни для разума.

мира и, стало быть, одна из естественных причин, каузальность которой необходимо подчинена эмпирическим законам. С другой стороны, в отношении известных способностей он есть для самого себя чисто «умопостигаемый» предмет, и деятельность его вовсе не может быть отнесена за счет восприимчивости чувственности. Человек обладает кроме чувственности рассудком и разумом, который «существенно отличается от всех эмпирически обусловленных способностей»³⁸. В человеке сама его эмпирическая причинность — без всякого нарушения ее связи с естественными причинами — может быть результатом уже не эмпирической, а «умопостигаемой» активности. Эта активность причины первоначальная в отношении явлений, и поэтому она уже не явление, а нечто «умопостигаемое», «хотя во всех остальных отношениях она целиком должна причисляться к чувственно воспринимаемому миру как звено в цепи природы»³⁹.

Такой причинностью обладает разум. Это следует из императивов, которые мы предписываем в качестве правил всем силам, осуществляющим практические действия. *Долженствование*, предписываемое императивом, выражает необходимость совершенно особого рода (в сравнении с необходимостью природы) и такие связи с основаниями, которые не встречаются больше нигде. Источник долженствования — *разум* — в этом отношении существенно отличается от *рассудка*. Рассудок может познать в природе только то, что в ней есть, было или будет. Невозможно, чтобы в природе существовало что-либо иное, чем то, что действительно существует в ней во временных связях и отношениях. Больше того, если иметь в виду только цепь событий в природе, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не праве даже задавать вопрос, что *должно* происходить в природе. Это так же неправомер-

³⁸ *Иммануил Кант*, Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 487.

³⁹ Там же, стр. 485.

но, как недозволительно спрашивать, какими свойствами *должен* обладать круг. Мы вправе лишь спрашивать, что происходит в природе или какими свойствами обладает круг.

Пока мы рассматриваем только эмпирический характер человека, занимаемся только наблюдением и хотим физиологически исследовать движущие причины его поступков, в отношении этого эмпирического характера мы нигде не найдем свободы. Но если те же самые поступки человека мы станем рассматривать в отношении разума, и притом не теоретического («спекулятивного») разума, а исключительно разума, поскольку он сам есть причина, производящая явления, т. е. станем рассматривать в практическом отношении,— то мы найдем совершенно другое правило и другой порядок, чем порядок природы. С этой точки зрения может оказаться, что все случившееся согласно порядку природы и необходимое согласно своим эмпирическим основаниям не должно было случиться.

В качестве «умопостигаемой» способности чистый разум не подчинен форме времени и условиям временной последовательности. В «умопостигаемом» характере причинность разума не возникает, не начинается в определенном времени, чтобы произвести действие. Такой разум есть способность, посредством которой впервые возникает чувственное условие эмпирического ряда действий. В таком разуме осуществляется то, чего мы не находим «ни в одном эмпирическом ряду, а именно *условие* последовательного ряда событий само может быть эмпирически не обусловленным»⁴⁰.

Так как сам разум, согласно этому учению, не есть явление и не подчинен условиям чувственности, то в нем самом — в отношении его причинности — нет никакой временной последовательности: в «умопостигаемом» характере нет никакого *прежде* и *после*. Всякий поступок независимо от отношения времени, которым он необ-

⁴⁰ Там же, стр. 491.

ходимо связан с другими явлениями, есть непосредственное действие «умопостигаемого» характера чистого разума. Но разум действует свободно, не обуславливается динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними основаниями, предшествующими во времени.

Этими соображениями Кант объясняет возможность *вменения*. Проступок или преступление есть звено в цепи явлений. Мы можем проследить эмпирический характер человека до самых его источников. Мы можем обнаружить эти источники в дурном воспитании, в плохом обществе, отчасти также в злобности преступника, в его нечувствительности к стыду, отчасти в легкомыслии, в неосмотрительности, а также в случайных побудительных причинах. Пока мы ведем все это исследование, мы поступаем так же правомерно, как и при изучении ряда причин, определяющих какое-нибудь действие природы.

Однако, хотя мы правомерно принимаем, что эмпирически поступок определяется всеми этими причинами, мы тем не менее упрекаем виновника поступка. Мы упрекаем его не за его дурную природу (в чем он неповинен), не за влияющие на него обстоятельства и даже не за прежний его образ жизни. Наш упрек основывается на законе *разума*. При этом сам разум рассматривается как такая причина, которая могла и должна была определить поведение человека к иному действию, и определить *независимо от всех найденных эмпирических условий*. Поступок приписывается не «эмпирическому», а «умопостигаемому» характеру человека; когда человек совершает преступление, вина целиком ложится на него, ибо, несмотря на все эмпирические условия поступка, разум был вполне свободен.

За этими рассуждениями у Канта кроется некоторая гипотеза о природе разума. Разум, с его точки зрения, вовсе не подвергается воздействию чувственности. Хотя способ его обнаружения в действиях изменяется, сам он не изменяется. В нем вовсе нет предшествующего состояния, которым определялось бы последующее. Он присут-

ствуется и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени. Однако сам он не находится во времени и не приобретает нового состояния, в котором он не находился раньше: он определяет состояние, но не определяется им. Спрашивать, почему разум не определил себя иначе, невозможно; можно только спросить, почему разум не определил иначе явления — своей причинностью.

Итак, антиномия свободы и необходимости оказалась мнимой, кажущейся. Выяснилось, что свобода может иметь отношение к совершенно другому ряду условий, чем естественная необходимость, а потому закон необходимости не влияет на свободу: свобода и естественная необходимость могут существовать независимо друг от друга и без ущерба друг для друга. Из антиномии свободы и необходимости открылся выход. Он состоит в том, что оба противоречащие друг другу положения — и тезис свободы, и антитезис необходимости — могут быть вместе истинными, но в различных отношениях. То же самое действие, которое как относящееся к чувственно воспринимаемому миру всегда чувственно обусловлено, т. е. механически необходимо, в то же самое время как относящееся к причинности действующего существа, поскольку оно принадлежит к «умопостигаемому» миру, может иметь в основе чувственно не обусловленную причинность и, следовательно, может мыслиться как свободное.

Но в «Критике практического разума», как уже было сказано, решение вопроса о свободе и необходимости не просто повторяет результат первой «Критики». «Критика чистого разума» дошла лишь до доказательства, что между свободой и необходимостью не существует логического противоречия. Свобода и необходимость могут быть совместимыми характеристиками одного и того же предмета, рассматриваемого в различных отношениях: как «вещь в себе» «умопостигаемого» мира и как «явление» мира эмпирического.

«Критика практического разума» (а также предвещающие ее «Основы метафизики нравствен-

ности») идет *далее* этого результата. В ней Кант уже не удовлетворяется доказательством одной лишь возможности мыслить единство свободы с необходимостью. «Теперь дело только в том, чтобы это *можно* превратить в *есть*, т. е. чтобы иметь возможность на действительном случае, как бы через факт, доказать, что некоторые поступки предполагают такую причинность (интеллектуальную, чувственно не обусловленную)»⁴¹.

§ 5. Свобода и причинность

В своих этических трактатах Кант доказывает, что причинность через свободу всегда надо искать вне чувственно воспринимаемого мира — в мире «умопостигаемом». Но так как нам не даны для восприятия и наблюдения никакие другие существа, кроме чувственных, то остается только одно — искать неопровержимое, и притом объективное, основоположение причинности, которое исключает из своего определения всякое чувственное условие. Это будет основоположение, в котором разум как чистый разум становится практическим. Здесь он уже не ссылается на нечто другое как на определяющее основание, а через это основоположение уже сам заключает в себе это определяющее основание. Кант даже утверждает, что нам и не приходится искать это основоположение. Оно давно уже налицо в разуме всех людей. Это — основоположение *нравственности*.

Теперь мы располагаем, по Канту, всеми условиями для решения поставленной задачи. Нам даны необусловленная причинность и как способность к ней — свобода. Вместе со свободой нам дано существо (я сам), которое одновременно относится и к чувственно воспринимаемому миру, и к миру «умопостигаемому». И такое существо «не только неопределенно и проблематически

⁴¹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 435.

мыслится», но «даже в отношении закона причинности этого (умопостигаемого.— В. А.) мира определено и ассерторически познается»⁴².

Понятие о свободе, утверждает Кант, единственное, в котором, для того чтобы с обусловленным и чувственно воспринимаемым сопоставить необусловленное и «умопостигаемое», нам нет необходимости посредством скачка выходить за пределы самих себя. Посредством этого понятия сам наш разум не только познает себя через высший и необусловленный практический закон, но познает также и существо, которое сознает этот закон (нашу собственную личность) как то, что относится к «умопостигаемому» миру.

В чем же преимущество чистого практического разума перед разумом теоретическим? На каком основании практический разум усматривает как достоверное (ассерторическое) и определенное то, что для теоретического разума остается только проблематическим и неопределенным? Ответ Канта таков: если способность чистого разума в теоретическом отношении недостаточна, чтобы утверждать известные положения (хотя они ему и не противоречат), и если в то же время эти положения неразрывно связаны с практическим интересом чистого разума,— то он должен признать эти положения как достаточно доказанные, хотя они есть нечто чуждое его собственной области. Соединение чистого теоретического разума с чистым практическим в единое познание не есть, утверждает Кант, нечто случайное и произвольное: оно априорно основано на самом же разуме и, стало быть, необходимо. Так как всякий интерес в конечном счете всегда есть интерес практический, то чистый практический разум не может подчиниться теоретическому и таким образом переменить естественный порядок. Чистый разум «всегда один и тот же разум, который, будь то в теоретическом или практическом отношении, судит согласно априорным принципам»⁴³.

⁴² Там же.

⁴³ Там же, стр. 453.

Особенность кантовского воззрения на отношение разума теоретического к практическому в том, что этика становится средством для ответа на вопросы, которые в глазах предшествовавших Канту философов составляли исключительный предмет теоретического познания. Из практической, и только практической части философии этика превращается в учение, в котором лишь и возможно, по убеждению Канта, найти ключ для решения ряда важнейших теоретических вопросов. Вопросы эти ставит именно теоретическая философия, но на них она — лишь своими средствами — не может дать теоретически обоснованного ответа. Практический разум, орудие исследования вопросов этики, становится у Канта своеобразным аналогом теории познания. Как такой, он даже становится выше теоретического разума; он вручает философии средство убеждения, идущее дальше того, на что способен разум теоретический.

В понимании этики как своеобразной и даже — в известном смысле — высшей «гносеологии» был зародыш действительно новой, и притом значительной, мысли. Кант вводит мысль о первенстве «практического» разума над «теоретическим». «Всякий интерес, — утверждает Кант, — в конце концов есть практический, и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении»⁴⁴. Это положение вслед за Кантом развил Фихте. Тем самым немецкий классический идеализм перешел от рассмотрения действительности только в качестве предмета созерцательного познания к рассмотрению того, что вносится в нее и в ее познание самим познающим субъектом.

Выдвигая эту мысль, немецкий идеализм восполнил несомненный пробел домарксовского материализма. «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается, — по словам Маркса, — в том,

⁴⁴ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 454.*

что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом...»⁴⁵.

Однако было бы большой ошибкой думать, будто идеализм восполнил указанный Марксом пробел конкретно, соответственно действительной сущности практики. Отметив, что опущенная механистическим материализмом сторона вопроса «развивалась идеализмом», Маркс тут же добавляет: «...но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»⁴⁶.

Больше того, именно в философии Канта указанная Марксом попытка немецкого идеализма рассматривать действительность «как практику, субъективно» оказалась особенно превратной, противоположной истинному решению вопроса. Дело не только в том, что «практический» разум Канта есть деятельность чисто идеальная, противоположная чувственной материальной практике, но и в том, что «практическим» Кант называет лишь то, что относится к моральному определению воли.

Не удивительно поэтому, что «гносеологическая» — не в буквальном, не в узком, а в расширенном смысле — функция «практического» разума распространяется у Канта не на область действительного познания явлений природы (этим занимается, по Канту, исключительно теоретический разум), а на область моральной и религиозной философии. «Практический» разум призван обосновывать не убеждение в существовании вещей природы, недоступных «теоретическому» разуму, а веру в существование таких «предметов» мысли, как *бог, бессмертие, нравственный порядок* мира. Только по отношению к этим «предме-

⁴⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 1.

⁴⁶ Там же.

там» «практический» разум должен продемонстрировать свое превосходство, или первенство, над «теоретическим».

Поэтому нет никакого противоречия между заявлением Канта в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума»: «Мне пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере*» — и его же тезисом о первенстве «практического» разума над «теоретическим». И заявление, и тезис друг друга предполагают и поддерживают. Это два выражения одного и того же идеалистического воззрения.

В «Критике чистого разума» Кант отстаивал мысль, что ни свобода человека как эмпирического существа в рамках естественной необходимости, ни его бессмертие, ни существование бога не могут быть доказаны. Но, не доказуемые теоретически, убеждения эти — в существовании свободы, бессмертия и бога — Кант объявляет необходимыми требованиями (постулатами) «практического» разума. Задача удостоверения в их действительности переносится из области учения о знании в область этики, из критики теоретического разума в критику разума практического. Этика достигает того, чего не может достигнуть гносеология.

Мы уже знаем, что признание свободы, согласно Канту, необходимо, так как без нее невозможно признание личной ответственности человека за все, что он делает. Свобода — условие возможности вменения.

Признание бессмертия души также необходимо, утверждает Кант. Бесконечный прогресс возможен только при условии существования, продолжающегося в бесконечность, и при предположении, что разумное существо — лицо. Прогресс от дурного в моральном отношении к лучшему и неизменное намерение совершенствоваться дают надежду на дальнейшее непрерывное усовершенствование не только до тех пор, пока будет продолжаться земное существование, но даже за пределами этой жизни.

Наконец, вера в существование бога есть, по

Канту, также необходимый постулат «практического» разума. Тот же закон, который ведет к выполнению практической, достижимой только в вечности, цели, должен вести к возможности счастья. Это в свою очередь приводит к вере в существование бога. Вера эта, по мнению Канта, необходимо связана с возможностью *высшего блага*. Дело в том, что в моральном законе, как таковом, нет, согласно Канту, ни малейшего основания для необходимого соответствия между нравственностью и соразмерным с ней счастьем, отпущенным человеку: так как человек только часть мира, то он существо зависимое; он не может одними своими стараниями и силами привести природу в полное соответствие со своими практическими принципами. А так как нравственное сознание требует такого соответствия в качестве необходимого, то тем самым постулируется существование причины природы, которая отличается от всей природы вообще. Причина эта и есть бог. Высшее благо, утверждает Кант, возможно только при условии существования бога.

Все три указанных постулата «практического» разума исходят из основоположения моральности. Само же это основоположение не постулат, а закон. Им разум непосредственно определяет волю как «чистую», т. е. как волю, не зависимую от эмпирических условий и определений.

Постулаты «практического» разума, заявляет Кант, не теоретические догмы, а предположения. Это — предположения, необходимые для практического стремления. Они не расширяют теоретического познания. «Но,— спрашивает сам Кант,— действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума, и *имманентно* ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было *трансцендентным*?» «Конечно,— отвечает он,— но *только в практическом отношении*»⁴⁷. Этим мы не познаем ни природы нашей души, ни — «умопостигае-

⁴⁷ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 467.

мого» мира, ни высшего существа, каковы они сами по себе. Зато мы имеем понятия о них, объединенные в практическом понятии о высшем благе как о предмете нашей воли. И мы имеем эти понятия вполне а priori посредством чистого разума. Они сообщают идеям «теоретического» разума — через их отношение к «практическому» разуму — объективную реальность. Они оправдывают такие понятия, утверждать возможность которых разум иначе не имел бы никакого права.

«Практический» разум не есть расширение познания таких сверхчувственных предметов, которые были бы нам даны посредством чувственного созерцания, или интуиции. Он дает нам расширение «теоретического» разума и познания его лишь по отношению к сверхчувственному вообще. Это значит, что «практический» разум внушает нам допущение, что такие предметы существуют, хотя мы не имеем возможности определить их точнее и, стало быть, расширить наше познание этих объектов: объекты эти даются здесь только для практического применения.

Для этого применения, как и для всякого применения разума к предмету, требуются *категории*. Но в практическом применении разума категории — только идеи разума, которые не могут быть даны ни в каком опыте. Здесь речь идет не о теоретическом познании объектов этих идей, а только о том, что эти идеи вообще имеют объекты. Эту реальность дает им чистый практический разум, и только он один: теоретическому разуму уже ничего не остается, как только мыслить эти объекты посредством категорий. Это вполне возможно и без созерцания, как чувственного, так и сверхчувственного, ибо категории всегда обозначают только объект вообще, каким бы способом он ни был нам дан: их источник в чистом рассудке, они предшествуют всякому созерцанию и не зависят от него.

Постулаты чистого практического разума отвечают, по Канту, потребности в безусловно необходимом стремлении. Кант понимает, что в существование их объектов можно только верить, но

он заявляет, что не хочет отступить от этой веры: «Я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры, ведь это единственный случай, где мой интерес... неизбежно определяет мое суждение...»⁴⁸

Рассмотренное обоснование этики совершенно идеалистично. «Практический» разум Канта не приближает к пониманию практики, а отдаляет от него. Предпосылку учения Канта о чистом практическом разуме составляет единство практического и теоретического разума в их «умопостигаемой» основе. Здесь разум познает себя через высший и безусловный практический закон и познает существо, сознающее этот закон. Как результат исследования практического разума нам будто бы дается действительность «умопостигаемого» мира, и притом дается в практическом отношении определенным образом. Определение, которое в теоретическом отношении было трансцендентным, становится в практическом отношении имманентным. Критика практического разума не отрицает результатов критики теоретического разума: она лишь освещает другую грань одного и того же идеалистического, хотя отнюдь не единого, воззрения. Она выясняет, что «умопостигаемый» мир был для Канта миром разума, что царство «вещей в себе» представлялось Канту в плане его этики и учения о практическом разуме как царство духовных сущностей.

§ 6. Философия истории и нравственность

Какие выводы могли быть получены из таким образом обоснованной этики и из учения о свободе для *понимания исторического процесса* и исторического *познания*? Проблема истории и историософии не осталась совершенно вне внимания Канта, хотя место ее в исследованиях Канта было незначительным. Вопрос должен быть поставлен не столько о философии истории Канта,

⁴⁸ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 479.*

сколько о том, какой тип философии истории наиболее соответствовал этике Канта.

Так как исторический процесс есть эмпирический процесс, протекающий во времени, и так как всякое событие или действие, совершающееся во времени, находится вне власти тех, кто эти действия совершает, ибо оно определяется предшествующими событиями и определяет собой следующие,— то область истории, по учению Канта, оказывается областью, где нет места свободе.

Правда, Кант стремился изо всех сил, как уже было показано, избежать фаталистических выводов из своего учения о полной детерминированности психического процесса и о детерминированности его причинности. Он стремился развить такое понятие свободы, которое, не отрицая причинной обусловленности всех эмпирических процессов — физических и психических, протекающих во времени, оставило бы возможность рассматривать человека одновременно и в качестве источника спонтанной причинности. Свою философию Кант хотел разработать как учение, которое, не вступая нигде в конфликт с принципом детерминизма, охватывающим весь круг чувственных явлений эмпирического мира, «спасало бы» вместе с тем, по выражению самого Канта, возможность свободы в поведении человека.

Однако это «спасение» свободы от фаталистических выводов, которые неумолимо вытекали из объективизма и натурализма кантовского понимания причинности, оказалось на деле мнимым, иллюзорным. Свобода «спасается» у Канта ценой разрыва между реальным, чувственно воспринимаемым миром «явлений» и основывающимся только на вере идеальным, «умопостигаемым» миром «вещей в себе». И хотя Кант уверял, что чувственно постигаемая необходимость и «умопостигаемая» свобода должны как-то соединяться и сосуществовать в человеке, который одновременно есть и чувственная вещь природы, и сверхчувственный субъект свободы, однако он не мог представить никаких доказательств того, что это

соединение необходимости и свободы в человеке действительно имеет место.

Все предпосылки, которые Кант выдвигал как условия возможности свободы,— бытие сверхчувственного мира «вещей в себе», их полная независимость от определений времени и причинности, двойственный «состав» человека, объединяющего в себе явления природы и обнаружение свободы,— оказались не доказанными положениями науки или теоретической философии, а исключительно предметами внутреннего, в основе своей чисто морального убеждения или даже верования философа. В конечном счете учение Канта о свободе есть не учение философии истории или социологии, а лишь метафизическая и дуалистическая гипотеза моралиста.

Свобода, о «спасении» которой так заботился Кант, была нужна ему не как условие реальной в реальном эмпирическом мире осуществляемой исторической практики общественного человека, а лишь как условие возможности морального действия, морального достоинства личности. Поэтому хотя Кант утверждал, что свобода, открывающаяся в моральном самосознании «умопостигаемого» сверхчувственного субъекта, есть основа причинного определения также и чувственного существования и чувственных проявлений личности, однако сама сфера «свободы» в истолковании Канта крайне сужалась. Так как причинность через свободу всегда надо искать, по Канту, вне чувственно воспринимаемого мира — в мире «умопостигаемом» — и так как другие существа, кроме чувственных, не даны нам для восприятия и наблюдения,— то основоположением свободной и нечувственной причинности может быть только основоположение нравственности.

Но исторический процесс по самой сути своей есть процесс, совершающийся под условиями времени и чувственной причинности. Для исторического процесса Кант не знает его «умопостигаемого» субъекта, который соответствовал бы «умопостигаемому» субъекту, указанному им для отдельного эмпирического индивида. Как следст-

вие отсюда получалось, что в области истории свобода — в кантовском смысле — невозможна и что противоречие детерминизма и индетерминизма, для которого Кант нашел призрачное разрешение в своей морали, воскресало здесь, в области истории, в новом и непреодолимом для Канта обострении.

Вместе с тем обнаруживалось и другое, для Канта вполне неожиданное, обстоятельство. Его дуалистически обоснованная мораль, положенная в основу его философии истории, вела одновременно к двум результатам.

Поскольку кантовская этика хотела «спасти» для истории и для исторического действия возможность свободы, она сводила исторический — социальный — опыт к индивидуальному *моральному* опыту. Свобода оказывалась достоянием человека не как субъекта реальной исторической практики и борьбы классов в реальном обществе, а как субъекта моральной воли, потусторонней в отношении реального мира. Все специфическое содержание социально-исторической жизни сводилось, таким образом, к узкоиндивидуальным рамкам борьбы между чувственной природой человека и моральным долженствованием, восходящим к своей основе в сверхчувственном и надэмпирическом мире.

Но, с другой стороны, исторический опыт есть процесс, протекающий в чувственно воспринимаемом мире, или, иначе говоря, есть часть сферы явлений. Поэтому Кант вынужден был рассматривать исторический процесс в аспекте одного лишь детерминизма, исключая всякую возможность свободы в событиях и действиях истории. Так как исторический процесс необходимо совершается во времени и так как время необходимо влечет за собой, по Канту, причинность — в смысле детерминированности природы, то отсюда получался вывод, будто в историческом действии свобода неосуществима. Иными словами, у Канта выходило, что, поскольку человек действительно свободен как «умопостигаемый» субъект сверхчувственного мира, он не может быть

субъектом истории; напротив, поскольку человек есть субъект истории, он *не может быть свободен*.

Неожиданный результат этого воззрения состоял в том, что оно с заднего крыльца возвращало в понимание исторического процесса тот самый *фатализм*, который Кант надеялся раз навсегда изгнать посредством своего учения об «умопостигаемом» моральном источнике свободы. Напрасно поэтому Кант обольщал себя надеждой, будто его «критическая» философия преодолевает «фатализм» Спинозы. Отрицая всякую возможность свободы в чувственно воспринимаемом мире явлений, он был вынужден историю, которая в силу временной обусловленности своего процесса целиком лежит в области мира явлений, трактовать как ту же самую природу, с неизбежной для нее детерминированностью ее процессов.

Таким образом, ни один из противоположных полюсов, на которые раздваивалось выработанное Кантом в его этике учение о свободе, не мог заключать в себе определения и объяснения специфической природы истории. Поскольку Кант признавал реальность свободы, он вынужден был уничтожить специфическую определенность законов истории в абстракциях чисто морального процесса, потустороннего по отношению к чувственно воспринимаемому миру. Поскольку же он допускал рассмотрение истории в ее конкретном, чувственном содержании, он в сущности превращал историческое развитие в развитие чисто природное, исключавшее всякую возможность найти в нем какую бы то ни было свободу. Но и в том и в другом случае специфическая сущность истории ускользала от познания. И в том и в другом случае детерминированность оказывалась механистической детерминированностью природы. И в том и в другом случае объективизм причинного объяснения оказывался неспособным показать, каким образом и в каком смысле причинно обусловленное историческое действие может, не теряя присущего ему характера необходимости, быть в то же время действием свободным.

Наиболее поразительным следствием теоретиче-

ского крушения кантовского учения о свободе было то, что крушение это обнаружило глубокую внутреннюю связь между объективизмом Канта и его идеализмом. Как ни старался Кант избежать фаталистических выводов, фатализм следовал за ним по пятам как неизбежный результат чисто объективистской и натуралистической трактовки исторической причинности. Антитетика детерминизма и индетерминизма разворачивается у Канта как антитетика природы и свободы, а история целиком отнесена к сфере «природы» как последовательность совершающихся во времени нравственных событий.

Этот фатализм неизбежен для всякой трактовки истории, которая (как кантовская) в историческом процессе видит только объективную необходимость эмпирических законов и не в состоянии при этом показать, каким образом и при каких условиях объективная необходимость процесса становится вместе с тем результатом сознательной, субъективной деятельности людей, не только исполняющих веление необходимости, но и создающих конкретную ткань развивающейся исторической жизни.

§ 7. Нравственность и право

В состав философских учений, разработанных Кантом на основе критицизма, вошло и *учение о праве*. Это один из поздних результатов философского развития Канта. В 1797 г. Кант опубликовал «Метафизику нравов» («*Metaphysik der Sitten*»). Сочинение носит приметы наступающей старости Канта; все же оно полно мыслей, характерных для Канта и важных для понимания его философии, а также его социально-политических взглядов.

В «Критике чистого разума», поставив вопрос о философском — гносеологическом — обосновании существующей науки, Кант под наукой разумел только математику и математическое естествознание. Он сам разъяснял в «Метафизических началах естествознания», что во всяком учении о природе подлинной науки заключается «лишь

столько, сколько имеется в ней *математики*»⁴⁹ -

В «*Метафизике нравов*» обоснованию подлежит учение о праве и учение о добродетели. Первая ее часть посвящена учению о праве (*Rechtslehre*). Такое построение не находится ни в каком противоречии с этическими трактатами Канта. В «*Основах метафизики нравственности*» и в «*Критике практического разума*» Кант развил философское обоснование морального закона. В «*Метафизике нравов*» он дает систему своих правовых и этических воззрений. В этой системе учение о праве предшествует этике не потому, что оно представляет принципиальную ее основу, а лишь потому, что, согласно взгляду Канта, в нормах права в отличие от этических имеются в виду исключительно внешние отношения между людьми.

В развитии учения о праве можно обнаружить некоторую аналогию с обоснованием наук в «*Критике чистого разума*». Понятие права Кант сопоставляет не с чисто философскими понятиями, а с такими понятиями, как понятия субстанции и причины, связанные с научным познанием. По верному замечанию правоведа Б. Кистяковского, Кант также и понятие права «должен был признать как бы категорией, лежащей в основании эмпирической науки о праве»⁵⁰. По крайней мере именно такой взгляд вытекает из кантовского определения права. Однако провести на деле этот взгляд Кант не смог; в его попытках указать философскую основу права заметны колебания и противоречия. Он одновременно и подчиняет право этике, и стремится обособить их друг от друга.

Основа для их обособления лежала в утверждавшемся этикой Канта различии между «моральностью» и «легальностью» поведения человека. Юридические отношения между людьми Кант причисляет всецело к сфере «легальности»: вслед за Томмазием и Христианом Вольфом он утвер-

⁴⁹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 6. М., 1966, стр. 58.*

⁵⁰ *Б. Кистяковский. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916, стр. 405.*

ждает, будто учение о праве касается только внешних условий и норм действий человека. В учении о моральности (или неморальности) речь идет о намерениях. Напротив, в учении о праве речь может идти не о намерениях, а только о *поступках*. Юридический закон, как его понимает Кант, остается чисто формальным. Он не касается содержания поступков и независимо от *мотивов* поведения определяет лишь *внешние* действия. Право простирается, таким образом, только на внешние практические отношения между людьми. Самые отношения рассматриваются при этом только со своей формальной стороны: вопрос ставится о том, насколько свободная воля одного лица может быть совмещена со свободой других лиц в обществе. При этом свобода понимается как чисто *внешняя* свобода, а право определяется как сумма условий, при которых воля одного может сочетаться с волей других под общим формальным законом свободы.

В этом учении связь права с нравственностью сильно ослаблена. Согласно меткой характеристике историка правовых теорий П. Новгородцева, когда Кант «хочет представить право в связи с нравственностью, оно теряет свои специфические черты; когда же он пытается подчеркнуть специфические черты права, оно утрачивает свою связь с нравственностью»⁵¹.

И все же невозможно согласиться с П. Новгородцевым, когда он утверждает, будто Кант «совершенно устранил связь с нею (с нравственностью.— В. А.) права»⁵². Правда, Кант не допускает, чтобы учение о праве имело своей основой этику. Но это лишь в том случае, когда под этикой понимается учение о частных нравственных обязанностях отдельных лиц или членов общества. Однако понятие Канта об этическом шире здесь указанного. Согласно Канту, в общественной жизни людей необходимо обнаруживается их

⁵¹ П. Новгородцев. Кант и Гегель, в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М., 1901, стр. ИЗ.

⁵² Там же, стр. 112.

практическая природа. Именно поэтому в ней должен как-то проявиться принцип практического разума. Как выражение практического разума, правовая сфера должна быть выведена из основного закона этого разума — из закона свободы («автономии»). Понятие свободы — главное понятие всей «практической» философии Канта. Через это понятие его учение о праве вступает в связь с учением о нравственности. Согласно этому учению, свобода есть одновременно и основа личной нравственности, и цель социальной жизни. Вся политическая жизнь и борьба есть, с этой точки зрения, борьба людей за достижение свободы. Сама постановка вопроса о праве обусловлена тем, что влечение человека к свободе вступает в противоречие с изначально злым, которое Кант считает неустранимым уделом эмпирического человека. Именно поэтому для человека неизбежен вопрос: имеются ли условия, при которых воля отдельного лица по отношению к другим членам общества может быть ограничена посредством общего закона свободы? Право и есть, по мысли Канта, система таких условий.

Таким образом, отношение права к этике не есть у Канта отношение их полной разделенности и обособленности. Правда, право не может включать в свои требования внутренние мотивы: на основании права, например, кредитор не может требовать от своего должника внутреннего сознания обязанности вернуть долг. В этом случае можно говорить только о внешнем исполнении долговой обязанности, основа которого — лишь возможность принуждения.

Однако, не требуя непременно внутренних мотивов поступка, право, по Канту, и не исключает эти требования. Более того, правовое законодательство — часть законодательства этического. В этических законах заключается предписание не только этических обязанностей в собственном смысле этого понятия, но также и предписание обязанностей юридических. В этом смысле юридический закон рассматривается как частное следствие категорического императива.

Из принадлежности юридических законов к области законов этических Кант выводит априорность правовых норм: в основе их лежит не то, что бывает — по закону всего случаемого, а то, что необходимо должно быть — согласно с постулатом практического разума. Для определения права, утверждает Кант, необходимо отвлечься от всяких эмпирических данных; последние не дают принципа и представляют лишь факты: из них возможно узнать не то, что справедливо само по себе, а лишь то, что считалось правомерным в том или ином месте в то или иное время. Само по себе справедливое может быть выведено только из чистого разума.

Совершенно очевидно, что априорность правового законодательства и подчинение его чистому практическому разуму должны были сообщить кантовскому учению о праве характер учения чрезвычайно формального. Моральность основывается на одном лишь уважении к закону практического разума и не может сама по себе определить какие бы то ни было внешние отношения. Из чистого практического разума не могут быть выведены никакие содержательные юридические полномочия.

Итак, со стороны своего философского обоснования учение Канта о праве, вполне формальное по характеру, оказалось подчиненным учению философа о практическом разуме: право — подчиненным этике, юридические нормы в конечном счете — категорическому императиву.

Однако в самом формализме кантовской теории права раскрывается важная особенность содержания философии Канта. Его учение о праве оказалось — не в меньшей степени, чем его этика, — немецкой теорией французской буржуазной революции. К этому учению во всей мере применимо то, что было сказано Марксом о преобразовании воззрений и интересов французского буржуазного либерализма в постулаты этической кантовской философии. Французский либерализм был основан на действительных классовых интересах французской буржуазии. Не то мы видим у Канта. По

словам Маркса и Энгельса, Кант оказался «приукрашивающим выразителем интересов»⁵³ немецких бюргеров. Ни сам Кант, ни эти бюргеры не замечали, что «в основе... теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и воля, обусловленная и определенная материальными производственными отношениями»⁵⁴. Именно в силу своей иллюзии «Кант отделил это теоретическое выражение от выраженных в нем интересов, превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения «*свободной воли*», воли в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из нее таким образом чисто идеологические определения понятий и моральные постулаты»⁵⁵.

Все это произошло не одновременно, а в ходе и под влиянием социального и политического развития французского и немецкого общества XVIII в. «Материально мотивированные» определения воли французской буржуазии стали складываться в политико-юридические теории начиная с середины этого столетия. В правовых учениях Ж.-Ж. Руссо идеи французского буржуазного либерализма выступили в форме, которая оказала мощное влияние на дальнейшее развитие этого либерализма.

Однако, как писали Маркс и Энгельс, французский «энергичный буржуазный либерализм» не мог стать непосредственным и прямым убеждением теоретиков немецкого бюргерства. «Немецкие мелкие буржуа отшатнулись... в ужасе от практики» этого либерализма, «лишь только он проявился как в господстве террора, так и в бесстыдной буржуазной наживе»⁵⁶.

Все это сказалось на развитии правовых учений Канта. Особенно показательно в этом отношении его учение о *государстве*. Теоретический его источник — идеи Руссо; преломленные чрезвычайно своеобразно, они сложились в воззрение, полное недомолвок и противоречий.

⁵³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 184.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

Центральное понятие кантовской теории государства—понятие *гражданской свободы*. Рядом с ее принципом Кант ставит принципы гражданского *равенства* и *гражданской самостоятельности*. Под равенством он понимает право признавать высшим над собой только того, кого можно в свою очередь обязать к тому самому, к чему и он нас обязывает. Под самостоятельностью Кант понимает независимость от воли другого лица, или право быть никем не представляемым в своих юридических действиях.

С признанием принципов свободы и равенства у Канта связывается отрицание всяких наследственных привилегий. Здесь в утверждениях Канта ясно слышен голос мыслителя, поднявшийся против установлений феодального общества, в защиту общества буржуазного, где право лица должно в идее основываться на личной заслуге, а не на сословных преимуществах. По убеждению Канта, заслуги предков не могут переходить на потомков; ни таланты, ни воля не наследственны, и наследственное дворянство не более как мечта, лишенная действительности. Предполагать, будто соединенная воля всего народа может облечь одно из сословий таким преимуществом,—значит предполагать явную бессмыслицу. Со временем тройственное деление общества — на государя, дворянство и народ — должно будет уступить место двойственному, при котором останутся только народ и государь.

Но и этого мало. Идеальной формой государства Кант считает *представительную республику*. Народное благо, согласно Канту, состоит не в счастье, а в соответствии государственного строя с нормами права. Стремиться к этому нас обязывает разум посредством категорического императива. Критерием справедливости законов может быть лишь идея «первоначального договора», посредством которого люди выходят из «естественного» состояния свободы, не основанной на законе, принимают решение жить под общими для всех законами и учреждают гражданский строй свободы, основанной на законе. Из всех государственных

форм идеи такого «первоначального договора» соответствует только форма республики. При этом Кант отдает себе полный отчет в том, что существующее государство далеко от указанной им идеальной формы. Однако он полагает, что верховная власть в государстве обязана все же согласовать способ правления с этой идеей, и если этого нельзя сделать сразу, то постепенно и непрерывно необходимо так изменять это правление, чтобы оно совпадало в своем действии с единственно правовым строем, а именно с чистой республикой.

Нормами правового порядка для Канта были: представительство народа в законодательстве, подчинение власти закону и независимость судей. В соответствии с этим взглядом он подвергает критике политический строй Англии, где эти нормы, по его мнению, не осуществляются. Через посредство парламентских министров законодательная власть в этой стране пользуется властью исполнительной в интересах частных лиц — тех членов, которым в парламенте принадлежит большинство и из лидеров которых составляется кабинет министров. «Иллюзия,— говорит Кант,— будто народ может через своих уполномоченных представлять ограничивающую власть... неспособна замаскировать деспотию настолько, чтобы она не проглядывала в средствах, которыми пользуется министр. Народ, который представлен своими уполномоченными (в парламенте), имеет в лице этих поручителей своей свободы и своих прав людей, живо заинтересованных в содержании себя и своих семей, которое они получают в армии, во флоте, в гражданских ведомствах и которое зависит от министра; они всегда, скорее, готовы сами захватить правительство (вместо сопротивления притязаниям властей...) Таким образом, это так называемое умеренное государственное устройство... есть бессмыслица и принадлежит оно не праву, а есть лишь принцип благоразумия, для того, чтобы по возможности не мешать обладающим властью нарушителям прав народа в их произвольном влиянии на правительство и прикры-

вать это видимостью оппозиции, дозволенной народу»⁵⁷.

Но если Кант был свободен от иллюзий буржуазных теоретиков, идеализировавших достоинства и преимущества английской конституционной монархии, то он сам впадал в идеализирующие иллюзии в своих суждениях о буржуазной демократии, складывавшейся в Соединенных Штатах Америки, а также в своих суждениях о прусской деспотической монархии Фридриха II. В самодержавии Кант видел наипростейшую и самую удобную для осуществления на практике форму государственного устройства, но вместе с тем и форму наиболее опасную, всего легче выраждающуюся в деспотизм, враждебный интересам общества. Опасности этой, по мнению Канта, счастливо избежала Пруссия при Фридрихе II. Этот король представлялся Канту монархом, которому будто бы надоело повелевать рабами: он хотел быть первым слугой государства и управлять им так честно, так мудро и бескорыстно, как если бы он каждое мгновение должен был дать отчет своим гражданам. Кант высоко ценил также ревность, с какой Фридрих II оберегал независимость и бескорыстие судебных учреждений. Но всего больше он одобрял взгляд Фридриха II на просвещение и на границы допустимого в государстве свободомыслия и критики: «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь»⁵⁸. Формула эта, по мнению Канта, одновременно выражает и право на свободное высказывание своего мнения, и ограничение свободы постулатом гражданского и политического повиновения. Без допущения свободы обсуждения и высказывания невозможно просвещение, без ограничения этой свободы необходимостью повиновения невозможно государство. Канту казалось, что в государстве Фридриха II он нашел форму, при которой и эта свобода, и это ограничение шли

⁵⁷ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 2, стр. 241—242.*

⁵⁸ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 6, стр. 34.*

рука об руку. И Кант называет это государство государством эпохи Просвещения, или «века Фридриха».

Все эти суждения Канта о монархии Фридриха II не только заключали в себе порядочную долю иллюзии, но в известной мере противоречили взгляду Канта на представительную республику как на высшую форму государственного устройства. Кант или не замечал этого противоречия, или полагал, что оно снимается в историческом изменении формы правления, в результате которого способ правления со временем должен стать согласным с идеей истинно правового устройства государства.

Идеальное правовое государство, по Канту, может быть только конечной целью исторического развития общества. Приближение к этой цели может быть лишь постепенным и составляет обязанность и привилегию существующей государственной власти. Но приближение это все же неотвратимо. Всякое государственное устройство, отклоняющееся от идеи правового государства, может сохранять только временное значение. Не без торжественности и с прямой ссылкой на опыт Французской революции Кант предсказывает всему человеческому роду неизбежность достижения лучшей формы государственного устройства. «Я утверждаю,— говорит он,— что и не в качестве провидца могу предсказать человеческому роду — по признакам и предзнаменованиям наших дней — достижение этой цели и вместе с тем движение к лучшему, которое с этого момента полностью перестает быть регрессивным»⁵⁹.

Согласно мысли Канта, безусловную силу может иметь только порядок, основанный на чистых требованиях юридического закона. Всякое эмпирическое государственное устройство неизбежно страдает недостатками. При этом право исправления и устранения их принадлежит не восставшему против власти народу, а лишь самой этой власти. Во имя обязательной для всех граждан

⁵⁹ *I. Kant. Gesammelte Schriften, B. VII. Berlin, 1907, S. 88.*

законности власть эта требует повиновения. Никакое сопротивление ей не может быть правомерным. Признать за подданными право на сопротивление — значит признать, что верховная власть не верховная, а это, по Канту, прямая нелепость.

Противоречия в суждениях Канта о Французской революции и о праве народа на революционное сопротивление и насилие принадлежат не одному только Канту. В этих противоречиях голосом Канта говорит класс немецкого бюргерства с его бессильными воздыханиями по лучшей политической жизни, с его неподготовленностью к борьбе и страхом перед самой борьбой.

Печать образа мыслей немецкого бюргерства лежит на всем юридическом и политическом мировоззрении Канта. Воспитанный на идеях Руссо и отчасти Монтескье, Кант не просто повторяет их учения. Причина этого не в том только, что у Канта «чувствуется его собственный философский стиль», как пишет о нем П. Новгородцев⁶⁰, а в том, что самый «стиль» этот выражает исторические особенности и своеобразие немецкого бюргерства и всей общественной ситуации, сложившейся в современной Канту Германии.

Отсюда двойственное влияние правовых идей Канта. Кантом начинается и от Канта к Фихте и Гегелю направляется линия развития общественной мысли, в которой Энгельс видел один из теоретических источников учений будущего немецкого социализма. В свете этой мысли находит свое место также и учение Канта о праве. В центре его стоит учение о суверенитете народа, идея порядка, при котором личность не может рассматриваться как орудие для достижения посторонних ей своекорыстных целей, убеждение в том, что возникновению губительных и разорительных войн может быть противопоставлено развитие международного общения и торговли. Отправным рубежом всех этих идей была для Канта повсюду

⁶⁰ П. Новгородцев. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве, стр. 127.

сказывающаяся в его общественно-правовом и моральном учении критика феодального общества и его установлений: осуждение феодальной крепостной зависимости, отрицание — в качестве наилучшей — «патриархальной» формы деспотического правления, отрицание корпоративной собственности церквей.

Мы уже видели, что в оболочке своего формального учения о праве Кант высказал ряд идей, которые не укладывались в чисто формальные отношения и явным образом намекали на реальную основу его правовых воззрений — на противопоставление буржуазного «правопорядка» феодальному произволу. Он утверждал, что подлинно правовое основание присвоения и владения может заключаться только в коллективной воле всех членов общества, господствующей в гражданском состоянии.

Юридическая идея совокупности владения господствует, как мы видели, над всей правовой концепцией. Мы видели также, что свое понятие о совокупном владении Кант расширяет до понятия о соединенной державной воле всех лиц, составляющих народ, организованный в государство.

Но от Канта же идет и другая линия развития идей. В его правовом учении отразилась также и ограниченность государственно-правового сознания современного ему немецкого бюргерства. Кант навсегда остался далек от мысли о практическом вмешательстве самих граждан в существующее положение вещей и от мысли об его изменении. Кантовский принцип развития общества — не революция, а эволюция, не ниспровержение, а реформы. Именно эта сторона взглядов Канта сделала его учение столь влиятельным и столь притягательным в развитии последующего социал-демократического оппортунизма и реформизма.

Учению о праве, государстве и об отвечающем «закону свободы» наилучшем типе государственно-правовой организации общества не соответствует, по Канту, никакое из существующих государств. Поэтому в области права, так же как и в

области морали, возникает противоречие между тем, что должно быть, но чего на деле нет, и тем, что есть, но чего не должно быть. В вопросах организации общества и государства это противоречие приобретает особо острый характер. Кант хорошо знал, что он живет не в том государстве, идею которого он разработал в «Метафизических началах учения о праве». На самом себе он испытал — при Фридрихе-Вильгельме II, — насколько призрачна и непрочна была свобода мысли в прусском королевстве, насколько далеки были взгляды и действия властей от правовых действий, согласных с законом свободы.

§ 8. Содержательные тенденции «практической» философии Канта

Две идеи «практической» философии Канта оставили глубокий положительный след в истории мысли: идея независимого от религии обоснования этики и идея подчинения этики личного счастья этике долга. Кант не первый ввел эти идеи в обиход науки. В первой из них он выступает как просветитель, подрывающий один из устоев религии. Значение этого учения еще больше, чем значение развитой в «Критике чистого разума» критики богословских доказательств бытия бога.

Правда, учение это, как уже отмечалось, проведено у Канта в форме осторожной и отнюдь не вызывающей. Кант не обнажал его революционизирующей тенденции. В трактате «Религия в пределах одного только разума» он даже пытался выявить рационалистический смысл основных догматов христианства, и в частности протестантизма. Еще большее значение имело то, что учение о нравственном законе Кант изложил как учение о «категорическом императиве». Форма императива внушала мысль, будто источником нравственного закона должно быть только божественное веление. Так понял Канта, например, Шопенгауэр. В работе, посвященной критике философии Канта, и в трактате о двух основ-

ных проблемах этики Шопенгауэр упрекает Канта за непоследовательность и противоречивость в обосновании морали. По Шопенгауэру, «автономия», или независимость, кантовской этики по отношению к религии мнимая. У Канта формально не мораль опирается на теологию, а теология опирается исключительно на мораль и даже из нее вытекает. Но это, утверждает Шопенгауэр, «произошло оттого, что сама мораль эта основана на скрытых теологических предпосылках»⁶¹. «Понимание этики в *императивной форме*, как учения об обязанностях, и представление о моральной ценности или негодности человеческих поступков как об искажении или нарушении *обязанностей*, — говорил Шопенгауэр, — бесспорно имеет свой источник, вместе с *долженствованием*, только в теологической морали и прежде всего в скрижалях»⁶². Оно по сути связано с предположением о зависимости человека от какой-то другой воли, повелевающей им и устанавливающей награду, либо кару. Кант, по утверждению Шопенгауэра, «сделал» результатом то, что должно было бы быть принципом или предпосылкой (теологию), а в качестве предпосылки принял то, что подлежало вывести как результат (заповедь). А когда он представил дело в таком извращенном виде, он сам «не узнал того, что перед ним было, именно — старую, общеизвестную теологическую мораль»⁶³.

Кант представляется Шопенгауэру похожим на человека, который на маскараде целый вечер ухаживает за дамой в маске и мечтает одержать над ней победу; но дама его в конце концов «снимает маску и оказывается его женой»⁶⁴.

Но этого мало. Кантовский безусловный долг требует для себя вопреки собственному понятию не только награды, но еще и бессмертия того, кто эту награду получает, а также существова-

⁶¹ А. Шопенгауэр. Полное собрание сочинений, т. IV. М., 1910, стр. 133.

⁶² Там же, стр. 132.

⁶³ Там же, стр. 133.

⁶⁴ Там же, стр. 170.

ния того, кто ее дает (бога). Воздаяние выступает у Канта под благовидным покровом — под названием высшего блага, представляющего собой сочетание добродетели и счастья. Но это в сущности, разъясняет Шопенгауэр, не что иное, как та самая направленная на счастье и, стало быть, опирающаяся на выгоду «эвдемонистическая» мораль, которую Кант торжественно выбросил за парадную дверь своей системы как «гетерономную» и которая теперь тайком вновь прокрадывается с заднего крыльца под именем высшего блага. «Так мстит за себя,— заключает Шопенгауэр,— скрывающая в себе противоречие предпосылка *безусловного, абсолютного долженствования*»⁶⁵.

Уже до Канта понимание морали как учения об императивах и как учения об обязанностях было в большом ходу не только в богословии, но и в философии. Но тогда и самая мораль обосновывали на воле бога, «доказанного» уже «в другом месте»,— и это было последовательно. А если подобно Канту мы стремимся к независимому от такой воли обоснованию и хотим установить этику без религиозных предпосылок, то «мы уже не вправе без иного источника брать за основу эту императивную форму, это «ты должен» и «такова твоя обязанность»»⁶⁶.

Шопенгауэр неотразимо и точно обнажил основное противоречие в замысле автономной этики Канта. Ему как атеисту претила компромиссная, осторожная по отношению к религии форма кантовского обоснования этики. Однако Шопенгауэр явно недооценил принципиальное значение попытки Канта, пусть непоследовательной, сделать этику независимой от религии.

Напротив, Гегель, в других вопросах весьма сурово критикующий метафизику Канта, признал ценность принципа «автономии». Гегель разъяснял, что, по Канту, для воли человека нет «другой цели, кроме той, которую она черпает из са-

⁶⁵ А. Шопенгауэр. Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 131—132.

⁶⁶ Там же, стр. 133.

мой себя, кроме цели ее свободы». И Гегель одобрил гуманистическую мысль кантовской этической «автономии»: «Выставление того принципа, что свобода есть последний стержень, вокруг которого вращается человек, высочайшая вершина, которой ни на что не приходится глядеть снизу вверх, так что человек не признает никакого авторитета, и ничто, в чем не уважается его свобода, его не обязывает,— выставление этого принципа представляет собою большой шаг вперед». К кантовской философии, поясняет Гегель, привлекала та ее мысль, что «человек обретает в самом себе безусловно прочный, устойчивый центр»⁶⁷.

Взгляд Гегеля гораздо больше, чем взгляд Шопенгауэра, соответствует действительной тенденции практической философии Канта. Сам Кант недвусмысленно отклонил попытку видеть в его философии попросту «служанку богословия». Он говорил (в «Споре факультетов»), что даже если принять формулу схоластики, то у него, Канта, философия несет не шлейф за теологией, а факел впереди нее и таким образом указывает ей путь. В трактате о религии он прямо называл свою собственную религию «религией разума». Он пояснял, что религия, в которой «я прежде должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь, есть *естественная религия*», а «того, который только естественную религию признает морально необходимой, т. е. долгом, можно называть также и рационалистом (в делах веры)»⁶⁸.

Не удивительно поэтому, что работы Канта, посвященные этике и религии, стали стимулом для развития рационализма даже в самом богословии, в том числе в протестантизме. В философии взгляды Канта по этим вопросам продолжали развивать Рейнгольд, первый популяризатор Канта, и Фихте — в «Опыте критики всякого открове-

⁶⁷ Гегель. Сочинения, т. XI. М.— Л., 1935, стр. 444.

⁶⁸ Иммануил Кант. Религия в пределах только разума. СПб., 1908, стр. 162.

ния». В богословии их развивали Тифтрук, Рёр, Вегшейдер, Паулюс.

Второй, после идеи «автономии» морали, идеей кантовской этики, выразившей передовые мысли времени, стала идея морального долга. Правда, Кант и здесь ослабил возможное плодотворное значение своей идеи. Долг он понял как формальный постулат нравственности, как обращенное к человеку не наполненное содержанием требование моральности. «Все остается,— говорит об этом Гегель,— при *долженствовании* и... пустословии о моральности»⁶⁹. Правда, Кант признал за волей способность определять себя всеобщим образом, т. е. мыслью. «Но этим признанием,— разъяснял Гегель,— мы еще не даем ответа на вопрос о *содержании* воли, или практического разума. Если же говорят, что человек должен сделать содержанием своей воли *добро*, то тотчас же снова возникает вопрос о содержании этого содержания, т. е. о его определенности; одним лишь принципом согласия воли с самой собою, равно как и одним лишь требованием исполнять долг ради самого долга, мы не сдвинемся с места»⁷⁰.

И все же в учении Канта о долге была сторона, переступавшая за порог пустого формализма системы. Этой стороной был взгляд на отношение между велением долга и стремлениями, которые действуют в человеке наперекор сознаваемому им долгу. Как только сформулировано или осознано веление долга, веление это должно быть выполнено. Как бы ни склоняли человека на свою сторону интересы и влечения, противоречащие долгу, они должны быть побеждены, должны подчиниться непререкаемому требованию долга. Кто подчиняет велению долга противоречащие долгу личные и только личные интересы, тот уже не подчиняется никакой цели, несовместимой с законом, возникающим из воли самой личности. Здесь кантовская идея личности, возвысившейся над чисто индивидуальными склонностями, вызывает уважение в других и ставит

⁶⁹ Гегель. Сочинения, т. XI, стр. 445.

⁷⁰ Гегель. Сочинения, т. I. М.—Л., 1930, стр. 107.

на пьедестал высокое достоинство нашего назначения.

Немецкие буржуазные публицисты и философы конца XIX и XX в. ухватились за ту сторону противоречивого мировоззрения Канта, которая уже в конце XVIII в. отражала политическую незрелость и слабость немецкой буржуазной мысли. Эти незрелость и слабость стали у эпигонов кантианства XIX—XX вв. прямой реакционностью, средством оправдания взглядов, противившихся идее революционного преобразования общественно-политической жизни.

Учение кантовской этики и философии религии об «изначально злом» в природе человека стало опорой для метафизических теорий пессимизма в антропологии, в социально-политических учениях. Постулат длящегося до бесконечности нравственного совершенствования (постулат бессмертия) был интерпретирован — в плане истории социально-политического развития — как идея о недостижимости идеала социализма; на место осуществления его выдвигается вечный процесс движения, никогда не приходящего к своей высокой цели. Недостижимой утопией, и только утопией, провозглашается идея Канта о вечном мире.

Развивая все эти доктрины, буржуазные и социал-демократические экономисты, политики, социологи, моралисты не только брали у Канта реакционные черты и стороны его мировоззрения. Заимствуя их у Канта, они их одновременно усиливали, ретушировали, интерпретировали. Кант Германа Когена и Кант Эдуарда Бернштейна, Кант Генриха Риккерта и Кант Гуго Мюнстерберга не был действительным историческим Кантом, поборником возвышенного учения о долге и автором теории «вечного мира». В неокантианских учениях о «ценности», в апологетике поглощения личности сверхличным государством не найти гуманистического воззрения Канта о непререкаемом достоинстве и ценности каждой человеческой личности. Неокантианские последователи и пропагандисты Канта были не только его эпигонами. Они были, кроме того, извратителями мысли Канта.

Они извращали его мысль не только в теории познания, отбрасывая в кантовском понятии «вещи в себе» материалистическое содержание. Они извращали ее и в этике Канта, а также в его философско-исторической и философско-правовой теориях, которые были у Канта связаны с его этикой. Действительные заблуждения, противоречия и пороки кантовской философии нет никакой необходимости отягчать и умножать идеями или оттенками идей, которые оформились в связи с учением самого Канта, но которые придали этому учению смысл, от которого Кант несомненно и со всем убеждением отказался бы.

* *

*

Глава VII

Эстетика

§ 1. Предварительные методологические замечания

В своем теоретическом содержании эстетика Канта — сложный факт и сложный фактор идейной жизни немецкого общества конца XVIII в. Каким бы отвлеченным ни было теоретическое содержание этой эстетики, она, конечно, есть явление общественной мысли Германии. Как такое явление она подлежит объяснению в науке, которая называется историей общественной мысли. Метод этой науки дан учением марксизма-ленинизма, — в частности, учением исторического материализма в его применении к истории идейного развития.

Задача марксистской истории идеологии состоит, как показал Маркс, не только в том, чтобы указать реальные, коренящиеся в исторических условиях общественной жизни основы той или иной идеологии. Марксистский метод не есть метод, идущий от идейного построения к его «земному» — реальному общественно-историческому основанию. Кто видит задачу научного объяснения идеологических явлений только в простом обнажении или исследовании их реальной жизненной основы, тот стоит не на марксистской, а на домарксистской точке зрения. На этой точке зрения стоял, например, Фейербах в своих замечательных исследованиях, посвященных религии. Фейербах рассматривал совокупность фантастиче-

ских религиозных представлений о богах, а затем стремился показать их действительную, реальную, «земную» основу. Так, в иерархии божественных сил и сущностей, о которой учила идеология христианской религии, он старался открыть — как ее основу — реальную иерархию властей, политических сил феодального общества.

Маркс показал, что для научного — материалистического объяснения истории идеологии метод этот недостаточен. Марксизм не останавливается на выявлении реального ядра идеологических построений. Задача марксистской исторической науки состоит в том, чтобы показать необходимость, с какой такая-то общественная основа, такие-то общественные отношения между людьми (отношения по производству) порождают такие-то идеологические представления, понятия, верования, идеалы и т. п. Только такой метод есть, по Марксу, метод подлинного научного объяснения идеологии.

Но Маркс и Энгельс показали, что задача подобного объяснения — далеко не простая. Чем сложнее идеологическое построение, чем отвлеченнее оно по отношению к породившей его общественно-исторической действительности, тем менее возможным и допустимым оказывается *прямое* выведение идейного явления из его материальной исторической основы.

В высокоразвитых формах идейной жизни — как, впрочем, и в других видах деятельности общественного человека, — действует замечательный закон. Состоит он, по разъяснению основателей марксизма, в следующем. Ни одно из последовательно сменяющих друг друга поколений общества, в момент, когда это поколение вступает в период сознательной деятельности и приступает к решению стоящих перед ним задач, не начинает своей работы «на пустом месте», сызнова, не опираясь ни на какой предшествующий опыт. Люди сами делают свою историю, но делают ее не в тех условиях, которые сами же они для себя установили и выбрали. Они застают не только известную историческую общественную ситуацию,

сложившуюся до их появления на исторической арене. Они застают целую систему взглядов, понятий, идей, при помощи которых и в формах которых их предшественники пытались осознать, осмыслить, понять собственную общественную — социальную и политическую — деятельность. Это — сложившиеся до них религиозные, философские, научные и художественные представления.

Новое поколение не действует вполне бессознательно и безотчетно. Оно пытается осмыслить для самого себя задачи, цели и условия своей деятельности. Но для осознания их оно вынуждено прибегать к историческим, политическим, правовым, философским, религиозным, художественным понятиям и представлениям, которые, во-первых, были созданы не самим этим поколением, а предшествующими ему поколениями. Во-вторых, оно вынуждено прибегать к понятиям и представлениям, которые были выработаны для осознания *другой* исторической ситуации и отражают иной — предшествующий — уровень исторического, в частности, идейного развития общества.

Конечно, новое — современное — поколение использует сложившиеся до него идеологические представления отнюдь не пассивно. Оно не оставляет их неприкосновенными. Оно изменяет их с тем, чтобы сделать их пригодными для осознания собственных, современных и, строго говоря, беспрецедентных задач. Кое-что в этих понятиях оно просто отбрасывает как совершенно несоответствующее и даже противоречащее этим задачам, кое-что изменяет, приближает к пониманию современных задач¹. Но — так или иначе — оно вынуждено ими пользоваться. Оно не может

¹ Маркс показал, что, например, эстетики и драматурги французского классицизма приспособили и изменили — в интересах современных им задач искусства — теорию трагедии Аристотеля. Это ее переосмысливание было для них настолько жизненно необходимым, что, когда Дасье доказал им ошибки, допущенные ими в их истолковании «Поэтики» Аристотеля, они продолжали придерживаться своего, исторически ошибочного, толкования.

сразу выработать для себя совершенно новые понятия, которые не стояли бы ни в каком отношении, ни в какой связи с идеологией предшествующих поколений. Оно вынуждено — по крайней мере частично — опираться на традицию — философскую, научную, эстетическую. Даже в самом активном, творческом, казалось бы, сосредоточенном исключительно на современных запросах приспособлении старых форм идеологии к новым задачам общественной жизни и борьбы, всегда можно с точностью указать и выделить черты и признаки этой традиции.

К этому еще присоединяется влияние разделения форм идеологического труда. Энгельс в своих поздних письмах 90-х годов вновь подчеркнул его большое значение. В силу разделения умственного труда возникает еще большая относительная самостоятельность каждой отрасли идеологического творчества. Возникают отдельные друг от друга история философии, история науки, история религии, история искусства. Внутри истории философии возникают история логики, история этики, история эстетики и т. д.

Все эти основополагающие принципы марксистского метода объяснения идеологии необходимо помнить при любых исследованиях в области истории философии. Они имеют важное значение также при изучении философии и эстетики Канта.

Дело в том, что задачи изучения этой философии и эстетики осложнены крайним своеобразием исторических условий развития Германии и немецкой общественной мысли во второй половине и особенно в конце XVIII в.

Философия Канта была теоретическим осознанием французской буржуазной революции, но осмысливанием в исторических условиях развития не Франции, а отсталой Германии того времени. Классы бывшего феодального общества не сложились еще здесь как классы общества *капиталистического*. Немецкая буржуазия еще не признавала себя в качестве класса буржуазного общества.

Это положение вещей привело к неизвестному во Франции, но крайне характерному для Германии явлению. Во Франции буржуазный класс в своей политической и идеологической деятельности, конечно, не был свободен от всяких иллюзий. Борьбу за свои непосредственные — узкие, эгоистические — классовые интересы французские революционные буржуа осознавали как борьбу, которую они вели в интересах всего угнетенного феодальным строем народа, как борьбу за всеобщую свободу и равенство. Конечно, это была иллюзия. Но в условиях революционной ситуации, а затем и революции, разразившейся во Франции, иллюзия эта имела и вполне реальную основу.

Буржуазный класс Франции действительно объединил вокруг себя в конце XVIII в. и затем повел за собой в начавшейся в 1789 г. революции все оппозиционные и все революционные слои, классы и силы французского народа. Это был момент истории, когда революционный класс, действующий как *отдельный* класс, в то же время оказывался на известный период представителем интересов *всей* угнетенной старым порядком части общества. Впоследствии представительство это прекратится. Внутри самого «третьего сословия» выступит антагонистическая противоположность интересов рабочего класса и класса капиталистов. Буржуазия уже не будет представлять интересы угнетенного народа в целом.

Революционные иллюзии уступят место реалистической прозе. Классовый эгоизм и классовая корысть выступят в своей неприкрытой, неприглядной форме.

Чтобы все это могло произойти, буржуазному классу необходимо было уже в период своего революционного общенационального «представительства» понимать и ясно сознавать свои классовые, в последнем счете — материальные интересы. Так оно и было в действительности. Французская буржуазия уже не нуждалась во многих иллюзиях, которые оставались еще духовным условием революционной деятельности предшествовавших

буржуазных революций XVI—XVII вв. Она не испытывала потребности в религиозной мотивировке и в религиозном оправдании своего революционного действия, как ее испытывали, например, немецкие революционные крестьяне и горожане в начале XVI в. или английские революционные буржуа в 40-х гг. XVII в. На ее идейных знаменах были начертаны только «светские», а не религиозные лозунги.

Совершенно другая обстановка сложилась в конце XVIII в. в Германии. Мыслители и публицисты Германии, и первый из них Кант, приветствовавшие начало французской буржуазной революции, не могли развить прямую мотивировку своих революционных симпатий, опирающуюся на прямые материальные классовые интересы. Эти интересы не были еще осознаны как интересы *класса*. Германия была страной, в которой сословия феодального общества уже отмирали, а классы капиталистического общества — как классы, *осознавшие* свои интересы,— еще не родились.

В этих условиях идейное выражение еще не оформившегося классового сознания отделилось — в отвлеченной мысли Канта — от материального классового интереса, отражением которого это сознание на деле является.

Недостаток реальной политической силы и ясного классового самосознания привел к тому, что внимание философа направилось не на вопрос о борьбе с противоречиями и язвами общественного строя, а только на чисто мысленное — «идеологическое» — их преодоление и на их устранение в отвлеченном мире философской мысли. Политическая мысль Канта «этизируется», т. е. сводится к мысли об этических противоречиях общественной жизни и об этическом, *только этическом*, способе их устранения. Реальные классовые интересы превращаются — в сознании Канта — в отвлеченные «постулаты» «практического», т. е. этического, «разума». Формальный в своем содержании, «категорический императив» (безусловное веление нравственного должно-

вания) подменяет собой категорическую волю к революционному преобразованию общества.

В результате философское сознание Канта пронизывается глубоким противоречием. Влияние демократических идей Руссо способствует осознанию тезиса о непререкаемом достоинстве каждой отдельной человеческой личности. Личность рассматривается как самоцель, а не как орудие достижения внеличных целей. В свете этой мысли обостряется сознание господствующего в общественной жизни зла, несовместимого с самоценным значением личности и на каждом шагу попирающего ее значение.

Но вместе с тем отрицается всякая возможность борьбы против этого зла и искоренения его посредством революции. Реальный мир провозглашается «лежащим во зле» и неспособным избавиться от этого зла противоборствующими злу силами. Достижение гармонии в человеческих отношениях постулируется не в реальном земном мире, а в мире философского умозрения, в «умопостигаемом», «сверхчувственном» мире, лежащем по ту сторону «явлений» — в области «вещей в себе».

В то же время чрезвычайная субъективная честность Канта делает в его глазах недопустимой всякую надежду на обоснование веры в «сверхчувственный», «умопостигаемый» мир (в котором якобы гармонически разрешаются этические и социальные противоречия жизни) в качестве доказанного тезиса *научного* мировоззрения. Единственно доступным для науки провозглашается только пространственно-временной «мир явлений», подчиненный законам причинной связи. Мир «умопостигаемый», «сверхчувственный» объявляется навсегда, принципиально недоступным познанию. В этот мир необходимо *верить*, ибо без веры в него рушится всякая возможность нравственности и нравственного миропорядка, но о нем нельзя иметь никакого научного достоверного знания, обоснованного доказательством или самоочевидного. Дуализм мира причинной обусловленности и мира свободы, мира

явлений и сверхчувственного мира «вещей в себе», мира необходимости и мира целесообразности — не просто противоречивое мысленное построение идеалистического немецкого философа. Это построение и этот дуализм — порождение беспрецедентной противоречивости общества, в котором эта философия возникла, беспрецедентной исторической ситуации и социальной раздвоенности, отражением которой она является.

Но это отражение — далеко не прямое, не непосредственное, не однозначно причинное. К Канту во всей мере применимо то, что сказано выше о необходимо опосредствованном характере мышления, при помощи которого люди — творцы своей истории — пытаются осмыслить собственную историческую деятельность. Философия Канта — не только немецкая теория французской буржуазной революции. Это — теория, опосредствованная содержанием современной Канту немецкой философии и воздействием, какое на формирование философии Канта оказала история предшествующей Канту — немецкой и западноевропейской — философской мысли.

Поэтому научно изучать философию Канта необходимо во всех звеньях ее опосредствования и во всем ее идейном своеобразии, порожденном историей ее теоретического происхождения.

Верное в отношении всей философии Канта положение это особенно верно в отношении кантовской *эстетики*.

Меньше, чем какая бы то ни было другая часть философии Канта — например, его теория познания, этика, философия религии, — эстетика Канта была формой непосредственного осознания явлений, процессов и задач современной Канту общественно-политической действительности Германии. Уже этика Канта была построением «надстроечным» — умственной проекцией в идеальный умопостигаемый мир реальных противоречий и отношений немецкой социальной жизни. Но этика Канта — пусть в отдаленной инстанции — исходила все же именно из этих — *реальных* — противоречий и отношений. Обусловленная истори-

ко-философскими предпосылками и влияниями, ее отвлеченная теоретическая форма была все же теоретической формой осознания, постановки и решения *практических* задач, порожденных общественными отношениями эпохи.

Другое дело — эстетика. К вопросам эстетики Канта привел вовсе не интерес к явлениям современного ему искусства, в котором — худо или хорошо — всегда отражаются явления и запросы современной общественной жизни. Кант всю жизнь прожил в Кенигсберге, большом приморском торговом центре Восточной Пруссии, но в городе, где пульс художественной жизни бился слабо и анемично. Здесь не было музеев, произведений архитектуры, скульптуры и живописи большого стиля. Кант, можно сказать, не знал изобразительных искусств и их истории. Музыки он также не знал, больше того, он относился к ней как к искусству низшего ранга. Он видел в ней не столько великое искусство современных ему Баха, Гайдна, Генделя, Моцарта, сколько «недостаточно вежливое», по собственному его выражению, искусство, наполняющее пространство шумом и мешающее серьезной умственной работе. Начитанный в латинских авторах, охотно цитировавший их сочинения, он больше ценил в них мыслителей, мастеров красноречия, чем художников слова, поэтов. Его знакомство с немецкой литературой едва доходило до периода Sturm und Drang'a. Глубокое впечатление, произведенное на него Руссо, было скорее впечатлением от его социальных, этических и педагогических идей, чем впечатлением от его искусства.

Поэтому интерес Канта к вопросам эстетики основывался не на *непосредственном* интересе к искусству и к его социальной функции. Интерес этот даже не основывался на интересе к *эстетической теории* как таковой.

Правда, Кант был превосходно знаком с литературой по эстетической теории. Он не только знал немецкую эстетическую литературу — от Баумгартена до Лессинга и Винкельмана. Он серьезно изучал также и английскую эстетику,

был знаком со всеми выдающимися эстетическими произведениями Гетчесона, Шефтсбери, Гома, Берка. Знаком он был и с теорией литературы и искусства французского классицизма. После работы Отто Шляппа² никакие сомнения в широте, основательности и серьезности эстетической эрудиции Канта невозможны.

Однако вся эта эрудиция в вопросах эстетической теории понадобилась Канту как условие для решения теоретических задач, принадлежащих не *области эстетики* как такой. Историческая беспрецедентность кантовского эстетического учения — в том, что в системе Канта эстетика была не столько специальной предметной областью исследования, изначально привлекавшей Канта, сколько «вторичной», если так можно выразиться, «надстройкой» — надстройкой не над охваченными в ней явлениями искусства и породившими их реальными отношениями жизни, а над самой же теоретической — философской — системой Канта. К эстетике Кант был приведен необходимостью разрешить противоречие, оказавшееся в теоретическом содержании его философского учения и расколовшее его систему на противостоявшие одна другой части.

По выразительному признанию самого Канта — признанию, сделанному именно в «Критике способности суждения», — «...между областью понятия природы как чувственно воспринимаемым (*dem Sinnlichen*) и областью понятия свободы как сверхчувственным (*dem Übersinnlichen*) лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход»³. Дело обстоит так, как если бы это были настолько различные миры, что первый не может иметь влияния на второй. И все-таки — таково убеждение Канта — второй мир должен иметь

² O. Schlapp. Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilkraft. Göttingen, 1901.

³ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5. М., 1966, стр. 173.

влияние на первый: понятие свободы должно осуществлять в чувственном мире ту цель, которую ставят его законы. Поэтому природу необходимо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала, по крайней мере, возможности цели, осуществляемой в природе по законам свободы. Следовательно, «...должно существовать основание *единства* сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы»⁴.

Исследование того, как возможно в философии мыслить такую основу единства сверхчувственного с тем, что включает в себе понятие свободы,— мыслить не в *теоретических* понятиях, а в *особой* функции суждения — и составляет задачу «Критики способности суждения». Если гносеология Канта была воздвигнутой им «надстройкой» над фактом достоверного научного знания — в математике и в естествознании,— а этика Канта была надстройкой над оторванными друг от друга теоретическим выражением интересов буржуазного класса и действительным — материальным — содержанием этих интересов, то эстетика Канта и его учение о целесообразности в природе, выраженные в «Критике способности суждения», возникли как «надстройка» над обеими этими «надстройками», как «надстройка второй степени».

В дальнейшем это противоречие будет рассмотрено специальным образом. Здесь же, в предварительных методологических замечаниях, мы указываем на факт этого противоречия лишь для того, чтобы выяснить своеобразие задачи, какую эстетика Канта ставит перед ее исследователем. Будучи, как мы сказали, «надстройкой второй степени» над всем зданием теоретической философии Канта, она требует — в качестве *непременного* условия — исследования, которое должно установить место и значение эстетической проблематики в системе философии Канта. И это — не задача, которую исследователь ставит «сам от се-

⁴ Там же, стр. 174.

бя», без решения которой можно было бы обойтись, ограничившись «анализом» «чисто эстетического» содержания учений Канта о прекрасном и об искусстве. Это — задача, которую сам Кант ввел в непосредственное содержание своего главного эстетического труда. Труд этот — «Критика способности суждения» — открывается обширным «Введением», в котором Кант стремится показать, что вопросы, составляющие содержание двух первых его «Критик» — «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», — вопросы гносеологического обоснования теории научного знания и этики могут получить свое полное разрешение и необходимую между ними связь только при условии, если будут разрешены вопросы гносеологического обоснования эстетики и телеологии органической природы, рассматриваемые в третьей «Критике».

«Введение» («Einleitung») это есть одновременно и необходимое вступление в эстетику Канта и очерк всей системы Канта, в котором указывается место, принадлежащее в этой системе эстетике, связь проблем эстетики с проблемами гносеологии и этики Канта. Это назначение «Введения», сжато и ясно сформулированное в самом «Введении», еще более рельефно выступает в первоначальной, более обширной, его редакции — в так называемом «Первом Введении в Критику способности суждения». Начинаясь главой «О философии как системе», оно — в XI главе — развивается как «Энциклопедическое введение критики способности суждения в систему критики чистого разума»⁵.

Однако выяснить возникновение проблематики кантовской эстетики из философских проблем и противоречий, не имеющих непосредственного отношения к собственно эстетическим вопросам, — задача необходимая, но лишь *предварительная*. Возникнув не из прямого обращения и не из прямого интереса к вопросам эстетики и —

⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 101—107, 148—155.*

тем более — искусства, эстетика Канта не есть *только* «надстройка над надстройкой». Будучи такой «надстройкой», она, так же как этика Канта и его гносеология, одновременно есть и своеобразная умственная проекция в «сверхчувственный», «умопостигаемый» мир противоречий и отношений реальной исторической жизни немецкого общества. Кант перенес в воображаемый «сверхчувственный» мир не только неосуществимую, по его учению, в земном, чувственном мире гармонию нравственного миропорядка. Он счел необходимым связать в «сверхчувственном» мире нравственность — с красотой, этическое — с эстетическим.

Так возникло учение Канта о красоте как символе нравственности. Оно одновременно и представляет род эстетического (и этического) идеализма и свидетельствует о том, что Кант возводил эстетические понятия к самым серьезным понятиям философии, а в эстетической мысли видел средство восполнения и удовлетворения нравственных требований, которые в реальных условиях общественной жизни современного ему общества представлялись ему неосуществимыми. По Канту, наш эстетический вкус обращает наше внимание на «умопостигаемое». Именно «умопостигаемому» соответствуют наши высшие познавательные способности. Без этого соответствия должно было бы возникнуть «полное противоречие» между природой этих способностей и притязаниями вкуса. Условия для этого соответствия существуют, согласно Канту, как возможность, и в самом субъекте и в природе. Но эта возможность относится как в самом субъекте, так и вне его, к чему-то такому, что уже не природа, но еще и не свобода. Возможность соответствия существует по отношению к тому, что связано с основой свободы, а именно — к «сверхчувственному». В «сверхчувственном» теоретическая способность неизвестным для нас, но всеобщим способом соединяется с практической способностью в единстве⁶.

⁶ Там же, стр. 376.

На этом символизме красоты, представляющей нравственное, но образующей с ним единство не в реальном чувственном, а в умопостигаемом сверхчувственном мире, Кант основывает свое объяснение важной аналогии, бытующей в языке. Согласно этой аналогии, прекрасные предметы природы или искусства мы часто называем именами, которые, по-видимому, имеют в своей основе *нравственную* оценку. Так, мы называем здания или деревья «величественными», поля — «смеющимися» или «веселыми». Даже цвета называют иногда «невинными», «скромными», «нежными». Они возбуждают ощущения, которые имеют нечто аналогичное с сознанием душевного состояния, вызванного посредством морального суждения. Во всех этих случаях эстетический вкус делает возможным переход от чувственно привлекательного к постоянному моральному интересу⁷.

Но этого мало. Эстетические понятия не только дают Канту недостающую его системе связь между ее различными частями — между теорией познания и этикой, между миром причинной необходимости и свободы, случайности и целесообразности. Эстетические понятия доставляют не только дополнительную возможность перенесения за грани чувственного мира в мир «сверхчувственный» не разрешенных историей и современной Канту ситуацией конфликтов и противоречий нравственного сознания. Эстетика в самой своей функции, объединяющей разорванные и разобщенные части теоретической и практической философии, находит также и *собственные, ей одной* принадлежащие, специфические проблемы.

Здесь перед нами открывается одна из удивительнейших особенностей эстетики Канта. Кант шел и пришел к эстетике как философ, но, оказавшись в ее области и осветив эту область лучами своей философии, он затронул ряд важных вопросов и предложил ряд решений, относящихся уже

⁷ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 377.*

не к теории познания или этике, а именно к *существованию эстетики и теории искусства*. Проблема философии как системы приводит его к открытию особой области вопросов эстетики. Задуманная как звено системы, эстетика превращается у Канта в специальную философскую науку.

Результат этот не был «случайным», неожиданной для искателя находкой. Он был в известной мере предопределен самим способом постановки проблемы. Кант — не гносеолог, непонятным образом забредший в область эстетики. Его эстетические понятия — не просто гносеологические псевдонимы.

Специфичность эстетических проблем, не решенных, но поднятых Кантом, и глубина их анализа делают Канта одним из классиков немецкой эстетики. В специальной литературе об эстетике Канта уже оставлен когда-то распространенный взгляд, будто эстетика Канта обязана своим возникновением *только* любви Канта к архитектурной полноте и расчленению системы. Эрнст Кассирер, автор монографии о Канте, составившей заключительный, XI том его издания сочинений Канта, справедливо отмечает, что если бы этот взгляд на происхождение и содержание эстетики Канта был верен, то оказанное этой эстетикой влияние — и на эстетику и на немецкую литературу, начиная от Шиллера и Гете, — пришлось бы признать непонятным и даже настоящим «чудом»⁸. В действительности чуда этого не было. Проблематика эстетических работ Канта закономерно выросла не только из философских задач и из тенденции к построению философской системы. Другой ее корень — *специфический* интерес Канта к вопросам эстетики.

Именно этим интересом объясняется основательность кантовского изучения специальной эстетической литературы. В сочинениях Мендельсона, Винкельмана, Лессинга, Берка, Гетчесона Кант не мог искать ответа на вопросы, возникавшие

⁸ См. *Ernst Cassirer. Kants Leben und Lehre*. Berlin, 1921, S. 291.

у него из интереса к архитектурной завершенности его системы, чрезвычайно далекой от философских взглядов этих его предшественников. Интерес Канта к этим авторам был интересом к самому содержанию их эстетических теорий. Кант изучал их сочинения не только как философ, но и как эстетик.

Но это отношение Канта к вопросам эстетической теории вводит Канта в русло эстетической традиции. Характерное для него понимание и решение эстетических проблем Кант выработал не только в результате единоличных усилий — пусть даже усилий гениального и чрезвычайно оригинального мыслителя. Он выработал его посредством своеобразного использования, истолкования и понимания эстетических идей, выработанных его предшественниками.

Поэтому эстетику Канта нельзя изучать, как если бы она возникла в абсолютном историческом «вакууме». За немногими исключениями, специальная научная литература об эстетике Канта часто сбивалась на такое представление. Она рассматривала эстетику Канта как едва ли не беспрецедентное явление в истории эстетической мысли. Она видела в эстетике Канта абсолютную исходную точку движения, результатом которого — в порядке своеобразной «филиации идей» — явились: эстетика Шиллера (и даже Гете), эстетика Шеллинга и романтиков, эстетика Гегеля. Всячески подчеркивалась полная оригинальность, новизна эстетики Канта: и в постановке эстетической проблемы и в попытке ее решения. Усиленно ставилось на вид существенное отличие эстетической теории Канта от теорий, разработанных его предшественниками, начиная с «Эстетики» Баумгартена (1750—1758) вплоть до «Критики способности суждения» самого Канта (1790).

Взгляд этот во многом справедлив, но сильно грешит абсолютизацией Кантовой оригинальности. Ни в коем случае не допустима переоценка беспрецедентности кантовской эстетики. Характеристика оригинального содержания эстетики Канта должна быть введена в точные историче-

ские границы традиции. Роль этой традиции гораздо более велика, чем думают многие (в особенности немецкие) историки эстетики. Будучи началом эстетики классического идеализма, эстетика Канта одновременно была и завершением немецкой эстетики, развивавшейся в течение сорока лет до Канта. Предшественниками и современниками Канта в эстетике были, кроме Баумгартена, Мейер, Зульцер, Мендельсон, Винкельман, Лессинг. Некоторые из них (Винкельман, Лессинг) были настоящими корифеями эстетической мысли. Ими были — в значительной мере — поставлены те самые проблемы эстетики, которые возникли впоследствии перед Кантом. Эти ученые и философы частью подготовили, наметили эстетические идеи Канта, частью им противоборствовали. Постоянным антагонистом Канта был слушавший его лекции в Кенигсбергском университете Гердер. Развитие классической немецкой эстетики начинается вовсе не «с Канта (seit Kant)», как читаем в названии известной книги Эдуарда Гартмана, посвященной истории эстетики в Германии⁹.

Методологическое значение этих соображений неоспоримо. Рассмотрение эстетики Канта — как бы ни было велико и явно ее историческое действие — нельзя начисто отделять от рассмотрения предшествующих ему сорока лет развития эстетической мысли в Германии. Кант и в эстетике должен быть характеризован не только как «зачинатель», но также и как «продолжатель» и кое в чем «завершитель». Не может быть и речи об эстетике Канта как о внезапном и неподготовленном явлении в истории немецкой эстетической теории. Следя за тем — положительным и отрицательным, — что дала эстетика Канта последующим поколениям, мы должны выяснить и то, чем сам Кант был обязан поколению своих предшественников, в чем он продолжал начатую ими работу, как он концентрировал, усиливал и со-

⁹ *Eduard Hartmann*, *Die deutsche Aesthetik seit Kant*. Berlin, 1886.

единял в своем учении идеи, выработанные в докантовской эстетике.

Именно так рассматривается эстетика Канта в предлагаемой книге. В ней отмечено не только то новое, что отделяет эстетику Канта от немецкой эстетики второй половины XVIII в., но и то, что их объединяет и связывает.

Последнее из наших предварительных методологических замечаний касается как раз одного из этих связующих моментов.

Кант — представитель и, в известном, ограниченном, смысле зачинатель *философской* эстетики. Под этим термином мы понимаем эстетику, в которой учение о прекрасном и учение об искусстве *сознательно* обосновываются философски, ставятся в связь и в зависимость от философского мировоззрения автора. Кант, конечно, не был первым представителем эстетики этого типа — ни в мировой эстетике, ни даже в национальном масштабе Германии. Таким был Баумгартен. Таким был, по крайней мере отчасти, крупнейший из докантовских эстетиков — Лессинг. По своему типу эстетика Канта много ближе к баумгартеновской, чем, например, к эстетике Винкельмана, гораздо менее четкой в своей философской ориентировке.

После выхода в свет «Критики способности суждения» Канта философский тип эстетики получает в Германии чрезвычайное развитие. Не только философы — Шеллинг, Гегель — создают резко выраженные философски обоснованные эстетические учения. К философскому обоснованию или, по крайней мере, философскому осознанию своих эстетических убеждений начинают стремиться и деятели искусства — поэты, драматурги. Их творческий опыт — опыт эстетически и *философски* осмысленный. К самой философии предъявляется требование — быть философией *эстетической*.

Свидетельством значения, какое эстетическая ориентировка получила для немецкой философии конца XVIII — начала XIX в., является написанная в 1796 г. — спустя шесть лет после выхо-

да «Критики способности суждения» — анонимная программная записка, найденная только в 1917 г. Она была опубликована под названием «Старейшая программа системы немецкого идеализма» («Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus») Францем Розенцвейгом в «Отчетах о заседаниях Гейдельбергской Академии наук»¹⁰. До сих пор неизвестно, кто был ее автор. Издатель программы Франц Розенцвейг считал ее автором Шеллинга. Кассирер — в книге «Idee und Gestalt» (Berlin, 1921, S. 130 ff) — полагает, что она написана скорее Гёльдерлином. К этому предположению присоединился Бём¹¹. Наконец, Вальцель приписывает ее Фридриху Шлегелю¹².

Кто бы ни был автор программы, основной тезис ее совершенно недвусмыслен. «Я убежден, — пишет автор «Программы», — что высший акт разума, акт, в силу которого разум обнимает все идеи, — есть акт эстетический. Я убежден, что истина и добро едины только в красоте и что философ должен обладать эстетической способностью, равной способности поэта. Наши профессиональные философы — люди, лишенные эстетического чувства. Философия духа — эстетическая философия. Нельзя быть ни в чем человеком с умом, нельзя даже с умом рассуждать об истории, не имея эстетического чувства».

Какую роль могла играть эстетика Канта в возникновении этого строя мыслей? Ведь эстетика Канта была *философской* эстетикой. Более того, в системе самой философии Канта эстетика оказалась объединяющим и завершающим звеном этой философии. Не могла ли уже эстетика Канта дать толчок для развития мыслей, изложенных в «Программе»?

¹⁰ «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Philosophisch-historische Klasse, 5 Abhandlung, Heidelberg, Winter, 1917, S. 21.

¹¹ См. «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1921, IV, S. 399 ff.

¹² O. Walzel. Poesie und Nicht-Poesie, S. 128.

Есть важное обстоятельство, говорящее против такого предположения. Конечно, эстетика Канта была философская, а его философия завершается эстетикой. Но имеется важное отличие, отделяющее философскую эстетику Канта от философской эстетики послекантовских немецких идеалистов.

Состоит это отличие в различном значении, какое при формировании эстетического мировоззрения имел *непосредственный* художественный опыт. У Канта, как мы отметили, это значение было ничтожным. В послекантовском идеализме оно было огромным. У корифеев немецкого послекантовского идеализма эстетическая теория рождалась не только из логики развития чисто философских проблем и категорий, но была, кроме того, и даже иногда — *прежде всего*, философским осознанием *художественного* опыта. Эстетика Шиллера была эстетикой не кантианствующего теоретика, а эстетикой великого немецкого драматурга и поэта. Еще в большей мере такой была эстетика Гете. Эстетики-романтики писали не только эстетические и историко-литературные трактаты. Они были сами поэты (как Гёльдерлин), новеллисты (как Гофман), романисты (как Фридрих Шлегель). Но и философы, выступившие после Канта, в значительной части были люди, на мышление которых наложило печать искусство. Философом-художником был и в своей эстетике и в натурфилософии блестяще одаренный Шеллинг. И даже Гегель, слабо разбиравшийся в музыке и немногим лучше в живописи, основательно знал, понимал и чувствовал античный эпос и драму, античную пластику, а также многое — роман, драму, лирику — в искусстве нового времени. Все эти мыслители не просто прилагали философские и логические категории к чуждому для них материалу явлений и произведений искусства. Скорее наоборот. Их эстетические (иногда даже философские) категории осознавались и чеканились под влиянием не одной только отвлеченной мысли, но также как осознание доступного им художественного опыта.

В силу всего сказанного не следует видеть в философской эстетике после Канта *прямое* развитие и продолжение философской эстетики кенигсбергского мыслителя.

С еще большим основанием это справедливо для Гете. Даже эстетические взгляды Вильгельма Гумбольдта не полностью укладываются в кадры эстетики кантианского типа.

§ 2. Эстетические работы Канта и развитие эстетической проблемы в его философии

Внимание к вопросам эстетики пробудилось у Канта задолго до выхода в свет его основного эстетического труда. Уже в 1764 г. Кант опубликовал статью «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» («*Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*»). С другой стороны, и после выхода в свет «Критики способности суждения» («*Kritik der Urteilskraft*») Кант издал в 1798 г. свою «Антропологию с прагматической точки зрения» («*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*»). В ней вторая книга посвящена чувству удовольствия, а в разделе «О чувственном удовольствии» кроме удовольствия через внешнее чувство рассматривается удовольствие «через воображение» (*durch die Einbildungskraft*) или «вкус» (*der Geschmack*)¹³. Здесь речь вновь идет о чувстве прекрасного и возвышенного.

Однако ни в статье 1764 г., ни в «Антропологии», возникшей на основе лекций, читавшихся Кантом по этому предмету в университете, мы не найдем еще той трактовки вопросов эстетики, которая имеется в его «Критике способности суждения» и которая связана в ней со всей системой «критической» философии Канта и представляет чрезвычайно важное теоретическое звено этой системы.

В то же время статья о чувстве прекрасного и возвышенного, написанная за двадцать шесть

¹³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 6, стр. 472—489.*

лет до возникновения «Критики способности суждения», в одном отношении однородна с «Критикой». Правда, точка зрения в ней еще чисто психологическая и антропологическая. Никакого намека на «трансцендентальную» трактовку вопросов эстетики в ней не содержится. Однако, так же как и «Критика способности суждения», статья Канта 1) обнаруживает интерес к проблеме прекрасного и возвышенного — центральной проблеме будущей «Критики» и 2) свидетельствует о превосходном знакомстве Канта с современной ему эстетической литературой.

Около времени написания статьи о прекрасном и возвышенном Кант касался некоторых вопросов эстетики в своих университетских лекциях. В них взгляд на эстетику все еще тот же, что у Баумгартена: эстетика рассматривается как простое дополнение к логике. Так, в объявлении Канта о плане его лекций в зимнем семестре 1765/66 г. в конце сообщения о логике Кант отмечал, что «очень большое сходство материала дает в то же время повод в связи с *критикой разума* обратить некоторое внимание также и на *критику вкуса*, т. е. *эстетику*, поскольку правила первой всегда служат для пояснения правил второй и их разграничение представляет собой средство к лучшему пониманию их обеих»¹⁴.

Взгляд Канта на эстетические категории и на искусство стал изменяться лишь с того времени, когда Кант подвел эстетическую способность суждения под одну точку зрения со, способностью *суждения о целесообразности* (со способностью «телеологического» суждения).

Вопрос о целесообразности ставился в философии и в науке XVIII в. прежде всего как вопрос о целесообразности в природе. В такой постановке это был один из центральных вопросов века. К постановке этого вопроса вело все развитие естествознания начиная с XVII столетия.

¹⁴ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 2. М., 1964, стр. 286.*

Развитие это совершалось под знаком неуклонно нараставшего торжества механистического причинного объяснения. Механическая причинность в физике (Галилей), в физике и в астрономии (Ньютон) стала в глазах передовых ученых и философов эпохи ключом к научному объяснению всех процессов и всех явлений природы. Объяснить факт природы — значило вывести этот факт по закону механической причинности из общих законов физики и механики.

По мере того как анатомия и физиология человека и высших животных открывали наличие причинно действующих механизмов также и в существах органического мира (механизм безусловного рефлекса Декарта, механизм кровообращения Гарвея), возникла понятная тенденция распространить принцип механистической причинности на всю природу: не только неорганическую, но и органическую.

Однако стремление это, мощно овладевшее умами математиков, физиков и астрономов, встретило препятствия, которые в органической природе казались неодолимыми.

Оказалось, что механистически-причинному объяснению не поддается проблема возникновения *жизни*. Наука XVIII в. не располагала средствами объяснить, каким образом по законам одной механической причинности из тел неорганической природы, лишенных какой бы то ни было целесообразности, могли возникнуть хотя бы низшие и простейшие организмы. Ибо, в отличие от неорганических тел, организмы обнаруживали несомненное, резко бросающееся в глаза, целесообразное строение своих органов, целесообразную связь между ними и целесообразность в отношениях самих организмов к внешнему миру. Чем более поразительными становились успехи механистического причинного объяснения в области неорганической природы, тем более невозможным казалось применение того же метода объяснения не только к проблеме возникновения жизни, но и к объяснению строения и деятельности существующих на Земле организмов.

Сам Кант нашел яркое выражение для этого состояния современной ему науки. В своем раннем космогоническом трактате («Всеобщая естественная история и теория неба», 1755) он не только сказал: «*дайте мне материю, и я построю из нее мир*», но сказал также, что простейшая травинка или гусеница не может быть выведена наукой из тех самых механических причин, которые способны объяснить происхождение и развитие Солнца и планет¹⁵.

Пока космология и натурфилософия подчинялись *религии*, проблема целесообразности в природе разрешалась в плане *религиозного* мировоззрения. Богословие утверждало, что виновник или причина целесообразности, наблюдаемой в мироздании в целом и, в частности, в органической природе,— сам бог. Именно он сообщил организмам целесообразное строение и сладил все части мироздания в единый совершенный космос.

Но с тех пор как философия стала пытаться объяснить мир из него самого, как «самопричину» (*causa sui* Спинозы),— ссылаться на бога как на *непосредственного* виновника существующей в природе целесообразности стало уже невозможно и непозволительно.

Так возникло в научном мировоззрении XVIII в. одно из основных для него противоречий. Наука требовала признания факта целесообразности в природе. В то же время сама же наука свидетельствовала, что научное (не религиозное) объяснение этого факта невозможно.

Противоречие это стояло в центре внимания Канта не только в его ранней космогонии. Оно стало предметом исследований Канта в первой из его «Критик» — в «Критике чистого разума» (1781). В этом основном своем сочинении «критического» периода Кант развил учение о категориях и об основоположениях чистого рассудка, принципиально исключив из круга категорий категорию *цели*. Это вполне понятно. Раздел «Тран-

¹⁵ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 1. М., 1963, стр. 126-127.

цендентальной эстетики» в «Критике» отвечает на вопрос, «как возможна математика» в качестве науки, дающей достоверное — всеобщее и необходимое — знание. Первая часть раздела «Трансцендентальной логики» — «Трансцендентальная аналитика» — отвечает на аналогичный вопрос: «как возможно естествознание?». Так как естествознание — в смысле Канта — может объяснять явления природы только посредством механической причинности, то ясно, что категория цели должна была оказаться исключенной из числа категорий «чистого» рассудка.

Однако в приложении к разделу «Критики чистого разума», который называется «Трансцендентальной диалектикой», Кант разъясняет, что «телеологическое» рассмотрение природы (т. е. рассмотрение ее под углом зрения целесообразности) все же возможно. Такое рассмотрение не может быть «конститутивным» принципом, т. е. не может обосновывать никакой *теоретической науки* о природе. Но, не будучи «конститутивным» принципом объяснения природы, телеологическое рассмотрение все же имеет «регулятивное» значение. Удовлетворяя потребности нашего разума в «идеях», представляющих не воспринимаемое никакими чувствами высшее и безусловное единство всего познаваемого, «телеологическое» воззрение рассматривает вещи мира так, как *если* бы они получали свое существование от некоего высшего ума, осуществляющего в природе некий целесообразный план.

Спустя четыре года после выхода «Критики чистого разума» для Канта возник новый повод высказаться о целесообразности в органической природе. Повод этот дала ему его работа «Определение понятия о человеческой расе» («Bestimmung des Begriffes einer Menschenrasse»). В статье этой, появившейся в ноябрьской книжке «Берлинского ежемесячника» («Berliner Monatschrift», 1785), вопрос о целесообразности ставился в связь с философскими взглядами Канта на исторический процесс. В сравнении с «Критикой чистого разума» статья Канта, вызвавшая воз-

ражения со стороны Георга Форстера¹⁶, не заключала по сути ничего принципиально нового. Из этой работы еще не видно, чтобы у Канта было намерение связать проблему органической целесообразности с вопросами эстетики.

Что касается самой эстетики, то в эпоху написания «Критики чистого разума» Кант еще полагал, что критическое обсуждение прекрасного, составляющее ее содержание, не может быть подведено под принципы разума. Во «Введении» к «Трансцендентальной эстетике»¹⁷, возражая Баумгартену, Кант писал: «Только одни немцы пользуются теперь словом *эстетика* для обозначения того, что другие называют критикой вкуса. Под этим названием кроется ошибочная надежда, которую питал превосходный аналитик Баумгартен,— подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить правила ее до степени науки. Однако эти старания тщетны. Дело в том, что эти правила, или критерии, имеют своим главным источником только эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных априорных законов, с которыми должны были бы согласоваться наши суждения, касающиеся вкуса»¹⁸.

Впервые признаки перемены в убеждениях Канта по этому вопросу появляются во втором издании «Критики чистого разума», подготовлявшемся в 1786 г. В тексте этого издания в процитированном только что рассуждении Канта некоторые выражения смягчены. Вместо «никогда не могут служить законами *a priori*» (1-е издание) о правилах и критериях эстетики сказано, что они «никогда не могут служить *определенными* законами *a priori*». Вместо «по своим источникам», во вто-

¹⁶ G. Forster. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (в журн.: «Deutscher Mercur», 1788, Januar).

¹⁷ Напомним, что в «Критике чистого разума» Кант называет «эстетикой» не философию прекрасного и искусства, а учение об априорных формах чувственного познания (Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964, стр. 128).

¹⁸ Там же.

ром изданий сказано «по своим *важнейшим* источникам» (ihren vornehmsten Quellen)¹⁹. Здесь же Кант указывает, что помимо возможности сохранить терминологию Баумгартена существует еще и возможность разделить «вместе со спекулятивной философией» ее способ обозначения и понимать термин «эстетика» «частью в трансцендентальном смысле, частью же — в психологическом значении».

Параллельно с завершением работ, посвященных обоснованию этики, интенсивность занятий Канта проблемами эстетики возрастает. В лейпцигском каталоге на 1787 г. среди возвешенных работ значится «Обоснование критики вкуса» Канта («Grundlegung der Kritik des Geschmacks»); а в письме к Шютцу от 25 июня 1787 г. Кант сообщает, что тотчас после отсылки издатель рукописи «Критики практического разума» он приступит к работе над «Основами критики вкуса». Основываясь на этих данных, Бенно Эрдман, редактор первого научно выполненного (в текстологическом отношении) издания «Критики способности суждения», высказал даже предположение, будто в это время Кант лелеял мысль предпослать обдумывавшейся им «Критике вкуса» популярное основоположение — подобно тому, как он предпослал «Критике практического разума» более популярные «Основы метафизики нравственности»²⁰.

Как бы то ни было, но уже 28 декабря 1787 г. в письме к К. Л. Рейнгольду, первому популяризатору кантовской философии, Кант сообщает не только о том, что он работает над «критикой вкуса», но что работа эта основывается у него на рассмотрении всей системы способностей души. «В настоящее время, — пишет Кант, — я занимаюсь критикой вкуса, и по этому поводу будет открыт другой род принципов а priori, чем каковы предыдущие. Ибо способностей души

¹⁹ I. Kant. Gesammelte Schriften, Bd. III. Berlin, 1904, S. 50, *Anmerkung*.

²⁰ Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft. Hrsg. von Benno Erdmann, zweite Stereotypausgabe. Hamburg und Leipzig, 1884. Einleitung des Herausgebers, S. XIX.

три: способность познаний, чувство удовольствий и неудовольствия и способность желания. Для первой я нашел принципы а priori в Критике чистого (теоретического) разума, для третьей — в Критике практического разума. Я ищу их также для второй, хотя я обычно считал невозможным найти таковые... теперь я признаю три части философии, каждая из которых имеет свои принципы а priori, которые могут быть перечислены, а объем возможного таким образом знания может быть достоверно определен — теоретическая философия, телеология и практическая философия. Из них средняя, конечно, окажется беднейшей по основам определения (an Bestimmungsgründen) а priori»²¹.

Письмо Канта чрезвычайно важно. Из него видно, что к проблеме эстетики Кант действительно шел, отправляясь не от искусства и даже не от вопросов эстетики, а от стремления довести до ясности и полноты всю систему способностей человеческой души, определить их отношения и связь. При этом в центре внимания Канта стояла не эстетическая способность суждения, но способность суждения о целесообразности (телеологическая способность суждения). По уже указанным выше основаниям Кант исключил телеологию из области теоретического рассудка с его категориями и основоположениями. Но куда ее в таком случае следовало поместить?— Вот тут и выступает на первый план «способность удовольствия и неудовольствия» — третий (средний) член, открытый Кантом в системе «способностей души». Система эта будет, по Канту, полной системой уже не психологии, а «критической» философии, если для способности удовольствия и неудовольствия удастся найти ее априорные принципы. Эту — третью — часть философии Кант и называет «Телеологией» («Teleologie»). Он помещает ее между «теоретической» и «практической» философией — между теорией познания и этикой.

Каким образом и какими путями мысль о тож-

²¹ Briefwechsel von Imm. Kant in drei Bänden. Hrsg. von H. B. Fischer, Erster Band. München, 1912, S. 369.

дестве «критики вкуса» и «телеологии» проникла в сознание Канта, сказать трудно — за отсутствием достаточных данных. Кант сам удивлялся результату, к которому привели его исследования. Но как только он овладел этой мыслью, разработка эстетики и включение ее в систему критической философии пошли стремительным темпом. В 1790 г. «Критика способности суждения» была написана и вышла в свет. Она состоит из «Предисловия», «Введения» и из двух частей. Первая часть — «Критика эстетической способности суждения», вторая — «Критика телеологической способности суждения». «Введение» в «Критику способности суждения» было написано Кантом в двух редакциях. Первая возникла в 1789—1790 гг. Но Кант пришел к выводу, что написанное им «Введение» непропорционально велико по отношению к объему самой «Критики». Вместо него Кант дал другое — сокращенное — «Введение», которое и было напечатано в первом издании «Критики способности суждения» под названием «Einleitung». Текст ранней, более обстоятельной редакции «Введения» Кант переслал магистру Иоганну Сигизмунду Беку, разрешив ему распорядиться рукописью по собственному усмотрению. В 1793 г. Бек опубликовал — с разрешения Канта — первый, а в 1794 г. второй том составленного им извлечения из «Критик» Канта. В этом извлечении он поместил первую редакцию кантовского «Введения» к «Критике способности суждения», но дал не полностью текст Канта, а собственное из него извлечение. Сокращению подверглись приблизительно две пятых кантовского первого «Введения». При этом самые сокращения были сделаны Бекем произвольно. До выхода в свет кассировского издания сочинений Канта ни в одном из капитальных изданий Собрания сочинений философа — ни у Розенкранца, ни у Гартенштейна, ни у Кирхмана — первое «Введение» в «Критику способности суждения» не было воспроизведено в полном виде. Издатели перепечатывали его с сокращениями Бека и по изданию Бека. Даже Бенно Эрдман в своем составившем важную веху в

«кантовской филологии» издании «Критики» вновь воспроизвел лишь сокращенный Бекком текст. Только в 1914 г. Эрнст Кассирер впервые опубликовал первое «Введение» полностью. Публикация эта вполне оправдана. По верному замечанию Кассирера, первое «Введение» «есть завершенное» в себе замкнутое сочинение. Оно представляет интерес уже ввиду некоторых своеобразных мыслей, некоторых терминологических особенностей и дополняет с известных сторон, а также освещает ход идей «Критики способности суждения»²².

«Критика способности суждения» — «Критика», завершающая построение философии Канта. «Критика чистого разума» исследовала законодательство *рассудка* (*Gesetzgebung des Verstandes*). На этом законодательстве покоятся, по мысли Канта, понятия *природы* (*die Naturbegriffe*), заключающие в себе основу для всякого теоретического познания *a priori*. «Критика практического разума» исследовала законодательство *разума* (*Gesetzgebung der Vernunft*). На этом законодательстве покоится понятие свободы (*der Freiheitsbegriff*), заключающее в себе априорную основу для всех практических (этических) предписаний. «Критика способности суждения» исследует способность суждения (*die Urteilkraft*), которая представляет промежуточный член между рассудком и разумом. По аналогии с рассудком и разумом следует предполагать, думал Кант, что и для нее должен существовать собственный «чисто субъективный принцип».

Но «Критика» должна рассмотреть способность суждения не только в ее отношении к рассудку и разуму, не только в отношении к *познавательным* способностям. Она должна рассмотреть способность суждения также и в ее отношении к основным силам или способностям души. Силы эти: 1) способность познания, 2) чувство удовольствия и неудовольствия и 3) способность желания. В области познания законодательство осуще-

²² Immanuel Kants Werke, B. V. Berlin, 1914, S. 587.

ствяет только рассудок. В области желаний (воли), рассматриваемой в качестве высшей способности, законодательство осуществляет разум, так как он дает априорное понятие о свободе. Кант считает естественным предположить — по аналогии,— что и для способности суждения существует свой априорный принцип. А так как со способностью желания необходимо соединяется чувство удовольствия или неудовольствия, то отсюда Кант выводит, что способность суждения и с этой точки зрения должна рассматриваться как переход от чистой познавательной способности к понятию о свободе²³.

Установив, таким образом, необходимость третьей «Критики» с ее задачей — выяснить априорный принцип, на который опирается способность суждения, Кант приступает к рассмотрению видов способности суждения. Их два: 1) «определяющая» и 2) «рефлектирующая» способность суждения. Хотя способность суждения всегда и во всех случаях есть способность мыслить особенное как заключающееся в общем, существуют, по Канту, два способа мышления связи особенного с общим. Первый имеет место, когда общее (правило, принцип, закон) уже дано, и способность суждения должна лишь подводить особенное под заранее данное общее. В этом случае способность суждения называется «определяющей». Общие законы «определяющей» способности суждения дает рассудок. Законы эти предначертаны ей а priori.

Определив первый вид способности суждения, Кант в дальнейшем содержании «Критики» ею вовсе не занимается. Он пользуется понятием «определяющей» способности суждения только для того, чтобы оттенить различие, существующее между нею и вторым видом способности суждения.

Этот — второй — вид имеет место, когда нам дано особенное и когда общее для этого особенного только еще предстоит найти. Это — «рефлекти-

²³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 177.*

рующая» способность суждения. Так как она должна для особенного указать или найти его общее, то она нуждается в принципе. Однако принцип этот она не может почерпнуть ни из опыта, ни из рассудка. Она не может найти его в опыте, так как именно этот принцип и должен обосновать единство всех эмпирических законов, подводя их тоже под эмпирические, но высшие принципы.

Но рефлектирующая способность суждения не может почерпнуть свой принцип и из рассудка — иначе она была бы уже не «рефлектирующей», а «определяющей» способностью суждения. Она может дать себе свой принцип только сама. Неспособная ниоткуда заимствовать свой закон, она, в отличие от рассудка, не может и предписывать закон природе, так как «рефлексия о законах природы сообразуется с природой, а не природа [сообразуется] с теми условиями, согласно которым мы стремимся получить о ней понятие»²⁴.

Искомый принцип «рефлектирующей» способности суждения состоит в том, что частные эмпирические законы, — если исключить из них все, что в них определяется общими законами и выводится из этих законов, — должны рассматриваться как некое единство. Это — единство, которое мы рассматриваем так, как *если бы* его дал рассудок. Однако это — не наш, человеческий, рассудок, и дал он эти законы для того, чтобы сделать возможной систему опыта согласно частным законам природы.

Благодаря «рефлектирующей» способности суждения — и только благодаря ей — мы можем мыслить целесообразность. Пока мы в пределах категорий рассудка, в границах «определяющей» способности суждения, для понятий целесообразности природы нет и не должно быть места. Рассудок рассматривает природу и ее предметы не под углом зрения цели, но под углом зрения причинной определяемости всех вещей и событий.

²⁴ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 178—179.*

Дело совершенно меняется, как только мы вступаем в область «рефлектирующей способности» суждения. В ней мы мыслим такое понятие о предмете, которое включает в самом себе и основу действительности этого предмета. Такое понятие, разъясняет Кант, есть понятие *цели*, а соответствие вещи свойству вещей, возможно только согласно с целями, есть, по Канту, целесообразность в форме вещи (*die Zweckmässigkeit der Form*).

Примененный к форме вещей природы, подчиненных ее эмпирическим законам, принцип способности суждения становится понятием о целесообразности природы. Именно посредством этого понятия природа мыслится нами так, как *если бы* основой единства в многообразии ее эмпирических законов был рассудок.

Понятие о целесообразности природы не есть понятие *теоретически* мыслящего рассудка: оно не определяет предметов природы в качестве таких, которые имели бы сами по себе отношение к каким-то целям природы. Оно, правда, мыслится по аналогии с практической целесообразностью человеческой деятельности, но совершенно отличается от нее. Понятием этим пользуются только для того, чтобы мыслить предметы природы в отношении к тому соединению ее явлений, которое дано согласно эмпирическим законам.

В природе, если рассматривать ее эмпирические законы, возможно бесконечное разнообразие таких законов. Как эмпирические, законы эти не могут быть познаваемы а priori и потому для нашего усмотрения совершенно случайны. Правда, общие законы природы, предписываемые формами рассудка, дают соединение знания в единство опыта. Однако они дают его для вещей природы вообще, но не дают его специфически — как единство именно для таких-то и таких-то сущностей природы. Тем не менее такое единство необходимо предполагать. Если не признавать его, то не может получиться объединения эмпирических знаний в целое опыта. Поэтому способность суждения должна признать — как условие своего апри-

орного применения,— что то, что для нашего человеческого усмотрения представляется в частных законах природы совершенно случайным, имеет теоретически непостижимое для нас, но все же мыслимое закономерное единство. Это единство мы мыслим одновременно и как совершенно необходимое — для нашего стремления к познанию — и как совершенно случайное — само по себе. Но это и значит, что рассматриваемое единство мыслится нами как целесообразность природы.

Так как здесь речь идет только о возможных, но еще не открытых, не данных эмпирических законах, то способность суждения, посредством которой мыслится целесообразность природы, будет не «определяющей», а «рефлектирующей». Мыслимое в ней понятие о целесообразности не есть ни понятие *природы* (в теоретическом смысле), ни понятие *свободы*. Оно ничего не приписывает самому предмету природы. Оно только указывает, какой должна быть наша рефлексия о предметах природы — в необходимом для нас интересе к сплошному единству. Другими словами, понятие о целесообразности природы дает лишь субъективный принцип способности суждения (или субъективную максиму).

Для *рассудка* соответствие природы с нашей познавательной способностью — случайно. Можно было бы думать, что в рассудке существует ровно столько же различных видов причинных связей, сколько в самой природе различных видов ее действий. Будь это так — наш рассудок не мог бы усмотреть в природе какой-либо понятный порядок, не мог бы разделить продукты природы на виды и роды.

Действительность познания, согласно Канту, совершенно не такова. В основе нашей рефлексии об эмпирических законах природы лежит некий априорный принцип. Он ничего не может определить а priori по отношению к объекту. Но он гласит, что порядок природы, познаваемый согласно эмпирическим законам, возможен. Принцип этот — априорный (трансцендентальный) не для объекта, а для нашего мышления об объектах

природы. Он предполагает а priori, что в природе существует постижимое для нас подчинение (субординация) ее родов и видов, что каждый из этих родов и видов — опять-таки в силу общего принципа — может приближаться к другому и что благодаря этому приближению возможны переходы от одного из них к другому и, наконец, к высшему роду.

Этот априорный принцип способности суждения Кант называет законом спецификации природы по отношению к эмпирическим законам²⁵.

Из всего до сих пор сказанного видно, какое значение для философии Канта — как системы — получил вопрос о целесообразности природы и соответственно вопрос о «рефлектирующей» способности суждения: посредством нее мыслится понятие целесообразности природы. Но ни из чего до сих пор сказанного никак не видно, какая связь существует между телеологией Канта и *эстетикой*, т. е. учением о прекрасном, о возвышенном и об искусстве. Какие соображения заставили Канта в книгу, рассматривающую суждение о целесообразности *природы*, включить рассмотрение вопросов *эстетики*? Вопрос этот важен потому, что в «Критике способности суждения» под термином «эстетика» Кант понимает уже не то, что обозначал этот термин в «Критике чистого разума». Там, в первой «Критике», «эстетикой» называлась, как было уже отмечено, часть гносеологии — учение об априорных формах чувственности — о пространстве и времени. В связи с этим рассматривалось значение, какое эти формы имеют для обоснования математики: арифметики и геометрии. В соответствии со сказанным посвященная этим вопросам первая часть «Критики чистого разума» называется «Трансцендентальной эстетикой». За ней следует, как вторая часть «Критики», «Трансцендентальная логика». В ней рассматриваются (в «Аналитике») априорные формы рассудка, а также формы связи рассудка с чувственностью,

²⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 185—188.*

составляющие условие и обоснование теоретического естествознания.

Такое — параллельное — рассмотрение «эстетики» и «логики» восходит к идее Баумгартена. Последний понимал под «эстетикой» гносеологию низшего вида знания — чувственного знания. В теории знания Баумгартена «эстетика» — лишь дополнение логики. Будучи низшей частью гносеологии, она все же есть ее часть. Она трактует лишь о смутной форме знания, но это — форма того самого знания, высшая, ясная и отчетливая форма коего составляет предмет логики. Различие между «эстетическим» и «логическим» знанием — не специфическое, а только в степени.

Совершенно другое значение термин «эстетика» приобретает в «Критике способности суждения». Здесь под «эстетикой» понимается уже «критика вкуса», критическое исследование прекрасного и возвышенного, критическое рассмотрение художественной деятельности (учение о «гении») и опыт учения о видах искусства (система искусств).

Понятая в этом — новом — смысле эстетика уже не есть часть гносеологии. Она уже не объединяется с логикой в обнимающем их родовом понятии теоретического знания. Она связывается не с теоретической функцией рассудка, а со способностью суждения. При этом речь идет уже не о той способности суждения, которая рассматривалась в «Критике чистого разума» и которая там — в «Аналитике основоположений чистого рассудка» — трактовалась в качестве «трансцендентальной» способности суждения. Речь идет о «рефлектирующей» способности суждения — о той самой, которой, как мы видели, Кант подчинил понятие целесообразности в природе.

Почему же рассмотрение прекрасного и искусства также должно быть отнесено к этой «рефлектирующей» способности суждения? Основанием для такого отнесения Кант считает связь между понятием целесообразности и чувством удовольствия и неудовольствия.

Ход мысли Канта следующий. Когда мы кон-

статируем совпадение наших восприятий с законами, которые соотносятся с категориями рассудка, мы не замечаем ни малейшего влияния, какое это совпадение могло бы оказать на наше чувство удовольствия. Причина этому — та, что рассудок действует здесь по необходимости, не преднамеренно и в согласии с собственной природой.

Напротив, когда мы замечаем, что два (или более) различных естественных эмпирических закона находятся в соответствии, охватываясь единым принципом, заключающим их в себе, то констатация такого соответствия есть, по Канту, основание для очень заметного удовольствия (*der Grund einer sehr merklichen Lust*). Более того. Иногда это удовольствие граничит с удивлением, которое не прекращается даже после того, как мы достаточно ознакомились с его предметом.

Здесь удовольствие возбуждено в нас тем, что свидетельствует о соответствии природы с нашей способностью познания, а также с самим стремлением подводить — где только это возможно — неоднородные законы природы под высшие (хотя всегда только эмпирические) ее законы.

Анализ указанного чувства удовольствия и неудовольствия позволяет Канту найти переход от понятия об эстетике (и эстетическом), характерного для «Критики чистого разума», исходящего от Баумгартена, к новому понятию об эстетике, развитому в «Критике способности суждения». Переход этот дан в VII главе «Введения» к «Критике способности суждения».

Здесь эстетическое рассматривается и в *единстве* с логическим, т. е. все еще так, как оно трактовалось в «Критике чистого разума», а также в «Эстетике» Баумгартена, и в то же время уже *отделяется* от логического. Эстетическим свойством в представлении предмета Кант называет то, что в этом представлении только субъективно, т. е. создает отношение представления к субъекту, а не к предмету²⁶. От *эстетического* свой-

²⁶ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 188—192.

ства Кант отличает здесь *логическую значимость* (logische Gültigkeit) — то, что в представлении предмета служит для определения предмета (zur Bestimmung des Gegenstandes), для его *познания*.

Там, где речь идет о познании предмета *внешних чувств*, эстетическое свойство и логическая значимость являются вместе. Если у меня есть чувственное представление о вещи вне меня, то пространство, в котором я эту вещь созерцаю, есть только субъективное в моем представлении. Оно оставляет неопределенным, чем воспринимаемая вещь могла бы быть сама по себе. Через пространство предмет мыслится только как явление.

Однако пространство, несмотря на его субъективные свойства, есть составная часть познания вещей (правда, всего лишь как явлений). Хотя пространство есть только априорная форма возможности чувственного созерцания вещей, оно применяется в деле *познания объектов вне нас* (zur Erkenntnis der Objecte ausser uns).

Тем не менее в представлении есть, по Канту, и субъективное другого рода. Оно «не может быть никакой составной частью познания» (gar kein Erkenntnisstück werden kann)²⁷. Это — соединенные с субъективным представлением *удовольствие* или *неудовольствие*. Через эти чувства я ничего не узнаю в *предмете* представления.

Указанное соображение вновь приводит Канта к представлению о *целесообразности*. Для целесообразности характерно как раз то, что, поскольку она представляется в восприятии, она не есть свойство *самого предмета*, хотя она может быть выведена из познания предмета. Такая целесообразность, предшествующая познанию предмета и даже как бы непосредственно с ним связанная, и есть то субъективное, которое, в отличие от субъективных форм чувственности, например, пространства, обуславливающего возможность геометрии, уже не может быть элементом *познания*.

²⁷ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 189,

Есть, стало быть, по Канту, такое представление о целесообразности предмета, которое непосредственно, независимо от какого бы то ни было познания, связано с чувством удовольствия. Кант называет такое представление «эстетическим представлением о целесообразности» (*eine ästhetische Vorstellung der Zweckmässigkeit*)²⁸.

В этой характеристике «эстетическое» уже чисто отделилось от логического. Это не то «эстетическое», о котором говорила «Критика чистого разума». Это — «эстетическое» «Критики способности суждения».

Это — новое — понятие «эстетического» немедленно ведет за собой понятия *о прекрасном* и *о вкусе*. А именно. Если воображение, рассуждает Кант, посредством данного представления непреднамеренно приводится в соответствие с рассудком или способностью понятий и если таким способом возбуждается чувство удовольствия, то на предмет представления необходимо смотреть как на предмет «рефлектирующей» способности суждения. В этом случае суждение есть «эстетическое суждение о целесообразности предмета». Такое суждение не основывается ни на каком данном понятии о предмете и не создает никакого понятия. Здесь удовольствие мыслится как необходимо соединенное с представлением о предмете, а форма предмета рассматривается в чистой рефлексии о ней, т. е. без расчета на приобретение понятия. Она рассматривается как основание удовольствия в представлении о таком предмете.

Если удовольствие мыслится как необходимо соединенное с представлением о предмете, то оно имеет значение не только для субъекта, который воспринимает такую форму, но и для всякого, кто бы ни высказывал о ней свое суждение. Там, где это условие налицо, Кант называет предмет «прекрасным» (*schön*). Саму же способность высказывать суждение об удовольствии *для всех*, а не об удовольствии только *лично* он называет

²⁸ Там же.

«вкусом» (der Geschmack)²⁹. Таким образом, «вкусом», как его понимает Кант, необходимо предполагается, что его суждение притязает на *всеобщее значение*. Притязание это аналогично такому же притязанию, характерному для *единичного опытного* суждения. Кто воспринимает, например, в горном хрустале движущиеся капли воды, тот справедливо требует, чтобы и все другие воспринимали то же самое. Требование это справедливо, так как подобное опытное суждение составляется, согласно общим условиям определяющей силы суждения, по законам всеобщего опыта.

Но и тот, кто испытывает удовольствие только в своей рефлексии о форме предмета — без отношения этой рефлексии к понятию, — тот так же обоснованно притязает на согласие с ним всех. Хотя в этом случае его суждение — эмпирическое и единичное (суждение именно данного субъекта), тем не менее претензия на всеобщую значимость его суждения справедлива. Справедливость ее — в том, что, несмотря на субъективность условий рефлектирующего суждения, основа удовольствия здесь дается в *общем* условии — в целесообразном соответствии между *предметом* и *отношением познавательных способностей*, необходимых для всякого эмпирического познания.

Так как удовольствие в суждении вкуса основывается на общих условиях соответствия между рефлексией и тем познанием предмета, для которого форма этого предмета целесообразна, то суждения вкуса предполагают принцип *a priori*. Именно поэтому суждения вкуса подлежат исследованиям, которые Кант на своем философском языке называет «критикой». Существует не только исследование априорных условий *теоретического* познания и априорных условий *нравственного* законодательства. Существует также исследование априорных условий *суждений вкуса*. Или иначе: существует не только «Критика чистого разума»

²⁹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 190.

и «Критика практического разума». Существует также «Критика способности суждения».

«Критика способности суждения» делится на две части. Основанием для деления являются два различных способа, посредством которых способность суждения может применять понятие о предмете к его изображению, иначе — два способа, посредством которых рядом с *понятием* о предмете ставится соответствующее этому понятию *созерцание*. Первый способ имеет место в искусстве и происходит посредством *воображения*. Здесь мы реализуем заранее составленное понятие о предмете, а самый предмет для нас есть цель. Второй способ имеет место по отношению к *природе* (именно по отношению к *организмам* природы). Чтобы судить о таких продуктах природы, как организмы, мы приписываем природе наше собственное понятие о цели (*unser Begriff vom Zweck*)³⁰.

Здесь дана не только целесообразность природы в форме вещи, но и самый организм или продукт природы представляется как цель природы (*Naturzweck*).

Первому способу постановки созерцания рядом с понятием соответствует критика *эстетической* способности суждения, второму — критика *телеологической* способности суждения. Под *эстетической* способностью суждения Кант понимает способность судить о формальной (субъективной) целесообразности на основании чувства удовольствия и неудовольствия. Под *телеологической* способностью суждения он понимает способность судить о реальной (объективной) целесообразности природы — на основании рассудка и разума.

Установив это разделение «Критики» на две основные части, Кант стремится устранить всякое возможное сомнение в том, что предметом этой «Критики» может быть анализ эстетической способности суждения. Кант выразительно подчеркивает, что часть «Критики», заключающая в себе

³⁰ Там же, стр. 193.

рассмотрение эстетической способности суждения «принадлежит этой критике по существу».

Больше того. Только эта часть включает в себе, по Канту, принцип, который «способность суждения совершенно а priori полагает в основу своей рефлексии о природе»³¹. Это — принцип формальной приспособленности природы — по ее частным эмпирическим законам — к нашей познавательной деятельности. Без рассмотрения *эстетической* способности суждения не может быть проведено и завершено рассмотрение *телеологической* способности. Без принципа формальной приспособленности природы к нашей познавательной способности, выясняемого критикой *эстетической* способности суждения, наш рассудок не мог бы, по Канту, в ней разобраться.

Однако представление — по форме вещи — о целесообразности природы в ее субъективном отношении к нашей познавательной способности остается еще совершенно неопределенным, в каких случаях я могу составлять суждение о продукте природы не по ее общим законам, а по принципу целесообразности.

Ввиду этого именно *эстетической* способности суждения предоставляется определять — на основании *вкуса* — соответствие между формой продукта природы и нашей познавательной способностью. Задачу эту эстетическая способность суждения «...решает не на основании соответствия с понятиями, а на основании чувства»³².

Таковы предварительные, изложенные во «Введении», соображения, на основании которых Кант вводит эстетику в систему своей философии. Эстетика входит в нее не как наука об особой области *предметов* и не как наука об особых *свойствах* предметов, которые принадлежали бы им объективно. Эстетика вводится как исследование специфической способности *нашего суждения*, обусловленного *чувством удовольствия или неудо-*

³¹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 194.*

³² Там же.

вольствия. Исследуется лишь принцип нашей *субъективной* рефлексии о предметах (порождениях природы, произведениях искусства), представление о которых вызывает чувство удовольствия и неудовольствия.

Уже этими предварительными соображениями определяются некоторые важные черты эстетики Канта. Это 1) обусловленность *эстетической* проблематики *философской* проблематикой Канта, или, иначе, связь эстетики с основными задачами, проблемами и решениями проблем кантовского критицизма; 2) *эстетический идеализм*, т. е. отрицание объективного значения эстетических свойств, отнесение их исключительно к области нашей рефлексии о вещах природы и предметах искусства; 3) отделение эстетической способности суждения от области *познания*, от *понятий* о предмете и отнесение эстетического суждения к суждениям, обусловленным чувством; 4) подчеркивание формы предмета как источника эстетического чувства удовольствия.

Все эти черты обоснованы во «Введении» принципиально, но в нем лишь намечены. Подробное развитие их дано в первой части «Критики» — в «Критике эстетической способности суждения».

У писателей, критиков, теоретиков искусства, эстетиков, читавших самого Канта, но слабо или только понаслышке знакомых с историей докантовской эстетики, в большом ходу мнение, будто указанные черты эстетики Канта принадлежат — и в своей связи и по отдельности — *исключительно* Канту, были *впервые* им введены в эстетику и *выделяют* его из круга его современников и предшественников.

Действительность сложнее этой схемы. То, что мы знаем как эстетику Канта, возникло в результате эстетического развития, начавшегося в середине XVIII в, и прошедшего три последовательных этапа. В течение первого сложилось деление души на три «способности». Второй — привел к тому, что восприятие прекрасного было отнесено не к интеллекту, а к чувству. В итоге третьего —

сущность прекрасного стали сводить к удовольствию.

Все эти три учения — обоснование эстетики на различении трех «способностей» души, исключение прекрасного из области интеллекта и сведение прекрасного к восприятию специфического удовольствия — вошли в эстетику Канта. Но Кант не ввел их впервые. Он использовал традицию, которой они были подготовлены.

Роль предшественников Канта (немецких) в подготовке основных идей кантовской эстетики тщательно прослеживает, опираясь на превосходное знание первоисточников, Арман Нивелль, автор книги «Эстетические теории в Германии от Баумгартена до Канта»³³. Как это ни странно, но даже в немецкой литературе по истории эстетики связь эстетики Канта с эстетическими теориями его предшественников изучена далеко не полно.

Начнем с различения трех «способностей». Уже давно указывали, что Кант заимствовал его у талантливого психолога и философа Тетенса. Но Тетенс не был ни единственным, ни первым, на кого в этом вопросе опирался Кант. Уже вскоре после 1750 г. — в дополнение к лейбницевскому и баумгартеновскому делению души на высшие и низшие способности — в кругу «высших» способностей как элемент, подчиненный восприятию прекрасного, стали помещать «вкус» (*der Geschmack*). В 1767 г. Ридель возвестил в своей «Теории изящных искусств» о существовании трех независимых, автономных способностей. Это — «общее чувство», «совесть» и «вкус», подчиненные, соответственно истине, благу и красоте. В 1771 г. Зульцер намечает тройственное деление души на «разум» (*Vernunft*), «нравственное чувство» (*das Sittliche Gefühl*) и «вкус» (соответствующий ощущению: *Empfinden*). Только в 1777 г. Тетенс предложил сходное разделение в своих «Философских опытах о человеческой природе»

³³ А. Nivelle. *Les theories esthetiques en Allemagne de Baumgarten à Kant*. Paris, 1955, p. 287—362.

(«Philosophische Versuche über die menschliche Natur»).

Но ближе всех подошел к классификации душевных способностей Канта известный представитель берлинских просветителей Мендельсон. Он и в ранних своих работах относил эстетическое удовольствие к чувству (*Gefühl*), помещая его в кругу чувственных способностей. Но в 1785 г. в своих «*Morgenstunden*» он идет дальше. Он отделяет чувство удовольствия и неудовольствия от *воли* и от *разума* и выделяет его в особую и независимую способность. Это — «способность *одобрения*» (*Billigungsvermögen*). «Обычно,— писал Мендельсон,— способности души разделяют на способности познания и способности желания, а чувство удовольствия и неудовольствия (*die Empfindung der Lust und Unlust*) причисляют к способностям желания. Но, мне кажется, что между познанием и желанием лежит еще одобрение (*das Billigen, der Beifall*), удовольствие души, которое, собственно говоря, далеко отстоит от желания. Поэтому мне кажется более удачным обозначать это удовольствие и неудовольствие души... особым термином.

...В дальнейшем я буду называть это «способностью одобрения», чтобы тем самым отграничить ее как от познания истины, так и от стремления к благу. Это одновременно и переход от познания к желанию и связь этих обеих способностей тончайшей градацией, которая становится заметной лишь на определенном расстоянии»³⁴.

Также и вторая основная идея кантовской эстетики — отнесение прекрасного к области *чувства* — отнюдь не была нововведением Канта. Она завершает предшествующую традицию, и притом — не только традицию немецкой эстетики XVIII в., но гораздо более широкую во времени и в национальном масштабе. Достаточно вспомнить роль чувства в философии и в эстетических взглядах Руссо, влияние которого на Канта было значи-

³⁴ М. Mendelsohn. *Morgenstunden*, Bd. II. Berlin, 1785. S. 295 ff.

тельным и которое относится ко времени, близкому к тому, когда Кант писал свои «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного». Но и в немецкой эстетической литературе мысль об основополагающей роли чувства в восприятии прекрасного не была нова. Даже Зульцер, который остался верен взгляду Баумгартена на эстетическое как на «неотчетливое познание», исключает искусство из сферы «аналога рассудка» (*analogon rationis*) и помещает его в области чувствований. По его разъяснению, мы испытываем удовольствие от восприятия прекрасного, но при этом разум не познает прекрасное, а моральное чувство не воспринимает цели. Искусство выполняет свое назначение, действуя на эмоцию, и любое содержание становится «эстетическим» только будучи «объектом чувства» (*der Empfindung*). Так как в порождении этого чувства участвует душа, то «прекрасное» — вовсе не единственный эстетический предмет: таким предметом — с тем же основанием — могут быть чувства страха, отвращения и т. п.³⁵

В прямую связь с чувством поставил восприятие прекрасного и *Мендельсон*, исключивший какое бы то ни было вторжение при этом разума и воли. *Винкельман* видел в чувстве единственную функцию, способную основываться на прекрасном. Отчет в сущности восприятия прекрасного не может быть дан никаким определением, никаким рациональным объяснением: прекрасное воспринимается только чувством³⁶.

Самый «вкус» *Винкельман* определял как «чувство прекрасного»³⁷. Он утверждал, что прекрасное в искусстве покоится скорее на утонченных чувствах и на очищенном вкусе, чем на глубоком размышлении, и что в конечном счете эстетическое суждение производится «внутренним чувством».

³⁵ *Sulzer*. Allgemeine Theorie der schönen Künste, B. I, 1771, art. Aesthetisch.

³⁶ *Winckelmann*. Werke, B. VII, S. 73 ff.

³⁷ *Winckelmann*. Werke, B. II, S. 93.

Также и *Лессинг* видел в действии искусства на чувствования саму *цель* искусства и утверждал, что действию этому подчинено все остальное.

Наконец, традицией была подготовлена и третья основная идея эстетики Канта — сведение прекрасного к *субъективности*. Так, *Зульцер* отделяет красоту от познания. По его мысли, эстетическое удовольствие может быть достигнуто при созерцании предметов, ни цель которых, ни понятие которых — не известны. Место чувства прекрасного — между простым ощущением и отчетливым познанием. Чувство прекрасного сложнее простого ощущения. Прекрасное нравится без вмешательства отчетливого познания вещей и их строения: для эстетического удовольствия достаточно одной их формы³⁸.

Подобные мысли развивал, приближаясь даже к терминологии Канта, *Мендельсон*. Он отличает «материальное» познание от познания «формального». «Материальное» познание — результат понятийной деятельности рассудка. Оно бывает «истинным» или «ложным». Напротив, «формальное» познание связано только с чувством. Оно возбуждает — без связи с объективным познанием — чувство «удовольствия» или «неудовольствия», приводит к «одобрению» или «неодобрению».

«Таким образом мы можем, — писал Мендельсон, — рассматривать познание души в различных отношениях: или поскольку оно истинно или ложно — это я называю *материей* знания, или поскольку оно возбуждает удовольствие или неудовольствие, имеет следствием одобрение или неодобрение души, — это может быть названо *формальной* [стороной] познания»³⁹.

Сущность (*das Wesen*) прекрасного и безобразного коренится, по Мендельсону, именно в «формальном» познании. Различие между способностью познания и способностью одобрения есть то раз-

³⁸ См.: *Sulzer*. Allgemeine Theorie der schönen Künste, В. I. Статьи: «Schön», «Vollkommenheit», «Angenehm».

³⁹ *M. Mendelssohn*. Morgenstunden, В. II, С 295 ff.

личие, которое существует между *объективным* и *субъективным*. Способность познания исходит от вещей и завершается в нас (geht von den Dingen aus, und endiget sich in uns). Способность одобрения идет обратным путем: исходит от нас самих и, в качестве своей цели, направляется ко внешним вещам (von uns selbst ausgehet, und die äusseren Dinge zu ihrem Ziele hat). Познание стремится преобразовать человека, следуя природе вещей, одобрение стремится преобразовать вещи согласно природе человека (Jener will den Menschen nach der Natur der Dinge, dieser die Dinge nach der Natur des Menschen umbilden)⁴⁰.

В очерченном развитии идей от Риделя — через Зульцера, Тетенса, Мендельсона — к Канту нетрудно найти объединяющую всех этих авторов тенденцию — назревающее стремление указать для восприятия прекрасного и искусства *специфическую* область, выявить *своеобразие* эстетического предмета. Теории эти — первая в немецкой эстетике попытка *отличить* красоту от добра, восприятие в *искусстве* от познания в *науке*. Но в соответствии с господствовавшим типом мышления средством для характеристики специфической сферы эстетического на первых порах стало одностороннее рассудочное *отделение, обособление, аналитическое* расчленение души на отдельные изолированные «способности». Это — продолжение рассудочной психологии, начатой знаменитым «Опытом» Локка. Задача была сама по себе необходимая и плодотворная, но метод ее решения — метафизический, аналитически-расчленяющий. Метод этот абсолютизировал *различия* и игнорировал *единство, связь, общность, взаимодействие*.

Общая тенденция всех этих теорий состояла в преодолении рационализма, введенного в эстетику Декартом во Франции, Лейбницем и школой Вольфа — в Германии. Рационализм сводил чувство к интеллекту, не видел в чувстве ничего специ-

⁴⁰ M. Mendelssohn. Morgenstunden, Bd. II, S. 297.

фического. Лейбниц и его последователи отождествили «прекрасное» с «совершенством». Единственное различие между ними они видели в способе их «познания». Немецкое «Просвещение» присоединило к этому *гносеологическому* рационализму порядочную долю *этического* рационализма. В искусстве видели только средство абстрактной морализирующей дидактики. Не видели специфических средств, которыми искусство осуществляет свое этическое действие.

По отношению к этому рационализму эстетика предшественников Канта и — тем более — самого Канта выполняла исторически назревшую и благодарную задачу. Она стремилась очертить своеобразную область прекрасного и искусства, не сводимую к пограничным с нею областям. В то же время эстетика эта была — в самых истоках своих — поражена противоречием. Задачу преодоления рационализма она решала рационалистическими средствами. Самые средства эти она черпала из *идеалистического* мировоззрения. Поэтому в лице Канта она не только ищет для искусства и прекрасного «автономную» сферу, но убеждена в том, что сферу эту можно найти только как сферу *субъективную*, среди «способностей души». Она не только исследует *самостоятельный* принцип, на котором основывается эстетическое суждение, но полагает, что принцип этот необходимо должен быть *априорным, предшествующим* опыту и от опыта *независящим*. Однако Кант не просто повторил или суммировал учения своих предшественников. Во-первых, он резко, точно, строго сформулировал то, что в их эстетике еще только намечалось и не отделялось от воззрений, против которых они сами выступали. Он внес в эстетику идеалистический принцип априоризма, которому они оставались еще чужды. Во-вторых, пользуясь, как и его предшественники, рассудочным — односторонне аналитическим — методом, Кант пытается все же подняться над его метафизической ограниченностью. Он вносит и в область эстетики если не диалектику в точном смысле, то, по крайней мере, ее аналог. «Критика способности суж-

дения» становится у него средством выявления и снятия противоположности, обнаружившейся между обеими предшествующими «Критиками». В том самом «Введении», в котором Кант дал краткий очерк всей своей системы (глава IX), он сжато сформулировал учение о соединении законодательства рассудка и законодательства разума — через способность суждения.

В «Критике чистого разума» и в «Критике практического разума» вещи как они существуют сами по себе были самым резким образом противопоставлены способу, посредством которого они являются нашему познанию. «Умопостигаемый» («интеллигибельный») мир *свободы* был противопоставлен миру *природы* (миру «явлений»). «Область понятия природы под одним законодательством, — писал Кант, — и область понятия свободы под другим совершенно обособлены друг от друга глубокой пропастью, отделяющей сверхчувственное от явлений»⁴¹.

Но Кант не только обособил и противопоставил друг другу мир «умопостигаемый» (мир «вещей в себе») и мир «явлений». Он показал, что кроме необходимости мыслить их как *противоположные* существует возможность мыслить их в их *единстве*.

Мышление такого единства, утверждает Кант, — возможно. В применении к умопостигаемому (сверхчувственному) миру вещей в себе термин «причина» означает основание определять вещи природы к действию сообразно с их физическими законами и вместе с тем сообразно с принципом законов разума. Правда, возможность такого основания, по Канту, не может быть доказана. Однако не может быть доказано и то, будто допущение такой возможности заключает в себе противоречие. Действие по понятию свободы есть конечная цель. Эта цель — или ее явление в чувственном мире — должна существовать. Ради этого существования и предлагается условие ее воз-

⁴¹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 196.

возможности в природе человека как чувственного существа.

Так как именно способность суждения предполагает это а priori и без отношения к практическому, то способность суждения дает понятие, посредствующее между понятиями природы и понятием свободы (*gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe*). Это понятие и дает возможность перехода от закономерности природы к конечной цели. Через него познается возможность конечной цели, которая может стать действительной только в природе и при условии соответствия ее законам⁴².

Рассудок, со своей возможностью априорно предписывать природе ее законы, доказывает, что природу мы можем познавать *только как явление*. Но, по Канту, рассудок не только ограничен в познании, сам же рассудок указывает и на то, что выходит за границы его познания. Так как «является» именно сверхчувственный субстрат природы, то это и значит, что рассудок указывает на этот сверхчувственный субстрат. Однако он оставляет его совершенно не определенным (*... lässt dieses gänzlich unbestimmt*)⁴³.

Этому сверхчувственному субстрату *способность суждения* дает определяемость через интеллектуальную способность. Способность суждения дает ее потому, что обладает априорным принципом, посредством которого мы судим о природе по ее возможным частным законам.

Наконец *разум* дает тому же сверхчувственному субстрату, в отличие от способности суждения, не только определяемость, но настоящее априорное *определение*. Он дает его через свой практический закон⁴⁴.

Таким образом, в системе Канта способность суждения действительно призвана играть роль *перехода*, или *посредствующего звена*, — между

⁴² Там же, стр. 197.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

областью понятия природы и областью понятия свободы. Именно способностью суждения осуществляется объединение миров природы и свободы, причинности и целесообразности, явлений и вещей в себе.

Однако, какой ценой осуществляется это объединение и каким результатом оно завершается! Единство явления и сущности, явления для нас и вещи, как она существует для себя, имеет у Канта в качестве своего условия отождествление мира «вещей в себе» с миром «ноуменальным», иными словами, с миром «умопостигаемым». Способность суждения может сыграть у Канта роль посредницы, связывающей явление с вещью в себе, только потому, что роль эта предполагает сохранение противоположности как полярного отношения между ними и, больше того, предполагает чисто идеальный, «умопостигаемый», «интеллектуальный», характер самого мира «вещей в себе». Сущность являющегося Кант ищет не в *реальном* мире, а в мире, который он надстроил в своей системе *над* реальным миром как его *антипод* и который характеризуется как мир *идеальный*. Последнее слово и высшая роль в эстетике Канта отведены миру *сверхчувственному*. Как ни странно, но эта роль сверхчувственного в эстетической теории Канта далеко не достаточно выяснена в специальной литературе⁴⁵.

Исследователи первых двух «Критик» Канта, естественно, склонны скорее подчеркивать разнородность, несводимость кантовских миров природы и свободы. Однако внимательное изучение «Критики способности суждения» и ее отношения к «Критике чистого разума» и к «Критике практического разума» показывает, что, по мысли Канта, существует не только противоположность, но и глубокое сродство между миром природы и миром свободы. Только на первый взгляд могло

⁴⁵ Исключение здесь составляет называвшаяся нами содержательная работа Армана Нивелля.— См. указ. соч., стр. 302—304.

бы показаться будто, с точки зрения Канта, нет ничего общего между, например, идеей разума и чувственной интуицией. Между ними все же существует переход. Этот переход нам дает аналогия. В силу своего отношения к трансцендентальной идее чувственное (или причастное к чувственности) явление представляет собой некий *символ*. Иначе, по Канту, не может и быть. Только посредством символа можем мы осуществлять указанный переход, так как мы неспособны создать адекватное чувственное представление для идеи разума. Мы вступаем в обладание символом, когда относим чувственный образ к эмпирическому понятию, отвлекаем правило этого отношения и переносим его в совершенно иную область — в область сверхчувственного.

Мысль эту — об аналогии и символе как средстве восхождения от чувственного к его сверхчувственной основе Кант развил в § 59 «Критики способности суждения». По наблюдению Канта, уже наш обычный язык кишит непрямыми чувственными обозначениями, или знаками по аналогии. В них выражение заключает в себе не схему для понятия, а только *символ* для рефлексии (*sondern bloss ein Symbol für die Reflexion enthält*). Таковы, например, слова «основа», «опора», «базис», «зависеть», т. е. «поддерживать «сверху», «вытекать из чего-либо», «следовать» и т. д. Слова эти предназначены для выражения понятий, но «не посредством прямого созерцания, а лишь по аналогии с ним, т. е. путем перенесения рефлексии о предмете созерцания на совершенно другое понятие»⁴⁶.

Так, опираясь на идею о сверхчувственном происхождении мира и наших способностей, Кант утверждает, что *прекрасное* явление, причастное к чувственности, вместе с тем есть *символ нравственного, доброго*. В свою очередь последнее восходит к идеям разума. Воспринимая прекрасное как символ нравственно доброго, душа, по Кан-

⁴⁶ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 374—375.

ту, сознаёт в себе «некоторое облагораживание и возвышение над восприимчивостью к удовольствию от чувственных впечатлений»⁴⁷.

В конечном счете, способность суждения относится — как в самом субъекте, так и вне его — к тому, что уже не природа, но и не свобода, но что связано с основой свободы — именно к *сверхчувственному*. В нем *теоретическая* способность общим, но для нас неизвестным способом соединяется в единство с *практической* способностью⁴⁸.

Однако, удерживая полярную противоположность мира природы и мира свободы, Кант не замечает, что их объединение и переход между ними посредством «способности суждения» оказывается переходом *мнимым, воображаемым*. Поэтому и «диалектика», задуманная Кантом в его системе, есть *мнимая* диалектика. Такой — мнимой — она оказывается не только в том разделе «Критики чистого разума», который называется «Трансцендентальной диалектикой» и в котором разъясняется, что космологические антиномии разума при ближайшем рассмотрении лишаются своего антиномического характера. Диалектика Канта оказывается мнимой диалектикой и в «Критике способности суждения». Единство противоположностей явления и являющегося, которое она обещает установить, сводится к единству существующего (мира вещей природы) и несуществующего, но только постулируемого философом (мира «сверхчувственного», «умопостигаемого»).

В последней главе «Введения» к «Критике способности суждения» сам Кант признает, что характеризованная им как «большая пропасть» (*grosse Kluft*) противоположность между областью понятия природы и областью понятия свободы не есть, в сущности, противоречие или противодействие между природой и свободой. Такое противодействие, разъясняет Кант, существует не между природой и свободой, а только между при-

⁴⁷ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 375.

⁴⁸ Там же, стр. 376.

родой как явлением и действиями свободы как явлениями в чувственном мире⁴⁹. Даже причинность *свободы* есть все еще причинность человека, рассматриваемого *лишь как явление*, т. е. причинность подчиненной *физической* причины. И хотя основа для ее определения коренится в «интеллигибельном», «умопостигаемом» мире, способ, посредством которого «интеллигибельное» включает в себе эту основу, остается совершенно необъяснимым. И тут же выясняется, что важный для философии Канта и получивший в ней распространение трихотомический принцип деления не должен вызывать «подозрительности». Кант прав. Это — не триадический ход диалектики, приводящий к усмотрению единства противоположностей. Это — простой результат того, что деление выводится у Канта из *понятий* а priori. В таком делении, по Канту, необходимы: 1) условие, 2) обусловленное и 3) понятие, которое возникает из соединения обусловленного с его условием⁵⁰.

§ 3. Кантовская характеристика суждений вкуса. Аналитика прекрасного

Критика *эстетической* способности суждения — первая часть «Критики способности суждения» — открывается характеристикой «суждений вкуса».

Заслуживает внимания структура и терминология этой части. Хотя Кант, как мы уже убедились, резко отделяет «суждение вкуса» — как *эстетическое* суждение — от логического типа суждения, посредством которого формулируется *знание* и достигается *истина*, тем не менее все «моменты», какие могут быть обнаружены в суждении вкуса, Кант распределяет в полном соответствии с рубриками, по которым в «Критике чистого разума» он распределил *логические* типы суждения. Эти «моменты»: 1) качество, 2) количество, 3) отношение и 4) модальность.

⁴⁹ Там же, стр. 196—197.

⁵⁰ Там же, стр. 198.

Такая симметрия и аналогия в распределении материала не случайна. Она доказывает, хотя бы косвенным образом, что в разработке «Критики способности суждения» Кант не мог довести *эстетическое* до полного и окончательного обособления от *логического*. Даже расставшись со взглядом Баумгартена, по которому «эстетика» — дисциплина, параллельная логике и соподчиненная вместе с логикой, теории познания, Кант переносит в сферу *эстетического* некоторые важные свойства *логического*. За эстетическим суждением он признает претензию на *всеобщее* и *необходимое* значение. А это как раз — логические признаки достоверного знания⁵¹.

Но как бы ни была значительна роль, какую при формировании кантовского учения о «суждении вкуса» сыграли аналогии с *логикой*, теория «вкуса» у Канта имеет задачей выявить и подчеркнуть не то, что в «эстетическом суждении» совпадает с познавательным суждением, а то, что их *радикально отличает, разделяет* и даже *противопоставляет* одно другому. Именно на примере кантовского анализа «суждения вкуса» отчетливо выступают и задача Канта, и метод, привлекаемый для ее решения. *Задача* вполне правомерна: Кант стремится определить *специфические* черты «эстетического суждения», черты, принадлежащие только ему одному. Для ответа на этот вопрос Кант сопоставляет и отличает друг от друга области «приятного», «прекрасного», «доброе». Он тщательно стремится устранить всякую возможность их смешения или отождествления.

Но *метод* кантовского определения специфических признаков прекрасного — односторонне рассудочный, аналитический. Реальная эстетическая оценка — явление *сложное*. В ней нерасторжимо сочетаются мотивы собственно эстетические, по-

⁵¹ Ниже — при анализе момента «количества» эстетического суждения — мы вернемся к этому важному вопросу. Там же будет выяснено, чем отличается «всеобщность и необходимость», о которой идет речь в *эстетике* Канта, от «всеобщности и необходимости» в его *логике*.

знавательные, этические, социальные. Вместо того чтобы исследовать реальную связь этих мотивов, выявить их субординацию, Кант пытается выделить из них «чистую культуру» эстетического как такового. Абстрагируясь от всех звеньев связи и от всех переходов между ними, Кант получает в итоге «чистый» эстетический экстракт: «чистое» суждение эстетического вкуса. Но то, что у него таким образом получается, есть рассудочная абстракция, анатомический препарат вместо живого тела.

Конечно, и анатомический препарат необходим для науки⁵². Без анатомии невозможна физиология. Но физиолог ничего не мог бы открыть в процессах жизни, если бы он видел в них только то, на что их разлагает метод анатомического препарирования.

Канту не было совершенно чуждо понимание недостаточности обособляющего и отделяющего *анализа*. В нем была сильна тенденция и к *синтезу*. В частности Кант не останавливается на результате, к которому его привел анализ суждения «эстетического вкуса». Кант создает не только учение о «моментах» суждения эстетического вкуса. Он создает также и учение об «эстетических идеях». В учении этом частично преодолеваются крайние результаты аналитического обособления и отделения эстетического суждения от суждения познавательного. Эстетическая *форма* рассматривается уже как средство выражения эстетической *идеи*. Искусству присваивается функция изображения *идеала*. Соответственно с этими понятиями развивается и сравнительная *оценка* отдельных видов искусства.

Но все это выясняется *не сразу*. В развитии идей, составляющих содержание «Критики способности суждения», имеется своеобразная «диалектика». Чтобы прийти к учению об «эстетиче-

⁵² Непонимание этой необходимости приводит к односторонности обратного типа: к стремлению остаться (не в жизни, а в науке) при нерасчлененной и потому смутной, для науки вовеки бесплодной целостности непосредственного восприятия.

ских идеях» и об «идеале», Кант предварительно развивает учение о специфических признаках «суждения вкуса». В этом учении абстрактность аналитического метода и формализм результата, к которому он приводит, доведены до предела. Именно этот раздел «критики» и породил распространённое представление о Канте как о «чистом» формалисте. Но это представление ошибочно. В противоречивой системе эстетики Канта формализм — только звено изложения, только элемент этой системы, но не ее последнее, решающее слово. Представление об эстетике Канта как об эстетике чистого формализма в лучшем случае соответствует не учению самого Канта, а его *истолкованию*, возникшему в формалистических теориях буржуазного искусствоведения и буржуазной эстетики XIX и первой половины XX в. Формалисты — это Герbart, Эдуард Ганслик, Гейнрих Вельфлин, Гильдебранд и им подобные. Они прочитали Канта сквозь очки собственного формализма. Но только они, а не Кант, несут за него ответственность.

К сожалению, им поверили на слово некоторые эстетики и искусствоведы. В изучении «Критики» они не пошли дальше кантовского изложения моментов эстетического суждения. Формализм этого раздела «Критики» они приняли за формализм эстетики Канта в *ее целом*.

Повод для этого — расширительного — истолкования дал сам Кант. Учение о моментах вкуса, развитое им в «Аналитике прекрасного», действительно формалистично. Исходной для него является мысль, будто суждение вкуса «не есть познавательное суждение» (ist... kein Erkenntnisurteil). Оно — «не логическое, а эстетическое» (nicht logisch, sondern ästhetisch). Это — суждение, основа определения которого — «не логическое, а эстетическое суждение, под которым подразумевается то суждение, определяющее основание которого может быть *только субъективным*»⁵³.

⁵³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 203.*

Всякое отношение представлений, даже отношение ощущений, может быть, согласно Канту, объективным. Не может быть таким только отношение к чувству удовольствия и неудовольствия. Здесь ничего не отмечается в объекте, здесь только субъект чувствует, какое действие производит на него представление о воспринимаемом предмете.

Из этой предпосылки Кант выводит как *первый* «момент» эстетического суждения его практическое бескорыстие, свободу от всякого интереса.

И интерес, по Канту, вызывает наслаждение. Но в интересе наслаждение связано с представлением о *существовании* предмета. Поэтому интерес всегда имеет отношение к способности желания.

Напротив, наслаждение, которым определяется суждение *эстетического* вкуса, — совершенно *специфично*. Там, где речь идет об эстетическом суждении, мы хотим знать только одно: сопровождается ли мое простое представление о предмете чувством удовольствия. Вопрос о том, существует ли самый предмет, не имеет здесь никакого значения и не влияет никак на само чувство удовольствия. Возможность сказать, что предмет прекрасен, не обусловлена никакой моей зависимостью от существования предмета. Она зависит только от того, что я делаю из представления о предмете в себе самом. Чтобы быть судьей в делах вкуса, надо быть совершенно равнодушным к существованию вещи. В этом смысле Кант утверждает, будто суждение о красоте, к которому примешивается хотя бы малейший интерес, «очень пристрастно и не есть чистое суждение вкуса»⁵⁴.

Таково знаменитое учение Канта о «незаинтересованности» как первом условии, или моменте, эстетического суждения. Установим точный смысл этой «незаинтересованности». Иногда ее понимали как требование *полного* равнодушия к выбору предмета изображения в искусстве. Понимание

⁵⁴ Там же, стр. 205.

это ошибочно. Из учения Канта об «эстетических идеях» и об «идеале» видно, что для Канта отнюдь не было безразличным, какой предмет избирается в искусстве как предмет для изображения. Кант считает специфическим для вкуса равнодушные не к тому, каков предмет, а равнодушие к вопросу, *существует ли в реальности* предмет, изображенный в произведении искусства, например существует ли, существовал ли герой литературного произведения или же художник его выдумал. И в том и в другом случае важно не существование (или несуществование) предмета (героя). Важна способность изображения предмета — и в случае, если он существует, и в случае, если его нет,— доставлять чувство удовольствия.

Специфический характер этого удовольствия Кант подчеркивает, резко отделяя прекрасное от приятного и доброго. И *приятное*, и *прекрасное*, и *доброе* нравятся нам, но каждое — особым образом. «Приятно» — то, что нравится чувствам в ощущении. *Приятное* всегда зависит от существования предмета и всегда соединено с интересом к предмету. Нравится не только предмет, но и *существование предмета*. Так как оно нравится в ощущении, то наслаждение, доставляемое приятным, всегда только субъективно. Можно самому испытать приятное, но немислимо и бессмысленно требование, чтобы то, что я нашел приятным для себя, нашли таким же приятным для себя и другие.

В отличие от *прекрасного добрым* мы называем то, что ценим, т. е. то, в чем полагаем объективное значение. Доброе, так же как прекрасное и так же как приятное, доставляет нам удовольствие. Но это удовольствие вызывается не только через простое представление о предмете. Оно определяется также через представляемое отношение субъекта к *существованию* предмета.

Таким образом, стремление Канта указать *специфические* признаки прекрасного привело его — уже при характеристике первого момента вкуса — к *отделению* и *обособлению* эстетического в

особую область. Эстетическое отделяется не только от сферы познания. Оно отделяется и от всей сферы *этического*. Оно вполне *автономно* и *независимо*.

Воззрение это нельзя рассматривать как *специфическое* воззрение Канта, как его *нововведение* в эстетику. Развивая тезис о «незаинтересованности» эстетического удовольствия, Кант лишь доводит до крайнего вывода мысль, развивавшуюся его предшественниками в Англии и в Германии. Как и у самого Канта, мысль эта у них выражала отнюдь не доктрину чистого формализма и безыдейности. Она выражала стремление — Гётчесона и Бёрка в Англии, Мендельсона и Винкельмана в Германии — определить специфические черты эстетического суждения. Удивляться надо не тому, что в лице Канта в конце XVIII в. в Германии возникло подобное учение. Удивляться приходится тому, как близко подошли к Канту в развитии этого стремления некоторые из его предшественников. Даже далекий от философских умозрений Винкельман утверждает, будто условие «чистоты» вкуса состоит в «очищении его от всякой намеренности», в освобождении субъекта, высказывающего эстетическое суждение, от влияний инстинкта и от влечений страстей. Еще ближе к формулировкам Канта формулировки Мендельсона⁵⁵. Как и Кант, он утверждает, что желание иметь предмет, приобрести его, владеть им сильно отличается (*sehr weit unterscheiden*) от удовольствия, доставляемого прекрасным. Для прекрасной вещи особенно характерна ее способность быть созерцаемой с удовольствием и без волнения, вызываемого желанием. Она нравится нам — как бы мы ни были далеки от обладания ею и от желания использовать ее для нас самих⁵⁶.

С другой стороны, эстетикам, которые без обиняков отождествляют кантовский тезис «незаин-

⁵⁵ См. замечания об этом Армана Нивелля, указ. соч., стр. 310.

⁵⁶ *M. Mendelssohn. Morgenstunden*, В. II, S. 295 ff.

тересованности» эстетического удовольствия с проповедью бездейного искусства, необходимо знать, что тезис этот разделяют с Кантом не только его ближайшие предшественники, но также и корифеи немецкого объективного идеализма — Шеллинг и Гегель. Этих философов уже никак нельзя обвинить в отрицании роли *идей* в искусстве. Да и первый крупный «декадент» немецкого идеализма — Шопенгауэр, утверждавший, будто объектом искусства является *платоновская идея* (см. ч. III его основного труда «Мир как воля и представление»), отстаивал не менее рьяно, чем Шеллинг и Гегель, «незаинтересованность» эстетического созерцания.

Упорство, с каким этот тезис развивался в классической немецкой эстетике, не может быть *полностью* выведено и из одного только стремления определить специфическую природу прекрасного, а также специфическую природу эстетического удовольствия. Отчасти это упорство объясняется и тем, что в тезисе «незаинтересованности» эстетического созерцания философы эти уловили крупицу истины. Состоит она в том, что *существование* созерцаемого предмета не есть *непосредственное*, но лишь *опосредствованное* условие эстетического характера восприятия и оценки. Вопрос о существовании предмета, изображенного в произведении искусства, не может быть совершенно исключен из сферы эстетического рассмотрения. Вопреки мнению Канта, Шеллинга и Гегеля, существование предмета не безразлично для эстетической оценки. Но существование это действительно не составляет *непосредственного* условия эстетического суждения. Тут Кант прав. Так, существование (или несуществование) «обломовщины», вопреки Канту, отнюдь не безразлично для эстетического суждения о романе Гончарова. Но существовал ли в действительности *такой* человек, как Обломов, или не существовал, есть ли образ героя романа продукт художественного вымысла и обобщения или портрет — это не имеет непосредственного отношения к эстетическому суждению об «Обломове». Ска-

занное еще очевиднее, если предмет, изображенный в художественном произведении, заведомо фантастический. Вопрос о том, существовал ли в действительности Вий, не имеет значения для эстетического суждения о рассказе Гоголя. В относительной независимости эстетического суждения о предмете от существования предмета, точнее говоря, в *опосредствованном* характере его зависимости от этого существования, и состоит ограниченная истинность тезиса Канта, Шеллинга, Гегеля и их продолжателей.

Второй момент суждения вкуса Кант, по аналогии с *логической* характеристикой суждения, называет характеристикой эстетического суждения *по его количеству*. Согласно этой характеристике эстетическое суждение высказывается не как простое заявление о личном — и *только* личном — впечатлении от предмета. Оно высказывается с претензией на значение его *для всех*. Когда я называю предмет «прекрасным», то моя оценка всегда предполагает, что прекрасен он не только для меня, но что и каждый другой человек, воспринимающий тот же предмет, найдет его прекрасным. Поэтому эстетическое суждение — не один лишь отчет о личном мнении. Оно призывает и других согласиться с нашим мнением.

Притязание эстетического суждения на всеобщность Кант считает прямым следствием его «незаинтересованности». Эстетическое суждение не основывается ни на сознательном *интересе* субъекта, ни на его *склонности*. Высказывая суждение по поводу удовольствия, доставляемого предметом, субъект чувствует себя свободным. Он не может указать как на основу своего удовольствия ни на какие особенные условия, которые были бы присущи *только* ему, как данному субъекту. Но именно поэтому он должен смотреть на испытанное им личное удовольствие от предмета, как на имеющее основу в том, что он вправе предполагать у *каждого другого*. Он имеет основание предполагать такое же удовольствие для каждого.

Эта претензия на всеобщность сближает в известном отношении эстетическое суждение с *логическим*. Называя предмет «прекрасным», мы говорим о нем так, как *если бы* красота была объективным свойством предмета, а суждение о красоте *логическим* суждением, основанным на *познании через понятие*.

Но это, утверждает Кант,— только иллюзия. «Всеобщность» эстетического суждения никогда не может, с его точки зрения, возникать из *понятий*. Не существует *никакого* перехода от понятий к чувству удовольствия (или неудовольствия), порождающему *эстетическую оценку*. Своеобразие и парадоксальность «суждения вкуса» — в том, что, будучи высказано независимо от всякого интереса, оно притязает на всеобщность, на значение для каждого. Но вместе с тем сама всеобщность эта не основывается на предмете: притязание на всеобщность имеет здесь всего лишь *субъективное значение*.

Всеобщее значение эстетической оценки опирается, по мысли Канта, не на объективные свойства предмета, не на понятие о нем, а на *свободную игру* познавательных сил. При отсутствии понятия, характерного для суждения вкуса, представление о предмете порождает эстетическую оценку только в силу особого отношения между способностями души. Состояние души становится субъективной основой предположения о всеобщем значении суждения только в силу взаимного отношения познавательных способностей. Здесь эти способности не ограничены никаким определенным представлением ни о каком определенном правиле познания. И потому их отношение — *свободная игра воображения и рассудка* (der Einbildungskraft und des Verstandes)⁵⁷.

Такая эстетическая оценка предмета (или представления, посредством которого предмет дается) — чисто субъективна. Она *предшествует* чув-

⁵⁷ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 220.

ству удовольствия от предмета и есть основа этого удовольствия в гармонии наших познавательных способностей. И только на этой всеобщности *субъективных* условий в оценке предметов основывается наше представление о всеобщей значимости эстетического удовольствия.

Учение Канта о претензии эстетического суждения на всеобщность (так же как его учение о *необходимости* суждения вкуса) — *вполне оригинальная* черта эстетики Канта. Оно развито Кантом применительно к эстетике по аналогии с *логикой*. Оно показывает, что стремление Канта к полному отделению эстетического от логического не могло быть проведено им последовательно, до конца. В учении этом эстетика Канта сохраняет еще некоторую связь с рационализмом — рационалистической теорией познания и логикой. Но связь эта — призрачна и растворяется в субъективизме, составляющем основу учения Канта об эстетическом вкусе.

Поэтому неправ французский исследователь Канта Виктор Баш, утверждающий, будто Кант, выдвигая учение о всеобщем значении суждения вкуса, превращает то, что воспринято посредством чувства, в познанное⁵⁸. Напротив, Нивелль правильно указывает, что, по Канту, чувство, возбуждаемое в нас свободной игрой наших способностей, отнюдь не есть нечто *познанное*. Говоря об этом чувстве, Кант всегда имеет в виду, что оно *предшествует* познанию и не выходит за пределы *субъективных* условий познания. Речь идет об отношении, существующем между чувственностью и рассудком, еще *до того* как рассудок применил свои понятия к данным чувственности, т. е. именно о том, что Кант называет «свободной игрой». Всеобщую сообщаемость этим

⁵⁸ См. *Victor Basch. Essai critique sur l'esthetique de Kant. Paris, 1897, 2. ed., 1927, p. 104*, где Баш уверяет, будто для Канта познание главенствует над всеми остальными способностями и что эти последние могут иметь, согласно Канту, ценность только в силу участия в познании.

субъективным условиям придает только то, что познание само опирается на эти условия. Но входят в сферу сознания они только посредством чувства⁵⁹. «Красота, безотносительно к чувству субъекта сама по себе ничто»⁶⁰, — говорит Кант.

Эти соображения дают Канту возможность уточнить его представление об отношении прекрасного к *понятию*. Если бы, рассуждает Кант, представление, дающее повод к суждению вкуса, было *понятием*, которое рассудок и воображение объединяют в познании предмета, то наше сознание отношения между ними было бы *интеллектуальным*. Таково оно в «схематизме чистых понятий рассудка», который Кант рассматривал в «Критике чистого разума» и который состоит в особой форме связи категории рассудка с данными чувственности. Но если таким же было бы представление, ведущее к *эстетическому* суждению, то суждение это возникало бы не в силу чувства удовольствия (или неудовольствия) и потому не было бы суждением вкуса. Ибо такое суждение определяет предмет лишь со стороны удовольствия и со стороны красоты.

Определение это независимо от понятий. Здесь субъективное единство отношения между воображением и рассудком становится заметным только через *ощущение*. Это — ощущение того действия, которое порождается взаимным соответствием воображения и рассудка в их свободной и облегченной игре. Здесь представление, — несмотря на то, что оно лишь единично и выступает без сравнения с другими, — все же согласуется с условиями всеобщности (*dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat*). Оно приводит познавательную способность в гармоническое настроение, которого мы требуем для всякого познания. Именно поэтому оно может притязать на значение для каждого, кто

⁵⁹ См. *Armand Nivelle*. Указ. соч., стр. 314—315.

⁶⁰ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 220.

приходит к суждению благодаря соединению рас- судка с чувствами (*durch Verstand und Sinne*)⁶¹.

Учение Канта о всеобщей сообщаемости эсте- тического суждения заключало в себе *две* важ- ные тенденции.

Первая состояла в стремлении поставить эсте- тическую оценку выше удовольствия, доставляе- мого простым ощущением. Претензия на всеоб- щее значение поднимала суждение вкуса выше наслаждения *приятным*. И действительно. Удо- вольствие от приятного заключено в границах *ощущений*. Это — тот вид субъективного, которым исключается какая бы то ни было возможность *спора* или *убеждения*. Если под «вкусом» пони- мать оценку предмета как дающего приятное *ощущение*, то относительно вкусов в этом смысле справедлива старинная латинская поговорка: *de gustibus non disputandum* (о вкусах не спорят).

Но если под «вкусом» понимать оценку пред- мета как *эстетически прекрасного*, то в этом случае спор — не бессмыслица. Он основывается на закономерной претензии «суждения вкуса» — иметь значение для всех, т. е. на всеобщности. И хотя к убеждению во всеобщей значимости эсте- тической оценки никого никогда нельзя приве- сти посредством *логического* доказательства (в этом смысле эта оценка остается субъектив- ной), но сама ее «субъективность» противоречи- ва. В ней есть предпосылка *сверхличного, сверх- субъективного* эстетического значения. Это то, что возвышает ее над ней самой. В учении о всеоб- щей сообщаемости эстетической оценки Кант де- лает первый робкий шаг, ведущий от основного для него воззрения *субъективного* идеализма к идеализму *объективному*. Сквозь облик Канта здесь впервые проступили облики Шеллинга и Гегеля.

Вторая тенденция кантовского учения о все- общей сообщаемости суждения вкуса возвращает Канта в границы субъективистского понимания эстетического суждения. Кант исключил *понятие*

⁶¹ Там же, стр. 221.

из числа средств, при помощи которых возникает и высказывается эстетическая оценка. Тем самым он усилил *непосредственно* субъективный характер суждения вкуса. Последнее основывается не на аппарате понятий. Оно основывается на непосредственно испытываемом, никаким понятием не определяемом чувстве удовольствия. Вместе с понятием как его невозможной основой из поля эстетического суждения уходят предпосылки *объективной* всеобщности. Единственно допустимым для эстетической оценки видом всеобщности оказывается лишь *субъективное* притязание на всеобщность, составляющее молчаливо предполагаемую посылку суждения вкуса.

От кантовского понимания всеобщности суждений эстетического вкуса — прямая дорога к теориям эстетического интуитивизма. В идеях Канта — ключ к пониманию не только «интеллектуальной интуиции» Шеллинга и романтиков. Идеи эти — исходная точка и для интуитивизма Шопенгауэра. Последний никогда не скрывал своего генезиса от Канта.

Третий момент эстетического суждения Кант называет, продолжая аналогию с *логической* характеристикой познавательного суждения, «*моментом по отношению*»⁶².

Ближайшим образом это отношение определяется как отношение к целям⁶³. В рассуждении, которым открывается это исследование, Кант вводит понятия *цели* и *целесообразности*. Целью он называет предмет понятия, рассматриваемого в качестве *причины* этого предмета. Целесообразностью он называет причинность *понятия* по отношению к его предмету. Там, где мыслят форму или существование предмета как действие, возможное только благодаря *понятию* о нем, — там тем самым мыслят и *цель*.

Кант разъясняет, что если речь идет о простом *наблюдении*, то мы можем наблюдать целе-

⁶² Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 222-241.

⁶³ Там же, стр. 222.

сообразность *по форме*, не полагая для нее в качестве ее основы *никакой цели*. Мы можем замечать такую целесообразность в предметах, но, добавляет Кант, «только посредством рефлексии»⁶⁴.

Разъяснив такую возможность — усматривать целесообразность *по форме*, без усмотрения для нее *реальной* цели,— Кант пытается далее доказать, что «суждение вкуса» основывается именно на целесообразности этого типа. «Суждение вкуса,— говорит он — имеет своей основой только *форму целесообразности предмета*»⁶⁵.

Форма целесообразности — это причинность представления, рассматриваемого не в отношении к *предмету* представления, а в отношении к *состоянию души субъекта*, испытывающего представление. Сознание причинности, необходимой, чтобы создать в субъекте такое состояние, Кант характеризует как «удовольствие».

Но удовольствие это — совершенно особого рода. В основе суждения вкуса не может лежать ни *субъективная* цель, ни представление о цели *объективной*. Эстетическое суждение касается только отношения наших способностей представления друг к другу. Эстетическое удовольствие, определяемое без понятия, но вместе с тем как нечто, сообщаемое всем, может порождаться *лишь субъективной* целесообразностью. Это — представление о предмете без всякой цели — без субъективной и без объективной. Здесь удовольствие дает только *форма* целесообразности через представление, в котором нам дается предмет. Такое удовольствие — *не познавательное* и *не этическое*. Оно имеет причинность в самом себе и есть стремление получить состояние самого представления, доставить познавательным силам занятие, но без дальнейших целей.

Понятие формальной целесообразности Кант использует, чтобы еще резче подчеркнуть независимость суждения вкуса не только от *понятия*,

⁶⁴ Там же, стр. 223.

⁶⁵ Там же.

но также и от *чувственно* приятного. Разъяснения эти важны. Они устраняют часто встречающиеся недоразумения по поводу эстетики Канта. Эстетику эту часто характеризуют как *гедонистическую*, т. е. как такую, которая основой эстетического суждения провозглашает *наслаждение, удовольствие*. Это, конечно, верно. Но при этом необходимо подчеркнуть, что эстетическое удовольствие Канта — *не чувственное* удовольствие. Кант называет прямо «варварским» (*barbarisch*) такой вкус, который «для удовольствия нуждается в добавлении *возбуждающего* и *трогательного*»⁶⁶. Выдавать чувственно привлекательное за красоту, т. е. материю удовольствия (*Materie des Wohlgefallens*) за его форму, есть, по Канту, недоразумение (*ein Missverständnis*). Хотя чувственно привлекательное и трогательное могут присоединяться к удовольствию от прекрасного, они не в силах *иметь влияние* на суждение вкуса. Такое суждение в своем чистом виде имеет основой своего определения только *целесообразность формы* (*die Zweckmässigkeit der Form*)⁶⁷. Удовольствие, лежащее в основе суждения вкуса, состоит, правда, в *свободной* игре, но в игре все же *познавательных* сил — воображения и рассудка. В этом смысле эстетическое чувство, как его понимает Кант, — все же интеллектуально.

Интеллектуальный характер эстетического чувства лежит в основе взгляда Канта на то, что существенно в искусстве. Так, в живописи, в скульптуре, вообще во всех изобразительных искусствах существенным их элементом Кант считает *рисунок*. В рисунке основу всех данных для вкуса создает не то, что нравится в ощущении, а только то, что нравится через одну свою форму (*was bloss durch seine Form gefällt*)⁶⁸. Напротив, краски относятся к *чувственно* приятному. Поэтому, рассуждает Кант, хотя краски сами по себе и могут оживить предмет для ощущения,

⁶⁶ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 226.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же, стр. 228.

они, сами по себе, еще не делают предмет «достойным созерцания и прекрасным»⁶⁹.

Но что такое в искусстве форма? По Канту, это — или *фигура, облик, вид* (Gestalt), или *игра* (Spiel). В свою очередь игра может быть или игрой *фигур*, или игрой *ощущений*. Игра фигур осуществляется в пространстве. Это — мимика или танцы. Игра ощущений протекает во времени.

Кант не отрицает того, что во впечатление, производимое предметом, эстетически действующим, может привходить *чувственно* приятное. Таковы — *краски* в произведениях живописи и *тоны* в произведениях музыки. Однако истинным предметом чистого суждения вкуса, по Канту, будет в живописи — только *рисунок*, а в музыке — только *композиция* (форма). *Чувственная* прелесть красок и тонов означает вовсе не то, что они прибавляют нечто к удовольствию от формы, а только то, что они оживляют представления и, кроме того, делают саму форму более точной, определенной и наглядной.

Такой взгляд на роль чувственно приятного, конечно, не делает эстетику Канта *рационалистической*. Всякое рациональное *представление* цели исключается Кантом из числа условий суждения вкуса. В этом смысле эстетическое удовольствие — совершенно *непосредственно*⁷⁰. Опосредствование его *субъективной* целью тотчас ввело бы интерес и лишило бы суждение вкуса его специфического качества. Опосредствование его объективной целью поставило бы его в зависимость уже не от *гармонии* наших познавательных сил, а от *понятия*.

Сформулировав свое учение о трех первых моментах эстетического суждения, Кант считает необходимым отделить свою эстетику прекрасного от влиятельных в его время эстетических теорий *рационалистического* типа. Теории эти ставили

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Значение непосредственной связи кантовского эстетического суждения с удовольствием было правильно указано Германом Когеном (*Herman Cohen*. Kants Begründung der Aesthetik. Berlin. 1889, S. 159 ff.).

суждение вкуса в зависимость от *понятия*, в частности — в зависимость от понятия о *совершенстве*. Так, Баумгартен определял прекрасное как *совершенство чувственного познания* — в параллель логике, для которой истинное — совершенство *рассудочного* познания.

Кант считает эти теории ошибочными. Никакое суждение вкуса, доказывает Кант, в котором предмет признается прекрасным под условием определенного понятия, не может быть собственным («чистым») суждением вкуса⁷¹. Наслаждение красотой — наслаждение, которое не предполагает никакого *понятия*. Оно непосредственно соединяется не с тем понятием, посредством которого предмет мыслится, а с представлением, посредством которого предмет *дается*. Всякая зависимость суждения вкуса от цели понятия (суждения разума) уже не есть свободное и чистое суждение вкуса (*ein freies und reines Geschmacksurteil*)⁷².

Правда, в ряде случаев красота все же предполагает понятие о цели. Так, красота человека, животного, здания привносит понятие о цели, которая определяет, какой должна быть вещь. Но такая красота есть, по Канту, всего лишь *приходящая красота* (*ist... bloss adhärirende Schönheit*)⁷³. И как бы ни выигрывало в таких случаях соединение эстетического удовольствия с удовольствием интеллектуальным, правила, которые могут быть извлечены из этого соединения, — уже не правила *вкуса*, а только правила *условий соединения вкуса с разумом*, прекрасного с добрым.

Красоту, доставляющую удовольствие в чистом суждении вкуса, Кант называет «свободной» (*freie Schönheit*). Красоту, присущую понятию, он называет «обусловленной» (*anhängende Schönheit*). Пример «свободной» красоты — цветы, беспредметные узоры, инструментальная музыка

⁷¹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 232—235.

⁷² Там же, стр. 234.

⁷³ Там же, стр. 233.

без текста. Пример «обусловленной» красоты — красота церкви, дворца, беседки.

«Свободная» красота не зависит ни от какого понятия о совершенстве. Понятие о совершенстве всегда предполагает не только форму, но и материю. Невозможно мыслить только *форму* совершенства — без всякого понятия о том, чему она должна была бы соответствовать. Форма совершенства без материи, по Канту, — настоящее противоречие (*ist ein wahrer Widerspruch*)⁷⁴.

Напротив, целесообразность может мыслиться как одна лишь *форма* целесообразности. Но такая целесообразность — *субъективная* целесообразность. Именно она и дается красотой. При этом, однако, исключается всякое понятие о совершенстве, всякая *материя* совершенства. Мыслится только его форма. От того, какой вещь *должна быть*, здесь отрешаются, и остается только *субъективная* целесообразность в душе созерцающего.

Именно потому, что суждение вкуса есть *эстетическое* и покоится на субъективных началах, основа его определения не может быть понятием *определенной* цели. Так как красота — *формальная* субъективная целесообразность, то через нее никогда не мыслится *совершенство* предмета: оно не может быть всего лишь *формальной* целесообразностью⁷⁵.

Кант полагает, что изложенные различия достаточно определяют своеобразие эстетического суждения. Это суждение — единственное в своем роде. Оно не дает никакого познания — даже смутного — о предмете. Познание предмета дается только через логическое суждение. Напротив, эстетическое суждение, посредством которого дается предмет, относится *исключительно к субъекту*, не показывает в предмете никакого свойства. Оно только отмечает целесообразную форму в определении тех способностей нашего представления, которые занимаются предметом⁷⁶.

⁷⁴ Там же, стр. 231.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же, стр. 231—232.

Из этого учения, решительно переносящего центр исследований эстетического суждения в субъект и в субъективные условия оценки, Кант непосредственно выводит следствия, касающиеся *правил вкуса*. Возможны ли они вообще? Возможно ли *объективное* правило, которое определяло бы *посредством понятия*, что прекрасно и что безобразно.

Ответ на этот вопрос может быть у Канта только отрицательным. Не *понятие* о предмете, а только *чувство* субъекта (*das Gefühl des Subjekts*) есть основа определения прекрасного. Правда, многочисленные примеры доказывают происхождение вкуса от общей для всех людей основы их согласия в оценке форм, посредством которых людям даются предметы. Однако основа эта глубоко скрыта от всех людей, и критерий происхождения вкуса может быть только эмпирическим. Критерий этот — всеобщая сообщаемость ощущения, не опирающаяся на понятие, другими словами — согласие, насколько возможно, всех народов во все времена по отношению к чувству прекрасного. Критерий этот слишком слаб, для того чтобы из него можно было вывести искомые правила.

По Канту, искать принцип вкуса, который был бы способен дать общий критерий прекрасного через определенные понятия, — задача неосуществимая. Здесь то, что ищут, включает в себе внутреннее противоречие. Поэтому вкус всегда должен быть *личной* способностью. Можно указать другому на образец и проявить умение, подражая указанному извне образцу, но обнаружить подлинный вкус способен только тот, кто может самостоятельно судить об образце.

Поэтому *высший* образец есть идея, которую каждый должен создать сам для себя. Такая идея есть, по сути, — понятие разума, а представление о существе, адекватном этой идее, есть *идеал*.

Исследуя понятие *об идеале*, Кант возвышается над субъективизмом и формализмом собственного эстетического учения. Согласно его разъяснениям, возникновение идеала выводит сознание

за пределы чистого суждения вкуса. Суждение это основывалось на чувстве удовольствия, доставляемом свободной гармонической игрой познавательных сил. Для возникновения идеала этого уже недостаточно. Там, где в ряду основ суждения должен иметь место идеал, в основе должна быть какая-нибудь «идея разума согласно определенным понятиям»⁷⁷. Эта идея априорно определяет цель, на которой основывается возможность предмета.

Поэтому немислим, например, идеал красивых цветов, идеал прекрасной мебелировки, идеал прекрасного пейзажа. Идеал немислим даже для красоты, зависящей от определенных целей, например для красоты дома, красоты прекрасного дерева, красоты прекрасного сада. Даже в этом случае цели, мыслимые посредством соответствующего понятия, недостаточно определены, и целесообразность поэтому слишком свободна.

Идеалом красоты может быть только то, что цель своего существования имеет в самом себе. Такое существо, по Канту,— только *человек*. Только человек может сам определять себе свои цели через разум. Даже там, где он заимствует цели из внешнего восприятия, он может соединять их со своими существенными целями и — в соответствии с ними — может тогда судить эстетически. Поэтому *только человек* есть идеал красоты, и — в его лице — *только человечество* одно среди всего существующего в мире способно к идеалу *совершенства*⁷⁸.

По Канту, значение идеи разума в формировании эстетического идеала выступает особенно ясно при сопоставлении этой идеи с тем, что Кант называет «эстетической *нормальной идеей*». Нормальная идея, например нормальная идея для фигуры данной породы животных, есть единичное созерцание воображения, дающее критерий для его оценки. Такая идея должна заимствовать свои

⁷⁷ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 237.

⁷⁸ Там же.

элементы *из опыта*. Кто никогда не видел ни одного коня, не может образовать эстетическую нормальную идею породы коня.

Но если речь идет о величайшей целесообразности в строении фигуры, т. е. о целесообразности, которая могла бы быть общим критерием для эстетического суждения о каждом экземпляре данного вида, то такая целесообразность может заключаться только в идее высказывающих суждение⁷⁹. Так, цели человечества — поскольку эти цели могут быть представляемы не чувственно — идея разума делает принципом для суждения о фигуре человека, в которой цели эти открываются, как их действия, в явлении⁸⁰. Такая идея, как эстетическая идея, может быть представлена в образце вполне конкретно.

Поэтому *идеал* Кант считает необходимым отличать от *нормальной* идеи прекрасного. Возможна нормальная идея красивой лошади, красивой собаки. Но *идеал* возможен, по Канту, только для фигуры *человека*. Суждения по такому масштабу уже «не могут быть чисто эстетическими», они не есть «просто суждения вкуса»⁸¹. Идеал человеческой фигуры состоит в выражении начала *нравственного*, без которого в данном случае предмет не мог бы нравиться вообще. Задача эта, по Канту, — самая возвышенная, но вместе с тем и самая трудная для искусства. Душевную доброту или чистоту, или силу и т. д. здесь необходимо не только соединить со всем, что связывает наш разум с *нравственно добрым*, — в идее высшей целесообразности. Кроме того, соединение это здесь необходимо сделать как бы видимым в телесном выражении. А для этого в свою очередь следует соединить идеи разума с большой силой воображения. Это требуется даже от того, кто только *судит* о таких идеях, но еще в большей степени от тех, кто хочет их изображать в искусстве⁸².

⁷⁹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 238.

⁸⁰ Там же, стр. 237.

⁸¹ Там же, стр. 240.

⁸² Там же.

Теперь мы видим, что учение *об идеале* действительно разрывает тесный круг кантовского эстетического формализма. Только в абстракции от живого действительного искусства, только в чисто аналитическом рассмотрении прекрасное может быть мыслимо как начисто отделенное от доброго, а суждение вкуса — как совершенно независимое от интереса и от понятия. Как только речь заходит не об отрешенном понятии прекрасного, а о реальном человеческом искусстве, оказывается, что оно руководится идеей разума и изображает, по крайней мере способно изображать, высшие идеалы нравственности и человечности. При изложении моментов суждения вкуса взгляд этот развит Кантом только как отступление от всего хода его исследования или как некоторое дополнение. Но ниже Кант вернется к нему при рассмотрении системы искусств. Там будет показано, что кроме оценки отдельных искусств с точки зрения, характерной для кантовского учения о прекрасном и о незаинтересованном суждении вкуса, необходима также их оценка, основывающаяся на способности искусства к выражению *идеала*. Оценки эти окажутся глубоко различными.

Четвертым «моментом» в эстетическом суждении вкуса является его *модальность*. Как и при разъяснении трех предшествующих «моментов» — качества, количества и отношения — термин этот соответствует модальной характеристике *логического* суждения. В то же время он должен выражать *специфическое* своеобразие суждения вкуса.

Модальность эстетического суждения состоит в том, что, мысля прекрасное, о нем думают, что оно имеет *необходимое* отношение к чувству удовольствия. Этим суждение вкуса отличается от одобрения того, что *приятно*. Приятное *действительно* возбуждает чувство удовольствия. Но здесь между ощущаемым и чувством удовольствия, которое оно вызывает, *нет необходимой связи*.

С другой стороны, необходимость, мыслимая в суждении вкуса, — *особого рода*. Она отличается, во-первых, от *теоретической* — объективной — необходимости. В случае теоретической необходи-

мости мы априори познаем, что каждый необходимо будет чувствовать наслаждение от предмета, который я называю прекрасным.

Во-вторых, необходимость, мыслимая в суждении вкуса, отличается и от *практической* необходимости. В случае практической необходимости удовольствие является необходимым следствием *объективного* закона. Закон этот действует через понятие разумной воли, а это понятие служит правилом для свободно действующего существа. Такое удовольствие не означает ничего, кроме того, что безусловно должно действовать известным образом. Практически необходимое относится к области велений категорического императива — с точки зрения характера мыслимой в нем необходимости.

Напротив, необходимость, мыслимая в эстетическом суждении — только «примерная» (*nur exemplarisch genannt werden*)⁸³. Это — необходимость согласия всех с данным суждением вкуса. Однако это — «пример» общего правила, которое само не может быть дано. Так как эстетическое суждение не есть суждение объективное и познавательное, то его необходимость нельзя вывести из определенных понятий. Необходимость эта — не «аподиктическая» необходимость логического суждения. Еще того менее она может быть выведена из *опыта*. Понятие о необходимости эстетического суждения не может быть обосновано на эмпирическом суждении.

Будучи субъективной, необходимость, приписываемая суждению вкуса, всегда высказывается лишь как обусловленная (*wird... nur bedingt ausgesprochen*)⁸⁴. Так как здесь имеют основу, общую для всех, то, казалось бы, можно было бы всегда рассчитывать на общее согласие. Однако так рассчитывать можно было бы только при условии, если бы данный случай верно подводился под эту основу.

⁸³ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах*, т. 5, стр. 241.

⁸⁴ Там же, стр. 242.

Претендовать на безусловную необходимость суждения вкуса мог бы только тот, кто имел бы объективный принцип и кто судил бы в соответствии с этим принципом. Но если бы, с другой стороны, он совсем не имел никакого принципа, как не имеет его суждение чувственного вкуса, то, конечно, не могла бы явиться никакая мысль о его необходимости. Следовательно, какой-то принцип для необходимости суждения вкуса должен существовать. Однако — это только *субъективный* принцип. То, что нравится (или не нравится), он определяет *для всех*, но не через понятие, а через *чувство*. Это — *общее чувство* (ein Gemeinsinn)⁸⁵. Только при предположении, что существует «общее чувство», может быть составлено суждение вкуса. Оно существенно отличается от общего рассудка (который иногда тоже называют общим чувством — *sensus communis*). Различие — в том, что такой рассудок всегда судит не по чувству, а по понятиям, хотя в этом случае понятия — только *смутно представляемые* принципы.

Познания и выражающие их логические суждения всегда могут быть сообщаемы всем. Иначе они не могли бы соответствовать своим предметам и оставались бы только субъективной игрой способностей представления. Именно это утверждает скептицизм, точку зрения которого Кант здесь решительно отрицает⁸⁶.

Но если познания, как убежден Кант, могут быть передаваемы другим, то должно быть способно к сообщаемости также и «душевное состояние» (*der Gemütszustand*). Это — тенденция познавательных сил к познанию вообще, и притом не простая тенденция, а тенденция к той их пропорции, которая необходима им для представления, — для того, чтобы предмет был дан. Без это-

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Отрицает, конечно, только по отношению к опытному знанию. В вопросе о познании вещей, как они существуют сами по себе, Кант — такой же агностик, как порицаемый им Юм.

го познание не могло бы возникнуть как действие.

Здесь речь идет, подчеркивает Кант, не о всякой пропорции, а о той — единственной, — при которой внутреннее соотношение познавательных способностей было бы самым выгодным для рассудка и воображения — в интересах познания данных предметов вообще. Это настроение не может быть определяемо иначе, как только через чувство. Это и есть *общее чувство*. Для обоснования его нет нужды опираться на психологические наблюдения: его существование как необходимое условие всеобщей сообщаемости нашего знания предполагается любой логикой и любым принципом познания. Исключение составляет только догма скептицизма⁸⁷.

Говоря о соответствии и об игре познавательных сил, составляющей основу эстетического удовольствия, Кант всегда имеет в виду игру (или соответствие) *воображения и рассудка*. В параграфах «Критики», посвященных *модальности* эстетического суждения, он пытается точнее определить отношение между ними. Кант исходит из того, что во многих случаях удовольствие, испытываемое при созерцании предмета, обладающего известными эстетическими свойствами, определяется в большей мере практической целесообразностью в строении предмета, чем собственно эстетическими его формами. В таких случаях легко возникает *смешение*. Мы принимаем за *эстетическую* оценку оценку свойств предмета (в том числе пропорций, форм), обусловленных практической пригодностью предмета — их способность выполнять свое практическое назначение.

Чтобы устранить это смешение и выделить то, чем — в настоящем восприятии предмета — обусловлена *эстетическая* оценка, воображение, участвующее в игре познавательных сил, должно быть воображением *особого рода*. Воображение это характеризуется *свободной* законосообразностью.

⁸⁷ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 243—244

Это — не *репродуктивное* воображение, только воспроизводящее данные формы данного предмета. Это — «продуктивное» и «самодетельное» воображение, источник произвольных форм всевозможных созерцаний. Правда, там, где речь идет об усвоении предмета внешних чувств, воображение *связано* определенной формой этого предмета. В этом отношении оно не имеет *свободной* игры. Но и в этом случае предмет дает ему такую форму, какую воображение могло бы создать самому себе в соответствии с *рассудочной* законосообразностью, если бы оно было предоставлено самому себе.

Если воображение должно действовать согласно определенным законам рассудка, то продукт такого воображения по своей форме определяется *понятиями*. В этом случае удовольствие дается не в *прекрасном*, а в *добром*, в *совершенстве*, и тогда суждение уже не есть суждение вкуса.

Напротив, суждение вкуса вполне совместимо со свободной закономерностью рассудка. Здесь возможны, как это ни кажется парадоксальным, субъективное соответствие воображения с рассудком без объективного соответствия, закономерность без закона, целесообразность без цели⁸⁸.

Отсюда Кант выводит, что удовольствие, доставляемое созерцанием правильных геометрических фигур и геометрических тел, основывается не на *красоте*, а на *правильности*. На них следует смотреть только как на изображение определенного понятия, которое и предписывает фигуре ее правила. Во всех таких случаях удовольствие основывается не *непосредственно* на виде фигуры, а на ее пригодности для определенных целей.

Напротив, в «суждении вкуса» — если только оно «чисто», т. е. свободно от всяких примесей, — удовольствие (или неудовольствие) непосредственно соединяется только с *созерцанием* предмета, без всякого отношения к его определенному *назначению* или к определенной цели⁸⁹.

⁸⁸ Там же, стр. 246.

⁸⁹ Там же, стр. 247.

На «правильности» основывается «нормальная» идея красоты. Это — «канон» («правило») в смысле античного скульптора Поликлета. Это — школьный идеал. Он нравится не столько в силу своего превосходства, сколько в силу правильности и безупречности. Напротив, «идея разума» образует принцип суждения о человеческой форме, основываясь на целях человечности. Это — форма, посредством которой цели осуществляются в чувственном. Она представляется как действие этих целей *в мире явлений*. По существу идея эта есть выражение *морального* в чувственном. Ее осуществление предполагает совместное действие *разума* и воображения. В этом случае ее автономия растворяется в моральном благе.

Таково проводимое Кантом различие *двух* видов красоты: красоты «свободной» и красоты «зависимой», или «обусловленной». Как во многих других случаях, Кант не первый ввел в эстетику это различие. У него были серьезные предшественники, которые не пользовались его терминологией, но своими средствами выражали сходное эстетическое учение. Это — Зульцер, Мендельсон, Винкельман, Лессинг.

Так, *Зульцер* делит вещи, способные нам нравиться, на *три* класса. Прекрасными он называет те, которые возбуждают удовольствие *до* вступления в действие способностей *познания* и *желания*. Прекрасное привлекает нас своей формой, без отношения к материи (Stoff) и целесообразности (Zweckmässigkeit)⁹⁰.

Мендельсон продолжает развивать эти различия. Действие, производимое красотой, он отделяет и от *понятия* и от *интереса*. Отсутствие понятия отделяет красоту и от *совершенства*. Совершенство получает начало от единства в понятии, от цели, общей для элементов представления. Напротив, *красота* определяется простой видимостью единства, чувственно воспринимаемой гармо-

⁹⁰ См. *Sulzer*. Allgemeine Theorie der schönen Künste (ст. «Schön»).

нией⁹¹. Способность одобрения осуществляет свои действия независимо от интереса, восприятие красоты не вызывает никакого желания обладать прекрасным предметом.

Взгляды эти Мендельсон формулирует дважды: менее определенно — в «Рапсодии» и гораздо точнее — в «Утренних часах». В «Рапсодии» он утверждает, будто в этой жизни мы призваны не только совершенствовать силы воли и рассудка, но также воспитывать, доводя до более высокого совершенства, чувство посредством чувственного познания⁹².

Уточнение этого взгляда произошло в 1785 г., за пять лет до появления кантовской «Критики способности суждения». В «Утренних часах» Мендельсон уже возражает против распространенного в рационализме деления души на способности *познания* и *желания*. «Чувство удовольствия и неудовольствия» (*die Empfindung der Lust und Unlust*), разъясняет он, не происходит от способности желания. Оно составляет часть *третьей* способности и независимо от двух первых. Это — способность «одобрения, удовольствия» (*das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen*)⁹³. «Повидимому, — пишет Мендельсон, — особый признак красоты — тот, что мы созерцаем ее со спокойным чувством удовольствия, что она нравится нам, когда мы как нельзя более далеки от потребности обладать ею или пользоваться ею» (*Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, dass sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird, dass sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen und von dem Verlangen sie zu benutzen auch noch so weit entfernt sind*)⁹⁴.

Но и понятие эстетического «идеала» было намечено в развитии немецкой эстетики *до* Канта. Оно имеется уже у Винкельмана, от которого оно

⁹¹ *M. Mendelssohn*. Briefe über die Empfindungen, I. Berlin, 1755, S. 123 ff.

⁹² *M. Mendelssohn*. Rhapsodie oder Zusätze zu dem Briefen über die Empfindungen, I, S. 247.

⁹³ *M. Mendelssohn*. Morgenstunden, B. II, S. 295.

⁹⁴ Там же, стр. 294.

перешло к Мендельсону. По Винкельману, понятие это возникает как итог множества частных наблюдений. Их собирают и сопоставляют, и таким способом возникает представление о совершенном образце человеческой красоты.

Могло бы показаться, что этот «идеал» Винкельмана соответствует в лучшем случае «нормальной идее» Канта и не достигает до кантовской «идеи разума». Но Нивелль убедительно показал, что в этом вопросе разница между Винкельманом и Кантом — больше терминологическая⁹⁵. Чтобы «идея разума» могла быть выражена в произведении искусства, к прекрасному должно, по Винкельману, присоединиться *выражение*. Но последнее необходимо⁹⁶.

Есть понятие об «идеале» и в эстетике Лессинга. Так же, как и Кант, он ограничивает область идеала красотой человека. «Величайшая телесная красота существует только в человеке, и существует в нем только в силу идеала. Этот идеал реже встречается в животных, и уже совершенно не имеет места в растительной и безжизненной природе»⁹⁷. Из этого тезиса Лессинг заключал, что пейзажная живопись — низший вид искусства. Пейзажный живописец подражает красотам, совершенно неспособным к выражению идеала; он трудится, таким образом, только с помощью глаза и руки, и гений либо вовсе не участвует в его творении, либо его участие незначительно.

§ 4. Кантовская характеристика суждений вкуса. Аналитика возвышенного

Рассмотренное выше учение Канта о четырех моментах эстетического суждения образует «Аналитику прекрасного» («Analytik des Schönen»). Но, кроме нее, в «Аналитику эстетической способности суждения» входит, как ее *вторая* книга,

⁹⁵ Armand Nivelle. Указ. соч., стр. 125, прим. 1.

⁹⁶ Winckelmann. Geschichte der Kunst des Altertums. 1764, S. 150 ff.

⁹⁷ См. H. Blümner. Lessings Laokoon. Berlin, 1880, S. 440.

«Аналитика возвышенного» («Analytik des Erhabenen»).

Возвышенное — древняя проблема эстетики. Еще до античного автора Лонгина, написавшего специальный трактат о возвышенном, античная риторика видела в возвышенном одну из трех задач ораторского искусства и основание одного из трех стилей.

В немецкой эстетике до Канта «возвышенное» рассматривается у Баумгартена. В своей «Эстетике» под «возвышенным» Баумгартен понимает, во-первых, определенную степень величины материи (предмета), во-вторых, стиль, соответствующий этой величине. «Возвышенное» приводит душу в состояние спокойствия (*status tranquillitatis*). Этим «возвышенное» отличается от «патетического», для которого характерны сильная эмоция и восторг⁹⁸.

Еще более дифференцированы понятия *Зульцера*. У него имеется понятие «чистой красоты» (*das bloss Schöne*), предвосхищающее кантовскую «свободную красоту». От этого ее вида Зульцер отличает, во-первых, красоту, вызывающую впечатление *обаятельного, миловидного, привлекательного* (*Reiz, Grazie, Anmutigkeit*), во-вторых, красоту, внушающую уважение и изумление (*Hochachtung*⁹⁹). Первый вид красоты частично совпадает с «зависимой красотой» Канта. Второй ее вид — *великое, или возвышенное* (*das Grosse und Erhabene*); оно отличается от прекрасного «сердечной эмоцией».

На почве эмпиризма и эмпирической психологии пытался развить понятие о возвышенном английский философ Бёрк (*Burke*). Он посвятил возвышенному специальный труд «Философские ис-

⁹⁸ *A. Baumgarten. Aesthetica, 1750—1758, S. 416. § 416. Об этом см.: B. Poppe, A. G. Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant, Nebst Veröffentlichung einer unbekanntenen Handschrift der Aesthetica. Münster, 1906, S. 209—210. На соображениях Поппе основаны замечания Нивелля (*Armand Nivelle. Указ. соч., стр. 53, прим. 1).**

⁹⁹ *Sulzer. Allgemeine Theorie der schönen Künste («Reiz»).*

следования о происхождении наших понятий о прекрасном и возвышенном». Кант изучал этот труд по немецкому переводу¹⁰⁰. Бёрк, так же как и Зульцер, стремится отделить *прекрасное* от *возвышенного*. Прекрасное основывается, по Бёрку, на любви и сводится к ослаблению, прекращению напряжения, к размягчению, разрешению, утомлению, замиранию и томлению от удовольствия¹⁰¹.

Напротив, чувство возвышенного сводится, согласно Бёрку, на стремление к самосохранению, а также сводится к страху, т. е. к скорби, которая — если только она не доведена до действительного потрясения телесных органов — возбуждает приятные ощущения. Это — не удовольствие в собственном смысле, но род приятного ужаса, или покой, смешанный со страхом¹⁰².

Подготовленное исторически, понятие Канта о возвышенном не повторяет учений его предшественников. В разработке этого понятия *эстетика* Канта поставлена в связь с его этикой, познавательные способности — воображение и рассудок — с *разумом*, учение об искусстве — с учением о природе, антропология — с *трансцендентальной философией*. Именно поэтому в учении о возвышенном слабее, чем в учении о прекрасном, называется *формализм* эстетики Канта. Вместе с тем в этом учении еще более ясно, чем в учении о прекрасном, выступает *субъективный идеализм* кантовской эстетики, очевиднее роль и первенство *сверхчувственного* над чувственным, *умопостигаемого* над эмпирическим.

Суждение о возвышенном — вид *эстетического* суждения. Как вид рода, оно имеет ряд черт, *общих* у него с суждениями о прекрасном. Как и прекрасное, возвышенное нравится само по себе¹⁰³. Суждение о возвышенном, как и суждение о прекрасном, — не чувственное и не логически опреде-

¹⁰⁰ *Burke*. Philosophische Untersuchungen über der Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, 1773.

¹⁰¹ Там же, стр. 251—252.

¹⁰² Там же, стр. 223.

¹⁰³ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. (249).

ляющее, а *рефлексивное* суждение. При восприятии возвышенного удовольствие возникает не из ощущения (как удовольствие от приятного) и не из определенного понятия (как удовольствие от доброго). Удовольствие это относится к *понятию*, но неопределенно к какому. Здесь удовольствие соединяется со способностью изображения или воображением. Само же воображение при созерцании возвышенного рассматривается в соответствии со способностью понятий рассудка или разума — как нечто, содействующее рассудку и разуму.

И суждение о прекрасном и суждение о возвышенном — единичные суждения, но оба они претендуют на общее значение, т. е. на значение для каждого субъекта. Это — притязание только на *чувство удовольствия*, а не на *познание предмета*¹⁰⁴.

В то же время возвышенное имеет ряд черт, *отличающих* его от прекрасного. По своему существу прекрасное относится к *форме* предмета, которая состоит в *ограничении*. Напротив, возвышенное можно находить и в *бесформенном* предмете, если только он представляется *безграничным* и если при этом он мыслится как нечто целостное. Прекрасное и возвышенное обращаются далее к различным деятельности души: прекрасное служит для изображения неопределенного понятия *рассудка*, возвышенное — для изображения неопределенного понятия *разума*. При созерцании прекрасного удовольствие соединяется с представлением *качества*, при созерцании возвышенного — с представлением *количества*.

Это последнее различие важно. Прекрасное непосредственно внушает чувство симпатии и содействия жизни; оно соединяется с *чувственно приятным* и с *игрой* воображения. Напротив, удовольствие от возвышенного возникает не непосредственно. Оно предполагает, что жизненная сила испытала мгновенную задержку, а затем пролилась с удвоенной энергией. Это уже — не *игра* воображения, а его *серьезная деятельность*. Такое

¹⁰⁴ Там же, стр. 249—250.

удовольствие уже несовместимо с *чувственно* приятным. В то время как удовольствие от прекрасного — положительно, удовольствие от возвышенного предполагает, что душа попеременно привлекается созерцаемым предметом и отталкивается им. Поэтому удовольствие от возвышенного — отрицательное и граничит с *удивлением* или *уважением*¹⁰⁵.

Еще более важным Кант считает *внутреннее* различие между прекрасным и возвышенным. Оно особенно ясно выступает при рассмотрении прекрасного и возвышенного в предметах и явлениях природы.

Красота природы уже своей формой вводит целесообразность. Прекрасный предмет как бы предназначен заранее для нашей способности суждения. Здесь целесообразность сама по себе создает предмет удовольствия.

Напротив, в созерцании возвышенного кроется противоречие. То, что возбуждает в нас чувство возвышенного, по форме своей противно цели, кажется несоразмерным с нашей способностью изображения, представляется насильственным для нашего воображения. Но в то же время, больше того — именно поэтому оно становится, согласно нашему суждению, еще более возвышенным.

Возвышенное делает явным антагонизм между чувственностью и разумом, а также торжество, превосходство разума. Истинно возвышенное не может заключаться ни в какой чувственной форме. Оно касается только идей разума. Возвышенное оживляет и возбуждает в душе идеи разума — именно через несоответствие между этими идеями и соответствующим им изображением. Несоответствие это можно представить чувственно.

Из этой параллели между прекрасным и возвышенным Кант выводит различие их роли по отношению к познанию природы.

Свободная красота природы открывает нам природу как систему, принципа для которой мы не

¹⁰⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 250.*

находим во всей нашей рассудочной деятельности. А именно: красота открывает природу как систему по принципу целесообразности¹⁰⁶. В результате о системе этой надо судить не только как о такой, которая относится к бесцельному механизму природы, но и *по аналогии с искусством*. Обстоятельство это стимулирует развитие нашего знания о природе. Правда, сама по себе красота природы не расширяет нашего действительного познания о предметах природы. Однако она поднимает наше понятие о природе как о простом механизме до понятия о ней как об искусстве. А это побуждает нас к более глубоким исследованиям самой возможности такой формы¹⁰⁷.

Напротив, в возвышенных явлениях природы нет ничего, что вело бы к особым объективным принципам и к соответствующим им формам природы. Именно в хаосе, в дичайшем и далеком от всяких правил беспорядке, в опустошении (*Verwüstung*) природа сильнее всего возбуждает в нас идею о возвышенном¹⁰⁸.

Поэтому понятие о *прекрасном* в природе и более содержательно и более значительно, чем понятие о *возвышенном*. Последнее указывает на целесообразное не в самой природе, а только в возможном применении нашего созерцания природы. Применение это создает нечто целесообразное не в природе, а совершенно независимо от природы. Основу для прекрасного в природе мы должны искать «вне нас» (*ausser uns*), основу для возвышенного — «только в нас» (*bloss in uns*) и в том способе мышления (*in der Denkungsart*), который в наше представление о природе вносит возвышенное¹⁰⁹.

Различение это Кант считает совершенно необходимым для того, чтобы нацело обособить поня-

¹⁰⁶ Кант прибавляет: «...в отношении применения способности суждения к явлениям» (*Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 251*).

¹⁰⁷ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 252*.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же.

тие о возвышенном от *целесообразности природы*. Понятие о возвышенном не открывает никакой особой формы в природе: оно только указывает на целесообразное применение, которое *наше воображение* делает из представления о природе. Эти предварительные замечания открывают перед Кантом путь к исследованию чувства возвышенного.

Так как суждение о возвышенном — суждение эстетической *рефлектирующей* способности суждения, то удовольствие от возвышенного должно рассматриваться в тех же четырех «моментах», согласно которым было рассмотрено удовольствие от прекрасного. Моменты эти — «количество», «качество», «отношение» и «модальность». По «количеству» удовольствие от возвышенного следует представлять как имеющее общее значение, по «качеству» — как свободное от интереса, по «отношению» — как характеризующее целесообразностью, но всего лишь субъективной, по «модальности» — как характеризующее *необходимой* целесообразностью. В отношении возвышенного Кант только слегка изменяет порядок рассмотрения: так как возвышенное отличается бесформенностью, то, приступая к его анализу, следует начинать с *количества*. Однако при исследовании возвышенного возникает необходимость *нового* деления.

В отличие от *спокойного* созерцания прекрасного при созерцании возвышенного возникает субъективно целесообразное *движение* (волнение) *души*. Оно может относиться либо к способности *познания*, либо к способности *желания*. В первом случае возникает представление о «математически возвышенном» (vom Mathematisch-Erhabenen), во втором — о «динамически возвышенном» (vom Dynamisch-Erhabenen) природы.

4.1. Математически возвышенное

Если удовольствие нам доставляет созерцание предмета, который представляется *безусловно* великим, то это — удовольствие от *математически*

возвышенного. Здесь великое отнюдь не тождественно с *величиной*. При оценке *величины* всегда предполагается сравнение с другой величиной и некоторый эталон величины. Такая величина всегда относительна — как бы ни была она велика или мала. *Возвышенное*, представляемое в качестве великого, тоже предполагает масштаб, но в этом случае масштаб пригоден не для логического (математически определенного) суждения о величине, а только для *эстетического* суждения о величине. Это — масштаб только для *субъективного* суждения, *рефлектирующего* о величине. Для возвышенного мы не позволяем себе искать масштаба *вне* его, а всегда ищем этот масштаб только в *нем самом*. Это значит, что возвышенное следует искать не в вещах природы, но «исключительно в наших идеях» (allein in unseren Ideen). В каких именно идеях — об этом Кант скажет ниже, в разделе «Дедукции чистых эстетических суждений». Возможность чувства возвышенного обусловлена противоречием между нашим *воображением* и нашим *разумом*. В воображении есть стремление к движению в бесконечность. В разуме есть притязание на реальную идею безусловной целостности. Но наша способность к оценке величины вещей чувственного мира, по Канту, несоразмерна сравнительно с этой идеей. Именно эта несоразмерность и пробуждает в нас чувство существования в нас *сверхчувственной* способности (eines übersinnlichen Vermögens in uns) и в этом смысле можно сказать, что, согласно Канту, математически возвышенное — это то, одна мысль о чем доказывает существование способности духа, превышающей всякий масштаб внешних чувств. Поэтому возвышенным не может быть названо ничто, способное быть предметом внешних чувств¹¹⁰.

В душе, согласно Канту, звучит голос разума, который для всех величин, данных в чувственном восприятии, в том числе даже для тех, которые

¹¹⁰ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 256.

никогда не могут быть восприняты целиком, требует соединения их в *одном* созерцании. Голос этот требует изображения для всех членов возрастающего прогрессивного движения числового ряда. Из этого требования не исключается даже бесконечное пространство и бесконечное истекшее время.

Чтобы иметь возможность мыслить их как *целое*, должна существовать способность души, превосходящая всякий масштаб внешних чувств. Парадоксальность здесь в том, что бесконечность должна мыслиться, как нечто данное¹¹¹. Но для того чтобы только иметь возможность мыслить без противоречия данное бесконечное,— человеческой душе необходима способность, которая «сама сверхчувственна» (*das selbst übersinnlich ist*)¹¹². Способность мыслить бесконечность сверхчувственного созерцания, как данное, превосходит всякий масштаб чувственности.

Из трудности этой задачи и рождается чувство «математически» возвышенного. Чувство возвышенного может возникнуть только при восприятии тех явлений природы, созерцание которых возбуждает идею об ее бесконечности. Такое созерцание может возникнуть только при условии несоразмерности даже величайших усилий нашего воображения с определением величины предмета. Следовательно, должно существовать, по Канту, такое *эстетическое* определение величины, в котором стремление к соединению превосходит способность воображения обнимать прогрессивно нарастающие восприятия в целом созерцании и в

¹¹¹ В этих рассуждениях Кант касается вопроса об «актуальной бесконечности», введенной вновь в науку Георгом Кантором. Идея эта показалась бы абсурдной большинству ученых XVII в., например, Гоббсу. Для последнего идея бесконечности может иметь разумный смысл только, если под нею понимают возможность к любой величине, как бы мала она ни была, прибавить еще некоторую величину того же рода. Отличие Канта здесь в том, что он не допускал возможности мыслить такую идею как *теоретическое* понятие.

¹¹² *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 262.*

котором одновременно воспринимается недостаточность этой способности для того, чтобы найти меру, пригодную для определения величины. Здесь основная мера — совокупная бесконечность. Такая мера — понятие, заключающее в себе внутреннее противоречие. На такую величину предмета природы воображение напрасно тратит всю свою способность соединения. Поэтому такая величина возводит понятие природы к *сверхчувственному* субстрату. Этот — сверхчувственный — субстрат лежит одновременно и в основе природы и в основе нашей способности мыслить. Он-то и дает возможность смотреть, как на нечто возвышенное, не столько на *предмет*, сколько на наше *душевное настроение* при определении предмета¹¹³.

Эстетическая способность суждения о *возвышенном* и о *прекрасном* обращается к различным способностям познания. При оценке *прекрасного* воображение, в своей свободной игре, не определяет понятия, а обращается к *рассудку*, с тем чтобы согласовать их между собой. И та же эстетическая способность суждения — при оценке *возвышенного* — обращается к *разуму*, с тем чтобы субъективно соответствовать его *идеям* (неопределенно каким), т. е., чтобы вызвать душевное настроение, соответствующее идеям и совместимое с ними.

Отсюда Кант черпает новое, как ему кажется, убеждение в том, что возвышенное следует искать только в душе того, кто высказывает суждение, а не в предмете природы. Суждение о предмете дает лишь повод для этого настроения.

Таков момент *количества* в эстетическом суждении о возвышенном. За его рассмотрением у Канта следует рассмотрение *качества*. Это рассмотрение открывает в суждении о возвышенном противоречие. С одной стороны, чувство возвышенного есть чувство *неудовольствия*. Происходит это неудовольствие от несоразмерности между воображением, эстетически оценивающим величину, и определением величины через разум. В то же

¹¹³ Там же, стр. 263.

время чувство возвышенного есть и чувство *удовольствия*. Это — удовольствие, так как стремление к идеям разума для нас все же — закон, даже когда мы видим несоразмерность между наисильнейшей способностью чувственности и идеями разума. В силу этого закона все, что природа — как предмет внешних чувств — имеет для нас великого, мы склонны считать незначительным в сравнении с идеями разума.

Таким образом, то неудовольствие, которое первоначально возникло в нас из чувства нашего сверхчувственного назначения, превращается в удовольствие. Это — удовольствие от убеждения, что каждый масштаб чувственности несоизмерим с идеями разума. Здесь стремление воображения к чрезмерному одновременно и отталкивает нашу чувственность и привлекает наш разум.

При этом суждение о возвышенном всегда остается *эстетическим*. Оно не имеет в своей основе определенного понятия о предмете и тем не менее мыслит субъективную игру воображения и разума — при всем их контрасте — как игру *гармоническую*. Здесь — полная аналогия с суждением о прекрасном, различие только в душевных силах. В суждении о *прекрасном* субъективная целесообразность душевных сил создается через соответствие между *воображением* и *рассудком*. В суждении о *возвышенном* та же субъективная целесообразность создается через соотношение между *воображением* и *разумом*¹¹⁴.

Отсюда видно, что *качество* чувства возвышенного состоит, по Канту, в том, что чувство это есть сразу и чувство *удовольствия* — на нашу эстетическую способность суждения о предмете — и есть представление, что эта способность — целесообразна. Она целесообразна, так как сама наша неспособность пробуждает здесь сознание нашей неограниченной способности, и только благодаря сознанию неспособности возникает эстетическое суждение о способности субъекта¹¹⁵.

¹¹⁴ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 270.

¹¹⁵ Там же, стр. 273—274.

Этим устанавливается отличие между *эстетическим* и *логическим* определением величины. При *логическом* определении мы достигаем *объективного* познания: мы познаем, что посредством измерения вещи в чувственном пространственном и временном мире — каков бы ни был прогресс этого ее измерения — мы никогда не можем достигнуть *абсолютной* совокупности как *объективной*. Мы не можем *мыслить* бесконечность как вполне данную. И мы не можем думать, будто невозможность мыслить ее таким образом — только субъективная, т. е. основывается только на неспособности воспринять ее.

Другое дело — *эстетическое* определение величины. Здесь возникает неудовольствие, вследствие нецелесообразности нашей способности воображения для идей разума, т. е. вследствие невозможности достигнуть — при помощи необходимого расширения воображения — полной соразмерности с идеей абсолютно целого, с тем, что безгранично для нашего разума. И все же сама эта нецелесообразность представляется здесь целесообразной, а неудовольствие становится удовольствием. Здесь эстетическое суждение становится *субъективно* целесообразным для *разума* как для источника *идей*. В этом случае предмет — в качестве возвышенного — воспринимается с удовольствием. Но это удовольствие возможно в данном случае лишь потому, что ему предшествует чувство неудовольствия¹¹⁶.

4.2. Динамически возвышенное

Динамически возвышенное есть, по Канту, эстетическое суждение, в котором природа рассматривается как *сила*, но как сила, не действующая на нас насильственным образом (*die über uns kein Gewalt hat*)¹¹⁷.

Согласно Канту, бывают ситуации, когда мы созерцаем силы природы, угрожающие нам и без-

¹¹⁶ Там же, стр. 268.

¹¹⁷ Там же.

мерно превосходящие нашу способность сопротивления. Если опасность при этом реальна и если мы сознаем свое полное бессилие и ничтожество своей способности сопротивления, то чувство, порожаемое подобной ситуацией, есть чувство *страха*. В таком чувстве нет ничего эстетического.

Но если, созерцая перед собой эти грозные, разрушительные и гибельные силы, мы сами находимся в безопасности, то в нас возникает не чувство страха, а чувство особого рода. Здесь созерцание этих явлений поднимает наши силы над обычным уровнем, в своей собственной душе мы находим перевес силы над природой. В этом случае в способности нашего разума мы находим другой — нечувственный — масштаб, в сравнении с которым все в природе недостаточно велико и который всю эту бесконечность природы имеет под собой как единство (*jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat*)¹¹⁸. Здесь сама неодолимость могущества природы, открывая нам, как физическим существам, наше физическое бессилие, в то же время открывает в нас способность судить обо всем вне зависимости от этого бессилия. Здесь «человечество в нашем лице остается не униженным, хотя человек и должен был бы оказаться покоренным этой власти»¹¹⁹. В таких случаях природа признается — в нашем эстетическом суждении — *возвышенной*. Она признается такой только потому, что она возвышает наше воображение до пластического изображения случаев, когда душа чувствует, что ее назначение поднимается *даже над природой*. Удовольствие (*das Wohlgefallen*)¹²⁰ «касается здесь

¹¹⁸ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 269.

¹¹⁹ Там же, стр. 270.

¹²⁰ Русский переводчик «Критики способности суждения» без достаточного основания перевел в этом месте кантовский термин *Wohlgefallen* словами «Художественное удовольствие» (*Иммануил Кант*. Критика способности суждения. Перевод *Н. М. Соколова*. СПб., 1898, стр. 120). Прибавленное слово «художественное» здесь совершенно неуместно: речь идет не о впечатлении от произведений искусства, а о впечатлении от грандиозных в грозных явлений природы.

лишь обнаруживающегося в таких случаях *назначения* нашей способности, так как задатки ее имеются в нашей природе, в то время как развитие и упражнение ее предоставляется нам и возлагается на нас»¹²¹.

Таким образом, заключает Кант, возвышенное и в этом своем виде — как *динамически* возвышенное — заключается не в какой-либо вещи в природе, а в нашей душе, и только в ней. Оно заключается в душе, поскольку мы можем сознавать себя выше природы в нас, а потому и выше природы вне нас. Силу природы, бросающую вызов нашим силам, мы и называем «возвышенным».

В учении Канта о *динамически* возвышенном сказался высокий гуманизм его философского мировоззрения. Человек, испытывающий чувство возвышенного, чувство собственного превосходства перед лицом могучих сил природы, готовых раздавить и уничтожить его своим безмерным могуществом,— не «червь земли», не человек «рабского сознания». Чувство собственного человеческого достоинства не только противостоит превосходящим его силам, но одерживает победу над ними. Это — Фауст, бестрепетно разговаривающий с могучим духом, которого он вызвал силой своего знания. Такой человек — существо не только эстетическое, но и *высокоэтическое*. Кант ясно сознавал связь эстетики возвышенного с высокой *этической* культурой. Он сам пояснял, что без достаточного развития нравственной идеи то, что люди, подготовленные культурой, называют «возвышенным», для неразвитого в этом отношении человека представляется только отпугивающим (*bloss abschreckend*)¹²². По Канту, эстетическое суждение о возвышенном в природе требует от человека культуры — требует ее в гораздо большей мере, чем суждение о прекрасном. Но последний источник чувства возвышенного — даже не культура, а задатки морального чувства в человеке. Это — то самое сознание собственной

¹²¹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр., 270.*

¹²² Там же, стр. 273—274.

нравственной самоценности, из которого Кант вывел в своей этике — в «Критике практического разума» — знаменитый принцип: человек как существо нравственное — *самоцель* и ни под каким предлогом, пусть даже самым возвышенным, не должен рассматриваться и не должен быть использован как *орудие* или как *средство* для достижения какой бы то ни было цели¹²³.

Высокое этическое понимание возвышенного у Канта в то же время — совершенно *созерцательно* и несет на себе яркую печать кантовского *идеализма*. Оно созерцательно. Как бы ни поднимало человека нравственное сознание его превосходства над природой и над ее могущественными, угрожающими человеку силами, это сознание остается в плане *чистого созерцания*. Силам природы человек противопоставляет не свою основанную на знании материальную силу, не бэковскую мощь, достигаемую «повиновением природе» (*natura parendo vincitur*), а только внутреннее сознание своего нравственного достоинства. Эстетическое чувство «возвышенного» — чувство человека, не действующего на основе законов природы и не преобразующего природу, но только созерцающего ее — человека, правда, исполненного гуманистического сознания собственной нравственной самоценности.

Будучи созерцательным, кантовское понимание возвышенного замкнуто в пределах *идеализма*. Так же как при чувстве прекрасного, при чувстве возвышенного последний источник этого чувства — не природа, не предметы природы и не их объективные свойства. Источник чувства возвышенного — в нашем *сознании*. Для эстетической способности суждения предмет имеет значение силы, лишь поскольку он рассматривается как пред-

¹²³ Тот, кто поймет эту связь *эстетики* Канта с его *этикой* и с его понятиями о культуре, может по достоинству оценить все те глупости, которые люди, никогда не читавшие «Критики способности суждения» и не читавшие этических работ Канта, повторяют о якобы «чистом» формализме кантовской эстетики. Формализм этот далеко не «чистый»!

мет *чувства*: чувства страха и противостоящего ему, превосходящего его, побеждающего его чувства нравственного назначения и нравственного превосходства над природой.

Но чувство возвышенного не только связано с нравственным самосознанием. Через эту связь оно соединяет человека со *сверхчувственным* миром. В «Критике чистого разума», в «Пролегоменах» идеалистическое понятие о сверхчувственном мире, по мотивам, вполне понятным, было отодвинуто в глубину рассмотрения. В этих трактатах объясняется возможность априорного теоретического знания в опытных науках и доказывается невозможность такого знания в «метафизике», в умозрительной философии о сущем. Но в «Критике практического разума» и в «Критике способности суждения» сверхчувственное выступает из глубины на первый план. Понятие о сверхчувственном мире — предпосылка *этики* Канта, его учения о нравственном законе, о свободе и о самоценности каждой человеческой личности. Понятие о сверхчувственном мире — предпосылка также и *эстетики* возвышенного у Канта. Чувство возвышенного прямо ведет нас, по Канту, к сознанию сверхчувственного, к нашему моральному чувству. Неадекватность воображения, составляющая отрицательное условие эстетического удовольствия от возвышенного, есть неадекватность его именно по отношению к практическим (моральным) идеям. Но источник этих идей—сверхчувственное.

Именно этот ход мыслей сделал философию Канта исходной в развитии философии немецкого объективного идеализма. Это — то, что в философии Канта больше всего ценили Шеллинг и Гегель.

Из своей характеристики возвышенного Кант вывел *модальность* суждения о возвышенном. Как и в случае прекрасного, суждение о возвышенном отличается претензией на всеобщность, т. е. на значение для всех. Правда, в случае возвышенного, претензия эта не так очевидна, как в случае прекрасного. Суждение о возвышенном

предполагает, как было выяснено, более высокие требования — сравнительно с суждением о прекрасном. Оно предполагает большую степень культуры, большее развитие познавательной способности и более высокий уровень нравственного самосознания.

Однако отсюда вовсе не следует, по Канту, будто чувство возвышенного возникает именно из культуры и что в обществе оно существует «лишь по соглашению» (*bloss konventionsmässig*)¹²⁴.

Оно имеет свою основу в самой человеческой природе: в том, чего можно требовать от каждого человека, одаренного здоровым рассудком и задатками морального чувства.

Поэтому в наше суждение о возвышенном включается, как его момент, *необходимость* согласия с нашим суждением о возвышенном всех других людей. В связи с этим о том, кто остается холодным при виде того, что мы называем «возвышенным», говорят, что у такого человека нет *чувства*. Уже сама склонность души к чувству возвышенного предполагает в ней восприимчивость к идеям. Поэтому и *вкуса* и *чувства возвышенного* мы требуем от каждого человека, сколько-нибудь развитого и образованного.

Однако между вкусом и чувством возвышенного есть различие. Вкуса мы требуем от каждого *безусловно*, так как в случае вкуса способность суждения относит силу воображения только к рассудку, или способности понятий. Напротив, чувства возвышенного мы требуем только под *субъективными* предположениями (правда, мы вправе предполагать их у каждого), так как здесь способность суждения относит воображение не к рассудку, а к *разуму*, т. е. к способности *идей*. Это — субъективное предположение *морального* чувства в человеке.

В предполагаемой эстетическим суждением его необходимости Кант видит *главный* момент критики способности суждения. Именно эта необходимость отмечает в эстетическом суждении иско-

¹²⁴ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 274.

мый в нем Кантом принцип *a priori*. Именно она отличает критику способности суждения от простой эмпирической психологии. Не будь этого принципа необходимости, эстетическое чувство осталось бы погребенным среди чувства удовольствия и неудовольствия и не могло бы быть отлечено от них, не могло бы быть выделено как *специфическое*. Посредством принципа необходимости Кант переносит способность суждения в область «трансцендентальной философии», вводит в круг способностей, которые имеют в своей основе априорные принципы¹²⁵.

В учении Канта о необходимости эстетического суждения есть еще один мотив, достойный внимания, хотя самим Кантом этот мотив едва лишь намечен. По Канту, удовольствие от прекрасного, так же как и удовольствие от возвышенного, заметно отличается от всех других эстетических суждений — не только через всеобщую сообщаемость, но также и тем, что в силу всеобщей сообщаемости оно приобретает интерес для общества (*in Beziehung auf Gesellschaft... ein Interesse bekommt*)¹²⁶.

§ 5. Дедукция эстетических суждений

Установив в учении о модальности эстетических суждений мыслимую в них, хотя лишь субъективную, *необходимость*, их всеобщую значимость для каждого субъекта, Кант считает необходимым доказать *основательность* этой претензии, или, как он выражается, дать ее «легитимацию». Задачу эту решает раздел «Критики», который Кант назвал «Дедукцией чистых эстетических суждений». Дать такую дедукцию — значит показать, что суждение вкуса имеет двойное своеобразие. *Во-первых*, оно имеет всеобщую априорную значимость. Это — не логическая всеобщая значимость по понятиям, а только всеобщность единичного суждения. *Во-вторых*, такое суждение имеет покоящуюся на априорных основаниях *необходимость*,

¹²⁵ Там же, стр. 275.

¹²⁶ Там же, стр. 286.

Однако эта необходимость вовсе не зависит от каких-либо *доказательств*.

Объяснить и вывести эти особенности, которыми суждение вкуса отличается от всех *познавательных* суждений, — это и значит дать искомую дедукцию способности эстетических суждений.

Первая особенность суждения вкуса состоит, по Канту, в том, что суждение это не просто называет предмет прекрасным, но выражает притязание на согласие с этой оценкой каждого — как будто удовольствие от прекрасного есть нечто объективное¹²⁷. Кто говорит: «этот цветок прекрасен» — высказывает вовсе не только то, что запах цветка ему приятен. Если бы он не хотел сказать ничего больше, его суждение не заключало бы никакой претензии. Но оно ее заключает. Суждение: «этот цветок прекрасен» — предполагает согласие с этим суждением любого другого, а не только мое одобрение.

Заметив эту претензию суждений вкуса, обычно выводят из нее, что красоту следует считать за свойство самого цветка: свойство это, говорят, не зависит от разнообразия чувственных впечатлений и от различия вкусов у разных людей, но, напротив, само по себе определяет их вкус и ощущение.

Но Кант не согласен с таким выводом. Суждение вкуса, думает он, конечно, говорит о свойствах *вещи*, в данном примере — о свойствах *цветка*. Но оно называет вещь прекрасной только по тем свойствам вещи, в каких вещь «сообразуется с нашим способом воспринимать ее»¹²⁸.

К этому присоединяется, согласно Канту, еще одно важное обстоятельство. Вкус притязает только на автономию (*der Geschmack macht bloss auf Autonomie Anspruch*)¹²⁹. Он требует, чтобы субъект не собирал справок о том, как судят о данном предмете другие, испытывают ли они от

¹²⁷ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 293.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Там же, стр. 294.

него чувство удовольствия или неудовольствия, чтобы он говорил совершенно самостоятельно, высказывал свое суждение а priori, а не потому, что данный предмет нравится всем.

Так, молодой поэт, поясняет Кант, не может отказаться от убеждения в том, что его стихотворение прекрасно, только потому, что читатели и друзья думают об этом иначе. Если же он станет прислушиваться к этим суждениям и делать уступки, то это значит, что он в данном случае руководится жадой одобрения и похвалы, а вовсе не то, что его убеждения изменились.

Такова *первая* особенность суждения вкуса «дедукции» — априорное притязание на всеобщее значение.

Вторая особенность суждения вкуса, подлежащая «дедукции», заключается в том, что суждение вкуса «вовсе не определимо доводами»¹³⁰.

Ни опровержение эстетического достоинства предмета (или произведения искусства), ни утверждение, что предмет обладает высоким достоинством, не могут быть, по Канту, доказаны. Если кто-нибудь, говорит Кант, не находит прекрасным какое-нибудь здание, ландшафт или стихотворение, то сотни голосов, утверждающих противное, не могут побудить его к искреннему восхищению: «то, что нравится другим, никогда не может служить основанием для эстетического суждения»¹³¹. Правда, суждение других, противоположное в сравнении с нашим, может заставить нас задуматься по поводу их собственного суждения, но оно никогда не может убедить нас в том, что наше суждение неверно.

Никакое априорное доказательство не может обосновывать по определенным правилам суждение о красоте. Положение это Кант, обычно спокойный в развитии доводов, высказывает даже в несколько приподнятом тоне, который подчеркивает его глубокое убеждение в истинности его мысли: «Если мне кто-то, — говорит Кант, — чита-

¹³⁰ Там же, стр. 296.

¹³¹ Там же.

ет свое стихотворение или ведет меня на спектакль, который в конце концов приходится мне не по вкусу, то, пусть он в доказательство того, что его стихотворение прекрасно, приводит Баттё, или Лессинга, или еще более ранних и знаменитых критиков вкуса, а также все установленные ими правила и пусть даже те или иные места, которые мне как раз не нравятся, вполне согласуются с правилами красоты (как они там даны и всеми признаны), — я затыкаю себе уши, не хочу слышать никаких доводов и умствований и скорее допущу, что эти правила критиков ложны или по крайней мере здесь неприменимы, чем соглашусь на то, чтобы мое суждение определялось априорными доводами, ибо оно должно быть суждением вкуса, а не рассудка или разума»¹³².

Суждение вкуса всегда возникает как *единичное* суждение о предмете. Правда, рассудок, сравнив предмет по доставляемому им удовольствию с суждениями других людей, может составить суждение вроде суждения «все тюльпаны прекрасны». Но это — уже не суждение *вкуса*, а обычное *логическое* суждение. В нем в качестве предиката суждения высказывается отношение предмета к вкусу. Однако подлинное суждение вкуса — только то, в котором я нахожу вот *этом, отдельный, данный* тюльпан прекрасным. Своеобразным и загадочным в этом суждении — суждении вкуса — будет то, что, хотя такое суждение имеет только *субъективную* значимость, оно в то же время притязает на значимость *для всех*. Происходит это так, *как если бы* суждение вкуса было объективным суждением, которое покоится на основах познания и может быть принудительным в силу некоторого доказательства¹³³.

Именно эта загадочная особенность суждения вкуса — его субъективность и единичность в сочетании с его притязанием на объективность и всеобщность — и должна быть объяснена в «дедук-

¹³² *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 296—297.

¹³³ Там же, стр. 297.

ции чистых эстетических суждений». Задача эта, конечно, не могла бы даже и возникнуть, если бы Кант отождествлял эстетическое суждение вкуса с тем, что просто приятно в субъективном ощущении. Но именно этого-то и нет. Кант все время исходит из мысли о *специфическом* характере суждения вкуса. Поэтому сближение *эстетического с субъективно приятным* у Канта всегда только частично и не касается специфической сущности обоих. Эстетическое и приятное совпадают, по Канту, только в том, что суждение о том и о другом всегда субъективно и что объективный принцип эстетического вкуса так же невозможен, как невозможен объективный принцип, который устанавливал бы, какое кушанье приятно для всех. *Только в этом смысле* Кант соглашается с Юмом, сказавшим как-то, что, хотя все художественные критики несомненно могут умозаключать убедительнее, чем повара, все-таки судьба тех и других одинакова¹³⁴.

Но на этом сходство между высказыванием о приятном в ощущении и об эстетически прекрасном ограничивается. Особенность суждения вкуса, подлежащая объяснению в «дедукции», состоит именно в том, что с субъективным характером суждения вкуса, недоступного (как и суждение о приятном) никакому доказательству и не выводимого ни из какого объективного принципа, связывается тем не менее необходимая и неустраиваемая претензия на его всеобщее значение.

Поэтому задача дедукции суждения вкуса формулируется у Канта (§ 36 «Критики») так: каким образом возможно суждение, которое, основываясь только на субъективном чувстве удовольствия, независимом от понятия о предмете, может говорить об этом удовольствии а priori, как о представлении того же предмета, обязательном и для каждого другого субъекта,— говорить, не дожидаясь для этого предварительного согласия со стороны других?¹³⁵ -

¹³⁴ Там же, стр. 298.

¹³⁵ Там же, стр. 301.

Задача эта отличает эстетику Канта от всех идеалистических эстетик *психологического* и *эмпирического* типа и вводит эстетику Канта, как звено, в систему его «критической», или «трансцендентальной», философии. В самом деле: задача последней, как известно из первой «Критики» Канта, состоит в исследовании условий и самой возможности синтетических априорных суждений — в науке и в философии. Но не иначе обстоит и с дедукцией суждений вкуса в эстетике Канта. Суждения эти одновременно — и синтетические и притязающие на априорность. Они — синтетические. Они выходят, как все синтетические суждения, за пределы понятия и даже за пределы созерцания предмета. Они *присоединяют* к предмету в качестве его предиката нечто такое, что уже отнюдь не есть познание, а именно — чувство удовольствия или неудовольствия.

В то же время суждения вкуса притязают на *априорность*. Правда, в них предикат — эмпиричен. Это — предикат *личного* удовольствия, связанного с представлением о предмете. Тем не менее в этих суждениях дело касается обязательного согласия с ними со стороны всякого другого. Поэтому они — суждения *a priori* и стремятся к тому, чтобы их считали такими. Их априорность дана в самом выражении их притязаний. В них *a priori* как общее правило для способности суждения, т. е. как правило, имеющее значение для каждого, представляется не само *удовольствие*, а *всеобщая значимость* этого удовольствия (*die Allgemeingültigkeit dieser Lust*¹³⁶). Суждение — эмпирическое суждение, если я воспринимаю предмет с чувством удовольствия и так же сужу о нем. Но суждение будет *априорным*, если я нахожу предмет *прекрасным*. В этом случае я от каждого могу требовать, как чего-то необходимого, чтобы он испытывал от этого предмета то же самое удовольствие.

Суждение вкуса основывается, по Канту, на

¹³⁶ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 302.

ощущении, что воображение — в его *свободе* — и рассудок — в его *закономерности* — взаимно оживляют друг друга. В качестве субъективной способности суждения вкус подводит не созерцания под *понятия*, а способность воображения под способность понятий (то есть под рассудок). Это возможно, поскольку воображение — в своей *свободе* — соответствует рассудку в его *закономерности*. Дедукция суждения вкуса ищет законную причину этого подведения. При этом она отвлекается от *материи* наших ощущений и руководится *только формальными* особенностями эстетических суждений, т. е. рассматривает в них только их *логическую форму* (bloss die logische Form)¹³⁷.

Сама дедукция суждения вкуса у Канта чрезвычайно проста, и ее изложению посвящается всего один небольшой параграф «Критики» (§ 38).

Если мы отрешимся, как требует Кант, от всякой «материи» (как чувственного ощущения, так и понятия), то тогда способность суждения — по отношению к *формальным* правилам эстетической оценки — может быть направлена только на то субъективное, что возможно предположить во всех людях. Это — только субъективные условия применения способности суждения вообще. Они не определяются никаким *особым* видом чувственности и никаким *особым* понятием рассудка. В этом их формальный характер.

При этом условии соответствие между представлением предмета и этими условиями способности суждения можно признавать как нечто a priori обязательное для каждого. Это значит, что от каждого можно по праву требовать удовольствия или субъективной целесообразности в отношении его познавательных способностей при эстетической оценке чувственного предмета¹³⁸.

В этом и состоит вся кантовская дедукция суждения вкуса. По разъяснению самого Канта, легкость ее объясняется тем, что ей нет необхо-

¹³⁷ Там же, стр. 300.

¹³⁸ Там же, стр. 303.

димости оправдывать какую-либо объективную реальность *понятия*: красота — не *понятие* о предмете, а суждение вкуса — не *познавательное* суждение. Суждение вкуса лишь утверждает, во-первых, что те же субъективные условия способности суждения, какие мы находим в нас самих, оно вправе предполагать у каждого, и, во-вторых, что мы верно подводим предмет под эти условия¹³⁹.

Какими же средствами может сообщаться другим испытанное нами и сформулированное в суждении вкуса удовольствие?

Если бы речь шла о передаче *приятного* в ощущении, то возможность сообщаемости ощущения была бы минимальной. Различия между людьми в отношении к тому, что им приятно или неприятно при ощущении одного и того же чувственного предмета, чрезвычайно велики. Поэтому безусловно невозможно, чтобы каждый испытывал равное нашему удовольствию от тех же самых предметов.

Удовольствие от *возвышенного* в природе есть удовольствие интеллектуального созерцания. Оно предполагает в человеке чувство своего *сверхчувственного* назначения. А это чувство — каким бы темным оно ни было — имеет *моральную* основу. Мы не имеем основания *прямо* предполагать, что и другие обратят на него внимание. Но так как необходимо при каждом возможном поводе обращать внимание на моральные задатки человека, то, испытав от предмета чувство возвышенного, я все же могу требовать от каждого такого же эстетического наслаждения. Однако условием этого требования здесь будет моральный закон, который сам основывается на понятиях разума.

Иначе обстоит с сообщаемостью эстетического суждения *о прекрасном*. Условия удовольствия от прекрасного не заключают в себе ничего чрезвычайного или исключительного. Они, если так можно выразиться, обращаются к обычной природе человеческого восприятия.

¹³⁹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 303.

Удовольствие от прекрасного не есть удовольствие ни чувственного наслаждения, ни закономерности, ни размышляющего созерцания посредством идей. Это — только удовольствие простой рефлексии. Оно не имеет в качестве нормы никакой цели и никакого основоположения. Оно сопровождает обычное восприятие предмета в воображении при помощи тех приемов способности суждения, которыми эта способность должна пользоваться даже для самого заурядного опыта (*der gemeinsten Erfahrung*¹⁴⁰).

Различие только в том, что при эстетической оценке (в отличие от обычного опыта) способность суждения должна только воспринимать пригодность представления о предмете для субъективно-целесообразной гармонической и свободной деятельности воображения и рассудка. Другими словами, она должна с удовольствием ощущать свое состояние при представлении предмета. Это удовольствие должно, по Канту, у каждого покоиться на одинаковых условиях, так как это — субъективные условия возможности познания вообще.

Поэтому пропорция познавательных способностей, необходимая для эстетического вкуса, необходима и для обычного рассудка, какой следует предполагать у всех.

На этих «общедемократических» условиях эстетического восприятия и основывается, по мысли Канта, не только претензия эстетического суждения на необходимую всеобщность, но и возможность реальной общности эстетического суждения. Именно поэтому тот, кто в своих эстетических суждениях обнаруживает вкус, должен предполагать такое же художественное удовольствие от предмета и для каждого другого. На свое собственное чувство он должен смотреть как на нечто сообщаемое всем, и притом — сообщаемое без посредства понятий (*ohne Vermittlung der Begriffe*)¹⁴¹.

¹⁴⁰ Там же, стр. 305.

¹⁴¹ Там же, стр. 306.

Характерно, что Кант посвятил специальный параграф «Критики» (§ 40) разъяснению, что не *чувство*, а более высокая познавательная деятельность способна давать общие правила и порождать в сознании представление о *красоте*. Кант протестует против обычая тех, кто обычный человеческий рассудок именует «общим чувством» (*sensus communis*). Он понимает под *sensus communis* «идею общественного чувства» (*die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*). Это — способность такой оценки, которая в своей рефлексии мысленно обращает внимание на способ представления каждого другого — а priori, — с тем, чтобы свое суждение *как бы* поставить на общем человеческом разуме. Достигается это при условии, если собственное суждение по отношению к другому считают не столько *действительным*, сколько *возможным* суждением, и себя ставят на место каждого другого. При этом по возможности опускают то, что в представлении о предмете является его «материей», т. е. ощущение, и обращают внимание исключительно на формальные особенности представления (*lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung*). Это и есть та операция рефлексии, которую Кант называет «общим чувством». И Кант поясняет, что она кажется искусственной, только когда ее выражают в абстрактных формулах. На самом же деле, говорит он, «нет ничего естественнее, чем отвлечься от действующего возбуждающе и от трогательного, когда хотят найти суждение, которое должно служить всеобщим правилом»¹⁴².

Поэтому Кант утверждает, что словом *sensus communis* с гораздо большим правом можно назвать *вкус*, чем здравый смысл, и что именем *общественного чувства* (*eines gemeinschaftlichen Sinnes*) скорее можно назвать эстетическую способность суждения, чем интеллектуальную¹⁴³.

¹⁴² *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 307.*

¹⁴³ Там же, стр. 309.

Из сказанного видно, насколько далека эстетика Канта от эстетического *индивидуализма* или *солипсизма*, за которую иногда ее принимали люди, знакомые с нею не по первоисточнику. Эстетика эта не имеет ничего общего с воззрением, по которому прекрасно и вообще эстетически ценно только то, что нравится мне в моем личном восприятии или ощущении. Понятие всеобщей сообщаемости эстетического суждения настолько главенствует в эстетике Канта, что в одном месте он даже определяет эстетический вкус как «способность суждения о том, чему наше чувство в данном представлении придает *всеобщую сообщаемость* без посредства понятия». Или, другими словами: вкус — это «способность *a priori* судить о сообщаемости чувств, которые связаны с данным представлением (без посредства понятия)»¹⁴⁴.

Разъяснения, которыми сопровождается кантовская дедукция чистых суждений вкуса, устраняют еще одно из недоразумений, которые в таком изобилии накопились по поводу эстетики Канта.

Выше уже было показано, что кантовская характеристика эстетического суждения развита Кантом не столько ввиду эмпирического суждения, как оно возникает и протекает в действительности, сколько по поводу «чистого» суждения вкуса, которое может быть выделено как таковое только в абстракции и которое мы выше назвали «экстрактом», или «препаратом», живого эстетического суждения.

Мы видели, что первым «моментом», характеризующим подобное отпрепарированное, или «чистое», суждение вкуса, Кант признал его «незаинтересованность», свободу от всякого интереса к *существованию* предмета эстетического представления.

Но Кант вовсе не думал, будто этот результат абстракции так и существует в *реальном* эстетическом опыте — в виде «чистого» незаинтересованного созерцания. В § 41 «Критики» он поясняет, что из тезиса о «незаинтересованности» эс-

¹⁴⁴ Там же.

стетического суждения вкуса «не следует, что, после того как оно уже дано как чистое эстетическое суждение, с ним нельзя связывать какой-нибудь интерес»¹⁴⁵. Косвенно такое соединение с интересом всегда возможно. Вкус способен соединяться либо со *склонностью*, свойственной природе человека, либо с чем-нибудь *интеллектуальным*. В обоих случаях возникает удовольствие от *существования* предмета, и таким образом полагается основа для интереса в том, что нравится уже само по себе и без отношения к интересу.

Так, к потребностям существа, предназначенного для общества, относится *общительность*. А так как эмпирически прекрасное представляет интерес *только в обществе*, то на вкус необходимо смотреть как на способность оценки того, через что даже *чувство* может быть сообщаемо каждому другому.

Таков, по Канту, эмпирический интерес к прекрасному, возникающий из склонности к общественному. Гораздо более значительным Кант считает *интеллектуальный* интерес к прекрасному. Правда, Кант признает, что интерес к прекрасному в искусстве далеко еще не признак мышления, проникнутого *идеями* морально доброго или хотя бы только расположенного к нему. *Эстетический* вкус не совпадает необходимо с этическим настроением. Однако непосредственный интерес к красоте в природе всегда бывает, по Канту, признаком доброй души и обнаруживает *интеллектуальный* интерес. В этом случае продукты природы нравятся не только по форме, но нравятся также и само существование этих продуктов.

Такой — интеллектуальный — интерес к прекрасному в природе Кант считает признаком более высокого уровня нравственной культуры. Это преимущество красоты природы перед красотой искусства — способность вызывать в зрителе непосредственный интерес к себе, — хотя бы даже произведение искусства по форме стояло значи-

¹⁴⁵ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 310.*

тельно выше продуктов природы, вполне совпадает, по мнению Канта, с просвещенным и серьезным образом мыслей всех людей, культивирующих в себе нравственное чувство¹⁴⁶.

Поэтому интерес к красоте *природы* состоит, согласно Канту, в некотором родстве с интересом *моральным*, и тот, кого интересует прекрасное в *природе*, может интересоваться им лишь в той мере, в какой — еще прежде этого — его интерес был обоснован на морально добром (*am Sittlichguten wohlgegründet hat*)¹⁴⁷,

§ 6. Учение об искусстве

6.1. Учение о художественной деятельности (о «гении»)

Положения, развитые Кантом в «Аналитике прекрасного» и в «Аналитике возвышенного», в значительной мере подготавливают его учение об искусстве: о субъекте художественного творчества (художнике) и о системе, или классификации, искусств.

Приступая к анализу этой части эстетики Канта, мы должны предупредить об одном неизбежно возникающем здесь разочаровании. Учение Канта о художественной деятельности и об искусстве только в слабой степени было основано на личном художественном опыте Канта, на его непосредственном знакомстве с произведениями искусства. В особенности это относится к *современному* Канту искусству, в том числе немецкому. Из «Критики способности суждения» (1790), из предшествующей ей переписки Канта не видно, чтобы общение с произведениями развивавшегося в то время искусства было важным и значительным условием духовной жизни Канта, а также основой для его эстетических выводов и положений. Мимо Канта прошли, не проложив глубокого следа в его эстетическом развитии, литературные явления «Sturm und

¹⁴⁶ Там же, стр. 314.

¹⁴⁷ Там же, стр. 315.

Drang», произведения молодого Гёте, — вплоть до «Страданий молодого Вертера» и «Гёца фон Берлихингена».

Правда, некоторые исследователи эстетики Канта заходят чересчур далеко. Они отказывают Канту в каком бы то ни было понимании искусства¹⁴⁸. Как бы ни были преувеличены эти суждения, общеизвестной и установленной остается полная некомпетентность Канта в музыке. Да и с поэзией дело обстоит немногим лучше. В «Критике способности суждения» Виланд оценивается Кантом как соперник Гомера. Для пояснения центрального понятия своей эстетики — понятия «эстетической идеи» — Кант ссылается как на образец на рассудочную поэму прусского короля Фридриха II и цитирует стихотворение Витгофа (Vithof), профессора морали и медицины, а в поэзии жалкого имитатора Галлера. Нельзя не считать законным удивление Нивелля, который напоминает, что все это писалось в 1790 году!¹⁴⁹.

Но еще удивительнее, что слабый личный художественный опыт Канта не лишил его возможности и в эстетике проявить большую силу мысли. Кант как художественный критик не существует. Но Кант-эстетик — классическое явление в истории эстетической мысли.

Учение об искусстве и художественной деятельности строится у Канта на основе его теории прекрасного. Художественную деятельность Кант определяет как человеческую активность, направ-

¹⁴⁸ См. об этом *V. Basch. Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris, 1927; *Dietrich. Das System der Künste in der Aesthetik Kants und der engeren kantischen Schule unter besonderer Berücksichtigung der dramatischen Kunst*. Jena, 1930, Diss., S. 19. *Denckmann* (Kants Philosophie des Aesthetischen) согласен признать за Кантом только чувство прекрасного. Но и Менцер, пытающийся реабилитировать художественную осведомленность и компетентность Канта, признает, что знакомство Канта с художественной литературой остановилось до начала «Sturm und Drang» (см. *P. Menzer. Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*. Berlin, Akademie-Verlag, 1952).

¹⁴⁹ *Armand Niveile*. Указ. соч., стр. 350—351.

ленную на создание прекрасного, а искусство — как проекцию в предмет субъективной гармонии наших способностей.

Искусство — параллель вкуса. Как вкус — *автономная* способность, так и искусство — деятельность специфическая и несводимая к другим явлениям. Оно отличается и от *природы*, и от *науки*, и от *ремесла*, и от *техники*.

Оно отличается от *природы*, как порождение или делание (*Tun*) отличается от действия вообще (*Wirken*), и продукт искусства, как произведение искусства, отличается от результата действия, от простого следствия¹⁵⁰. Искусство — создание чего-либо через свободу, т. е. через решение, в основе которого акт разума. Поэтому правильно построенные пчелами восковые ячейки могут быть названы произведениями искусства *только по аналогии* с искусством: они — лишь продукт их природы и свойственного им инстинкта. В искусстве представление о цели должно предшествовать действительности произведения.

Искусство отличается от *науки*, как способность «знать» (*können*) отличается от способности *знания* (*wissen*), как техника от теории. Даже самое лучшее знание не означает искусства, если недостает умения претворить знание в дело.

Искусство отличается от *ремесла*, как свободная *игра*, или как занятие, приятное *само по себе*. Напротив, ремесло — занятие, которое само по себе неприятно, связано с трудом и привлекает только своим полезным результатом¹⁵¹.

Однако при всем отличии искусства от ремесла между ними, по Канту, остается и нечто общее. Во всех искусствах необходимо есть нечто *меха-*

¹⁵⁰ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 318.

¹⁵¹ Характеристика ремесла у Канта отражает период, когда типичная для феодального общества связь ремесла с искусством уже в значительной мере порвалась, патриархальное отношение к ремеслу уступило место прозаическому взгляду на ремесло, исключительно как на средство существования, и когда ремесленник начал видеть в ремесле только труд.

ническое, некая *техническая шноровка*. Если бы она полностью отсутствовала, то дух, который в искусстве должен быть свободным и который один способен оживлять работу, «был бы лишен тела и совершенно улетучился бы»¹⁵².

Все искусства делятся на *механические* и *эстетические*. *Механическое* искусство основано на *познании* о возможном предмете и делает только то, что необходимо для реализации этого предмета. *Эстетическое* искусство имеет непосредственной задачей не реализацию предмета, а порождение *чувства удовольствия* (das Gefühl der Lust)¹⁵³.

В свою очередь эстетическое искусство бывает или *приятное*, или *изящное* искусство (entweder angenehme oder schöne Kunst). В *приятных* искусствах цель искусства — чтобы удовольствие сопровождало наши представления только в виде *ощущения*. В *изящных* искусствах цель искусства — в том, чтобы удовольствие сопровождало наши представления как *виды познания* (als Erkenntnisarten)¹⁵⁴.

В кантовском отграничении *художественного* искусства от *приятного* вновь выступает мысль Канта об *общественной* функции искусства: хотя произведение изящного искусства — самоцельно, оно все же содействует культуре душевных сил в деле общительности и сообщения (zur geselligen Mitteilung)¹⁵⁵.

Сама же сообщаемость удовольствия, доставляемого произведениями искусства, основывается, по Канту, на особом свойстве художественных произведений: будучи произведениями искусства и принципиально *отличаясь* как такие от природы, произведения эти одновременно кажутся нам *самой природой*. Парадоксальность искусства соперничает здесь с парадоксальностью природы: природа прекрасна, если имеет вид искусства, а искус-

¹⁵² Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 319.

¹⁵³ Там же, стр. 320.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Там же, стр. 321.

ство прекрасно, если мы видим в нем искусство, несмотря на то, что оно кажется нам природой¹⁵⁶. Другими словами, на произведения изящных искусств надо смотреть как на природу и в то же время сознавать, что они все-таки — произведения искусства.

Но что может означать, что произведение искусства кажется нам самой природой? Отнюдь не то, что мы отождествляем его с *физическими* порождениями природы. Это значит только, что произведение искусства — не вымучено; в нем не сквозит школьная и педантичная форма; в его выполнении не видно, чтобы при создании его перед глазами художника неотступно стояло *правило*, налагающее оковы на его духовные силы.

Эти положения подводят Канта к его учению о «гении». В § 46 «Критики» доказывается, что «изящное искусство» есть произведение «гения». Под «гением» Кант понимает специфический талант, или прирожденную способность к созданию образцовых произведений искусства, т. е. таких, которые дают искусству *правила*¹⁵⁷.

Термин «гений» выбран Кантом неудачно. Он почти неизбежно внушает представление, будто художник, автор произведений изящных искусств, в его представлении есть человек, наделенный *высшей степенью умственной одаренности*, возвышающей его над всеми людьми.

В послекантовской философии и эстетике подобный взгляд действительно развивали некоторые *романтики*. Они противопоставили художника как *гения* (в смысле *наивысшей* умственной одаренности) — тупой «толпе», или «черни». Обыденность мыслит-де посредством обычных форм и правил рассудочной логики с ее законом противоречия. Напротив, «гений» как аристократ духа, возвышается над плоским уровнем обычной логики. Для него не существует запрета логического противоречия. Он видит единство противоположностей там, где обыденный рассудок усматривает только

¹⁵⁶ Там же, стр. 322.

¹⁵⁷ Там же, стр. 323.

их несовместимость. Средством такого усмотрения для «гения» является «интуиция», непосредственное видение, свойственное художнику и философу.

Согласно этому взгляду, «гений» — редкое *исключение* среди человеческого множества. Это — *избранник* духа. Художники и философы — провидцы, духовные светочи и вожди человечества. Их интуиция — обнаружение *высшей* познавательной и мыслительной силы.

Характерное для Шеллинга, Шопенгауэра, романтиков, воззрение это не имеет *ничего общего* с пониманием «гения» у Канта. Для Канта «гений» — вовсе не *степень* умственной и познавательной одаренности, а только особый, *специфический тип* творческой одаренности в искусстве. «Гений» Канта — не то, что *возвышает* одних людей над всеми другими, а то, что *отличает* один вид духовной организации от другой, ничуть не менее ценной. «Гений», в смысле Канта, — не *исключение*, для которого не писаны обычные законы логики и здравого смысла, обычные нормы морали и общежития¹⁵⁸.

«Гений», в смысле Канта, есть лишь *образцовая оригинальность* в создании художественных произведений. Необходимость «гения» — в этом смысле — Кант выводит из самой природы произведений изящных искусств. Суждение о красоте таких произведений не может быть выведено из правил, в основе которых лежит *понятие*. Но в то же время без предшествующего правила никакое произведение искусства не может оказаться *художественным*. Поэтому сама природа должна дать направление способности художника и, таким образом, дать искусству правило.

Это — и только это — означает, по Канту, что искусство возможно лишь как продукт «гения»:

¹⁵⁸ Этот — далекий от романтического — характер кантовского понятия о «гении» прекрасно понял Т. И. Райнов, автор содержательной интерпретирующей работы о Канте (*Т. И. Райнов, Теория искусства Канта в связи с его теорией науки.* — «Вопросы теории и психологии творчества», т. VI. Харьков, 1915, стр. 299—323).

понятый в этом смысле «гений», т. е. попросту художник, создающий произведения подлинного искусства, характеризуется следующими чертами: 1) *оригинальностью*. «Гений» — не ловкость в создании того, что можно изучить по какому-нибудь правилу. «Гений» — талант создавать то, для чего не может быть никаких определенных правил. Поэтому *оригинальность* — *первое* его свойство; 2) «гений» отличается не просто оригинальностью, но непременно *образцовой* оригинальностью. Оригинальной, вообще говоря, может быть и нелепость. Напротив, произведения «гения» должны быть *образцами*: возникнув вовсе не из подражания, они сами должны стать примером для подражания другим; 3) создавая образцовое произведение искусства, «гений» не отдает ни самому себе, ни другим отчета в том, каким образом являются в нем идеи для его произведения; свое правило он дает здесь так, как если бы он был самой природой; 4) он предписывает правила *не науке*, а только *искусству*. Больше того. И искусству он предписывает правила лишь в той мере, в какой искусство является *изящным искусством*¹⁵⁹.

В пояснение своей мысли о сущности художественного «гения» Кант развил в § 47 «Критики способности суждения» параллель между «гением» в искусстве и талантом в науке. Эта параллель неудачная и во многом способствовала сближению взгляда Канта со взглядами последующих романтиков. К идее о специфическом характере различия между художественным и научным творчеством здесь у Канта примешана и идея о доступном максимуме творческой одаренности. Кант доказывает здесь, будто в науке даже величайший ум «отличается от жалкого подражателя и ученика только по степени — тогда как от того, кого природа наделила способностью к изящным искусствам, он отличается специфически»¹⁶⁰.

¹⁵⁹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 323—324.*

¹⁶⁰ Там же, стр. 325.

Верно, что искусство и наука отличаются специфически. Но ошибочно и странно думать, будто разница между скромным подражателем и творческим гением невозможна в науке. Кант явно смешал здесь два понятия: понятие о способности усвоения *результатов* научного творчества с понятием о *самом научном творчестве*. Кант прав, когда утверждает, что в науке даже величайшие ее результаты принципиально доступны для усвоения всеми, даже посредственными умами. Но он совершенно неправ, когда именно в этой доступности он видит черту специфического отличия науки от искусства. В искусстве, как и в науке, не надо быть Сервантесом или Львом Толстым, для того чтобы с восхищением читать «Дон-Кихота» или «Войну и мир».

Впрочем, в том же параграфе (§ 47), где проводится эта сбивающая читателя параллель, Кант развивает правильную мысль о возможности и необходимости обучения в искусстве. Нельзя научиться у других, как создавать образцовые оригинальные произведения искусства. Но можно — и должно — учиться в искусстве тому, что относится к необходимой для каждого искусства технической сноровке. В этом — но и только в этом — смысле Кант признал, что «нечто *согласное со школьными правилами*», как он выражается, всегда составляло «существенное условие искусства»¹⁶¹. Необходимы определенные правила, от которых нельзя отказаться. Только неглубокие умы думают, будто лучше скакать на бешеном коне, чем на школьной кляче, и будто нет лучшего способа доказать свою гениальность, как наотрез отказаться от школьной принудительности всех правил. Гений (здесь это слово Кант употребляет уже не в своем специфическом, а в обычном смысле — высшей степени одаренности) может дать только богатый материал для продуктов изящного искусства, но обработка этого материала

¹⁶¹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 326.*

ла и форма требуют таланта, развитого школой¹⁶².

Итак, «гений» Канта — попросту субъект творчества, автор произведений изящного искусства. Термин «гений» не должен нас смущать и внушать ассоциации, связанные со значением, какое этот термин приобрел впоследствии.

Учение Канта о «гении» — сложно и отмечено противоречиями.

Предпосылку этого учения составляет мысль о первенстве прекрасного над природой. Прекрасное в природе открывается только через прекрасное в искусстве. Так было исторически: об этом свидетельствует история искусства. Кант возводит этот факт в ранг эстетической *теории*. При этом отношение искусства к природе, которое античная эстетика рассматривала как отношение *подражания*, у Канта переворачивается. Искусство — не подражание природе, а *модель* для нее, идея *образца*.

Природа кажется прекрасной только при условии, если являет целесообразность — аналогичную той, которой руководится художник («гений»). Искусство, объявленное автономным по отношению к *морали*, провозглашается автономным также и по отношению к *природе*. Природа становится для искусства уже не образцом, а только *орудием* — единственным чувственным средством, которым оно располагает.

Суждение о красоте *природы* требует только вкуса. Возможность *художественной* красоты требует «гения»¹⁶³. Чтобы судить о красоте природы, нет необходимости заранее иметь понятие о том, какой вещью должен быть этот предмет. Но чтобы назвать прекрасным произведение искусства, в основу необходимо положить *понятие* о том, чем должна быть эта вещь (ein Begriff... was das Ding sein soll), а также принять во внимание *совершенство* вещи (die Vollkommen-

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Там же, стр. 327.

heit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen)¹⁶⁴.

Этим, по Канту, обусловлено преимущество искусства и художественного «гения» над природой. Искусство способно прекрасно изображать вещи, которые в природе являются отвратительными или безобразными. Единственный вид безобразного природы, который нельзя изобразить средствами искусства, не уничтожая вконец всякого эстетического удовольствия и всякой красоты, — отвратительное (*welche Ekel erweckt*). Отвратительное мы не можем считать прекрасным уже потому, что в этом случае наше художественное представление о предмете мы не отличаем от самой природы этого предмета. И Кант обращает внимание на то, что *скульптура* избегает непосредственного изображения отвратительных предметов. Причина этому, с его точки зрения, та, что в произведениях скульптуры искусство почти сливается с природой.

Как и другие разделы эстетики Канта, учение о «гении» — не только личное достояние Канта. Понятие о «гении» как о *врожденной* способности к искусству появляется в немецкой эстетике, начиная с Баумгартена. Уже он пользовался термином о «прирожденном» эстетическом гении (и темпераменте): *ingenium (et temperamentum) aestheticum connatum*. Естественную врожденную способность видит в «гении» также и Зольцер. При этом, однако, Зольцер отмечает недостаточность гения для творчества красоты: для этого необходима также соответствующая *техника*¹⁶⁵, *разум*¹⁶⁶, *суждение*¹⁶⁷. По Гердеру, «гений» — «высший, небесный дух, действующий по законам природы, согласно с собственной природой, на пользу человеку»¹⁶⁸; «гений» — врожденная способность, происходящая из начала,

¹⁶⁴ См. *Sulzer*. Allgemeine Theorie der schönen Künste (ср. «Kunst»).

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Там же, ст. «Anständig».

¹⁶⁷ Там же, ст. «Dichter».

¹⁶⁸ *Herder*. Kalligone, XXII, S. 205.

трансцендентного по отношению к человеческому духу¹⁶⁹.

Наиболее характерной и в то же время несколько неожиданной для Канта чертой его учения о «гении» надо признать несводимость «гения» к началам, которые могут быть познаны обычными средствами познания. С алогической тенденцией романтизма учение Канта сближает не мысль о более высоком достоинстве «гения» сравнительно с умом, опирающимся на рассудок и разум, а именно его учение о невозможности рационального объяснения «гения». Только в этом отношении взгляды Канта могут быть сопоставляемы с идеями художников и эстетиков романтизма, а также «Sturm und Drang». Однако *генетически* этот взгляд Канта не столько связан с движением «Sturm und Drang», сколько восходит к традиции немецкой эстетики после Баумгартена.

Согласно этому взгляду, произведение «гения», т. е. истинного художника, возникает способом, непознаваемым для ясного сознания. Художник не отдает себе отчета в том, каким образом в нем рождаются и действуют его идеи. Он не в состоянии ни описать — в понятиях науки — собственную внутреннюю деятельность, ни передать другим метод, необходимый для создания произведений, подобных его собственным. «Гений сам не может описать или научно показать, — пишет Кант, — как он создает свое произведение»¹⁷⁰. Он дает свое правило, как природа. Поэтому автор произведения даже сам не знает, каким образом в нем являются идеи, и даже не в его власти произвольно и преднамеренно измышлять такие произведения и передавать свое искусство другим, сообщая правила, которые и других сделали бы способными создать подобные же произведения¹⁷¹.

¹⁶⁹ Там же, стр. 197 (см. *Armand Nivelle*. Указ. соч., стр. 248).

¹⁷⁰ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 323.

¹⁷¹ Там же, стр. 324.

И все же Кант — не иррационалист в эстетике! Так как, по Канту, искусство — деятельность, предполагающая знание *цели*, которой оно подчиняется, то он, как справедливо указывает Нивелль¹⁷², предполагает решающее привхождение *разума*, формирующего основное понятие. И эта мысль о вторжении в творческий процесс *разума* сближает Канта с Лессингом. И действительно: отличительной чертой подлинного гения Лессинг считает основанное на разуме *намерение* (*Absicht*)¹⁷³. Сама идея о том, что гений дает правила искусству, также свойственна Лессингу. Но у него она основывается на более глубоком познании сущности искусств и их специфических целей. Это познание и есть, по Лессингу, достояние *гения*. Оно отличает гения от посредственности и позволяет ему пренебрегать произвольными правилами и, устанавливая истинные законы искусства, согласующиеся с порядком природы.

Рассматривая учение Канта о «гении», исследователи давно заметили в эстетике Канта противоречие. В вопросе об отношении искусства к природе Кант признал первенство *искусства*. Но в учении о «гении» он как будто отстаивает первенство *природы*: «гений» выступает у него как бессознательный проводник правил, данных самой природой, как персонифицированная в лице художника природа.

Противоречие это окажется мнимым, как только мы поймем, что в обоих утверждениях термин «природа» имеет у Канта не один и тот же, а *различный* смысл. В первом случае — там, где утверждается первенство искусства, — Кант имеет в виду природу как *мир явлений*. Во втором — там, где утверждается первенство *природы*, под «природой» понимается мир *умопостигаемый*. Чтобы быть прекрасной, вещь, принадлежащая к миру явлений, должна казаться произведением искусства или быть им. Но как порождение гения,

¹⁷² Armand Nivelle. Указ. соч., стр. 338.

¹⁷³ Lessing. Hamburgische Dramaturgie, III.

произведение искусства само есть выражение *мира сверхчувственного*, обнаружение умопостигаемого субстрата наших способностей.

Поэтому неправ Виктор Баш¹⁷⁴, который в кантовской теории «гения» видит явное противоречие и «аномалию» учения Канта, именно — уступку *эмпиризму*. Учение Канта о «гении» вполне укладывается в русло кантовского трансцендентального *идеализма*: Кант всюду постулирует сверхчувственное единство наших способностей. В «гении» это единство обнаруживается и оказывается продуктивным. В гениальной деятельности художника выражается природа, как она существует *в себе*, в качестве *умопостигаемого*. В своей эстетике Кант — такой же идеалист, какой он — в этике, и самый идеализм его — не эмпирический, как, например, у Юма, а предполагает двойственность (дуализм) мира явлений («феноменального») и мира умопостигаемого («ноуменального»). Особенность эстетики Канта (но отнюдь не внутреннее ее противоречие, как ошибочно полагает Баш) — только в том, что в теории «гения» у Канта сильнее, чем в других частях его системы, подчеркивается роль *индивидуального*. Здесь Кант приближается к своему постоянному противнику в эстетике — Гердеру¹⁷⁵.

6.2. Учение об эстетических идеях

Понятие о «гении» вплотную подводит Канта к понятию об «эстетических идеях». Сформулировав определение «гения», Кант немедленно ставит вопрос о том, какая способность души создает «гения». Ответ на этот вопрос и дает кантовская теория «эстетических идей».

По Канту, формальная слаженность художественного, например поэтического, произведения еще не делает его подлинным произведением искусства.

¹⁷⁴ Victor Basch. Essai critique sur l'esthétique de Kant, p. 479.

¹⁷⁵ Превосходные соображения по этому вопросу см. у Нивелля (Armand Nivelle. Указ. соч., стр. 338—339).

ва. «Стихотворение,— говорит Кант,— может быть очень милым и изящным, но лишенным духа» (Ein Gedicht kann recht nett und elegant sein, aber es ist ohne Geist)¹⁷⁶.

Произведение искусства может даже не заключать в себе ничего заслуживающего порицания с точки зрения *вкуса* и все же — быть лишенным духа.

Что же такое этот «дух»? В эстетическом смысле под «духом» Кант понимает принцип, оживляющий материал художественного произведения, иначе — то, что приводит душевные силы в целесообразное движение, порождает игру, которая поддерживается сама собой и даже увеличивает наши силы. И Кант утверждает, что этот принцип — не что иное, как «способность изображения *эстетических идей*». Под «эстетической идеей» Кант понимает, согласно его собственному разъяснению, «представление воображения, которое дает повод много думать, причем, однако никакая определенная мысль, т. е. никакое *понятие*, не может быть адекватной ему и, следовательно, никакой язык не в состоянии полностью достигнуть его и сделать его понятным»¹⁷⁷. И Кант тут же поясняет, что «эстетическая идея» соответствует «идее разума». Различие между ними — то, что идея разума «наоборот, есть понятие, которому никакое *созерцание* (представление воображения) не может быть адекватным»¹⁷⁸.

Кант называет такие представления воображения «идеями». Они стремятся к тому, что лежит вне границ опыта, пытаются приблизиться к изображению *понятий разума* (интеллектуальных идей). Это стремление дает им вид объективной реальности, и дает его потому, что эстетическим идеям как внутренним *созерцаниям* не может быть вполне адекватно никакое понятие.

¹⁷⁶ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 330.

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Там же.

Так поэт стремится, по Канту, представлять в чувственной форме идеи разума о вечности, о творении или же то, что, хотя и находит примеры в опыте (смерть, зависть, любовь, славу и т. д.), но выходит за пределы опыта. Посредством воображения, которое по следам разума стремится достигнуть все большего и большего, поэт пытается дать во всей полноте чувственный образ того, для чего в природе нет примера. Эта способность к созданию эстетических идей свойственна всем искусствам, но она может сказаться в своем полном объеме только в *поэзии*. И Кант поясняет, что, рассматриваемая сама по себе, эта способность и есть собственно то, что называют *талантом*¹⁷⁹.

Воображение будет творческим в эстетическом смысле, если оно дает пластическое изображение понятия, способное само по себе порождать повод думать — и притом думать так много, что этого никогда нельзя охватить в определенном понятии. Такое представление расширяет само понятие до безграничности. Оно приводит в движение способность интеллектуальных идей разума — именно для того, чтобы по поводу этого представления мыслить больше, чем непосредственно воспринимается в самом представлении и может быть сделано в нем ясным.

Там, где формы сами по себе не создают пластического изображения данного понятия, они могут выражать соединенные с ним следствия и родство с другими. Такие формы называются эстетическими *атрибутами* предмета. И в этом случае понятие о предмете как идея разума не может быть изображено адекватно. Такие атрибуты дают *эстетические идеи*, которые служат вместо *логического* изображения идеи разума. Их цель — оживить душу и открыть нам вид на необозримое поле сродных представлений.

Искусство оперирует *эстетическими атрибутами* не только в живописи и в скульптуре, в которых

¹⁷⁹ Там же, стр. 331.

средства эти постоянно применяются, но также и в других видах искусства. Так, по Канту, *поэзия* заимствует дух, оживляющий ее произведения, исключительно из эстетических атрибутов предмета. Они идут рядом с *логическими* и дают воображению полет, при котором можно мыслить — хотя и смутно — гораздо больше того, что может быть выражено в понятии и в словесном выражении¹⁸⁰.

Таким образом, кантовская «эстетическая идея» — это представление воображения, соединенное с данным понятием. В своей свободной деятельности оно связано с разнообразием частных представлений. Для этого разнообразия нельзя найти ни одного выражения, которое обозначало бы определенное понятие¹⁸¹.

В «эстетической идее» рассудок через свои понятия никогда не достигает полного внутреннего созерцания воображения, которое соединяет это созерцание с данным представлением. А так как перевести представление воображения в понятие — это собственно значит *объяснить* его, то «эстетическую идею» можно, по Канту, назвать «*необъяснимым* представлением воображения» — в его свободной игре (*eine inexponible Vorstellung*)¹⁸².

Понятие об «эстетической идее» приводит Канта к новому определению *прекрасного*. В свете понятия об «эстетической идее» Кант заново определяет красоту как «*выражение* эстетических идей» (*Ausdruck ästhetischer Ideen*)¹⁸³. При этом возможны два случая. В *изящном искусстве* поводом для эстетической идеи является понятие о предмете. В *прекрасной природе* поводом для эстетической идеи служит только рефлексия о данном созерцании. Чтобы пробудить идею, для которой данный предмет рассматривается как

¹⁸⁰ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 332.

¹⁸¹ Там же, стр. 333.

¹⁸² Там же, стр. 363.

¹⁸³ Там же, стр. 337.

ее *выражение*, здесь не требуется понятие о том, чем должен быть предмет¹⁸⁴.

С другой стороны, понятие об «эстетической идее» дает Канту возможность завершить характеристику «гения», т. е. субъекта художественного творчества. Суммируя результаты своего анализа, Кант выделяет как характерные для художника *четыре* черты. Художественный талант — это, во-первых, талант не к науке, а к *искусству*. Если бы он был талантом к науке, то его деятельности должны были бы предшествовать известные правила, определяющие ее приемы.

Во-вторых, художественный талант предполагает не только *рассудок*, не только определенное понятие о произведении как о цели; он предполагает также *представление* — пусть неопределенное — о *материале*, о *созерцании*, необходимом для пластического изображения понятия. А это значит, что художественный талант предполагает *отношение воображения к рассудку*.

В-третьих, художественный талант обнаруживается не столько в выполнении преднамеренной цели — в пластическом изображении определенного понятия, сколько скорее в зарождении и в раскрытии «эстетических идей», заключающих в себе богатый материал для этой цели. Другими словами, художественный талант создает возможность представить само воображение как свободное от всякого подчинения правилам и как целесообразное для пластического изображения данного понятия.

Наконец, в-четвертых, художественный талант предполагает ненамеренную субъективную целесообразность в свободном соответствии воображения с закономерностью рассудка. Более того. Он предполагает такой подъем и такое состояние этой способности, каких нельзя достигнуть, следуя определенным правилам науки и механического подражания. Способность эту может дать только природа субъекта¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Там же, стр. 338.

¹⁸⁵ Там же, стр. 335.

Там, где эти условия соединяются в деятельности художника, возникает произведение изящного искусства, которое может быть названо произведением «гения». Такое произведение, однажды возникнув, являет *образец*, или *пример*. Но это — не пример для школьного подражания. Если бы оно было предметом такого подражания, в нем погибло бы именно то, что в нем составляет «гений» и в чем заключается оживляющий и животворящий «дух» произведения. Произведение «гения» пример только для другого «гения». Последний, взирая на образцовое произведение, вовсе не думает создать его повторение или копию. Под влиянием воспринятого произведения в нем только пробуждается чувство собственной оригинальности (*seiner eigenen Originalität*). Он стремится проявить в искусстве свободу от принудительности правил, но таким образом, чтобы через собственную деятельность дать искусству новое правило и тем самым проявить свой талант как образцовый¹⁸⁶.

Наоборот, бездарное подражание есть только «обезьянничанье» (*Nachäffung*). Такой подражатель старается скопировать все — вплоть до того, что у гения неудачно, но что гений должен был все же оставить, чтобы не ослабить своей идеи. У гения это — не недостаток, а заслуга — заслуга *смелости*. Однако дозволительные для гения смелость выражения и некоторые отклонения от общих правил не терпят подражания и — сами по себе — всегда остаются недостатками.

Особый вид «обезьянничанья» — *манерность* (*das Manierieren*). Это — обезьянничанье *оригинальности*. При нем хотят во что бы то ни стало и как можно дальше уйти от всякого подражания, но не обладают талантом, настолько сильным, чтобы достигаемая таким путем оригинальность могла стать образцовой (*musterhaft*). В манерном художественном произведении выра-

¹⁸⁶ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 335.

жение идеи рассчитано *только* на своеобразность и потому не соразмерно с идеей¹⁸⁷.

Для понимания кантовского учения о «гении» и тесно связанной с этим учением классификации искусств очень важно учесть, что, по Канту, художественное произведение всегда являет некоторое *соединение* вкуса с гением. Соединение это не всегда бывает гармоничным.

Каждый из этих двух элементов художественного произведения выполняет свою особую функцию. *Вкус*, как и способность суждения, есть *дисциплина* гения, его *школа*. Вкус сильно подрезывает крылья гения (*beschneidet diesem sehr die Flügel*), он делает его благовоспитанным и отшлифованным. Вместе с тем вкус дает «гению» руководящую нить: он показывает, в каком направлении и как далеко гений может идти, оставаясь целесообразным. Вкус вносит ясность и порядок в полноту художественного мышления. Благодаря вкусу, гений становится способным к устойчивости в идеях, к прочному и постоянно идущему вперед развитию. Качества эти вызывают всеобщее одобрение и побуждают к работе других.

В глазах Канта эта роль вкуса настолько важна в искусстве, что если в одном и том же произведении между «гением» и «вкусом» возникает конфликт и если одним из двух необходимо пожертвовать, то в жертву должен быть принесен «гений». Ибо способность суждения скорее должна положить границу свободе и богатству воображения, чем рассудку¹⁸⁸.

6.3. Классификация искусств

Эстетика Канта завершается *классификацией искусств*.

Правда, сам Кант не рассматривал эту классификацию как законченную теорию. Он видел в ней только один из возможных опытов, но он полагал все же, что этот опыт должен быть сле-

¹⁸⁷ Там же, стр. 386.

¹⁸⁸ Там же, стр. 337.

лан. Это естественно. Классификация искусств Канта непосредственно примыкает к его теории вкуса и гения. В ней отражаются основные черты и основные противоречия этой теории.

Так как *красота* для Канта есть *выражение* эстетических идей, то подразделение искусств Кант основывает на аналогии искусства с тем видом выражения, которым люди пользуются *в языке*. Выражение это привлекает внимание Канта потому, что с его помощью люди делятся не только *понятиями*, но и *ощущениями*.

Способность говорящего сообщать свои состояния другим обусловлена соединением трех средств сообщения. Это — 1) *слово*, или артикуляция, 2) *движение*, или жестикация, и 3) *тон*, или модуляция.

Соответственно этим трем средствам сообщения Кант различает три вида изящных искусств. Это — 1) искусства *словесные*, 2) искусства *пластические* и 3) искусство *игры ощущений*.

Будучи различными средствами выражения, искусства могут, по Канту, делиться на 1) искусство выражения *мыслей* и 2) искусство выражения *созерцания*. Впрочем, это последнее деление Кант не развивает, так как считает его слишком отвлеченным и уклоняющимся от обычных понятий.

В *словесных* искусствах Кант различает искусство *красноречия* и искусство *поэзии*. Красноречие ведет работу разума, как свободную игру воображения, а поэзия, наоборот, ведет свободную игру воображения, как дело разума.

Это значит следующее. *Оратор* имеет в виду дело, но ведет его так, как если бы это дело было только *игрой* с идеями, цель которой — только заинтересовать слушателей. Напротив, *поэт* обещает своим читателям или слушателям как будто только интересную для них *игру* с идеями, однако при этом делает для рассудка так много, как если бы целью его было только дело рассудка.

Поэтому, хотя оратор дает нечто, чего он не обещал, — интересную игру воображения, он все же не исполняет того, что было им обещано и что

было его настоящим замыслом,— не дает целесообразной деятельности рассудка. В сущности, он делает *меньше* того, что он обещал.

Наоборот, поэт обещает немного: он предполагает только *игру* с идеями. Однако, создавая произведение, он производит нечто такое, что достойно уже не игры, а *работы*: играя, он дает рассудку пищу, а посредством воображения дает жизнь его *понятиям*.

По существу, он дает *больше* того, что им было обещано¹⁸⁹.

И в случае искусства красноречия и в случае искусства поэзии соединение чувственности и рассудка и их гармония не должны быть *преднамеренными*. Все должно казаться так, словно происходит само собой. Хотя чувственность и рассудок не могут обойтись друг без друга, соединение их не должно быть принудительным, и они не должны перебивать друг друга. Где это условие не выполняется, там нет и произведения искусства.

Вторая группа искусств — *пластические* искусства. В них идея выражается в *чувственном созерцании*, а не через представление простого воображения.

В свою очередь пластические искусства делятся на искусство *чувственной правды* и на искусство *чувственной видимости*. Искусство чувственной правды — это пластика (скульптура и архитектура). Искусство чувственной видимости — это живопись.

И пластика, и живопись для выражения своих идей создают в пространстве *фигуры*. Пластика создает эти фигуры для зрения и осязания, живопись — только для зрения.

В основе живописи и скульптуры лежит эстетическая идея в воображении. При этом, однако, в пластике фигура, порождающая выражение, или копия идеи, дается в ее телесном измерении, т. е. так, как существует сам предмет. Напротив, в живописи фигура дается в форме, в какой она

¹⁸⁹ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 338-339.*

представляется глазу — по ее видимости на плоскости.

Скульптура и архитектура — первый вид изящных изобразительных искусств (*schöner bildender Künste*)¹⁹⁰. *Скульптура* телесно представляет понятие о вещах, как они могли бы существовать в природе; однако в качестве изящного искусства она принимает во внимание не только физическую реальность, но также и *эстетическую* целесообразность. *Архитектура* — тоже искусство, представляющее понятие о вещах, однако — о таких вещах, которые возможны *только через искусство*. При этом в архитектуре форма основной опередления имеет не природу, а *произвольную цель*. Но хотя архитектура представляет вещи именно ради этой цели, она представляет их *эстетически целесообразно*. В архитектуре эстетические идеи ограничены *применением* художественного предмета. Существенным в архитектуре является именно соответствие между продуктом и его определенным назначением.

Напротив, в *скульптуре* главная ее цель — только выражение эстетических идей. Работа скульптора производится исключительно для созерцания. Здесь произведение должно нравиться и само по себе, как телесное изображение. Оно — только подражание природе и при нем всегда имеются в виду также и эстетические идеи. Поэтому в скульптуре правда чувственности не должна идти так далеко, чтобы произведение ваяния перестало казаться произведением искусства и продуктом произвола¹⁹¹.

Второй вид изобразительных искусств — *живопись*. Искусство это художественно представляет чувственную видимость в ее соединении с идеями (*den Sinnenschein künstlich mit Ideen ver-*

¹⁹⁰ Переводчик «Критики способности суждения» Н. М. Соловьев, как и многие другие русские писатели XIX в., передает немецкое выражение «*bildende Künste*» невразумительным и неуклюжим термином «образовательные» искусства (указ. соч., стр. 197 и *passim*).

¹⁹¹ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 340.

bunden darstellt)¹⁹². Кант различает в живописи два ее вида: 1) искусство изящного изображения природы и 2) искусство изящного соединения продуктов природы. Первый вид — живопись в собственном смысле, второй — искусство, которым увлекались в XVIII в. — *парковое* искусство, или искусство живописного оформления деревьев, кустарников, газонов и т. д.

Искусство живописи создает иллюзию — и только иллюзию телесного протяжения. Оно представляет только свободную игру воображения в созерцании и не имеет никакой определенной темы. Оно только дает в интересном сопоставлении воздух, землю и воду посредством света и теней.

Третья группа искусств в кантовской классификации — искусство *изящной игры ощущений* (*des schönen Spiels der Empfindungen*). Хотя эта игра возбуждается в нас извне, она имеет свойство сообщаться и другим. Она касается только пропорции между различными степенями напряжения внешнего чувства, к которому относится ощущение, т. е. касается его *тона*. В этом — весьма широком — значении слова искусство игры ощущений Кант делит на два вида: 1) на *музыку* и 2) на *искусство красок*. С тонами и красками соединяется только приятное ощущение, а не красота их композиции. Музыка — прекрасная игра ощущений (через слух). Только поэтому музыка относится к области *изящных искусств*¹⁹³.

К какому бы виду ни относилось искусство, во всяком искусстве существенное, по Канту, состоит не в *материи* ощущения, т. е. не в чувственно приятном или трогательном, а только в *форме*, которая является целесообразной для наблюдения и художественной оценки. Здесь удовольствие, производимое восприятием формы, есть вместе с тем и культура. Оно поднимает дух до идей (*den Geist zu Ideen stimmt*)¹⁹⁴.

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Там же, стр. 343.

¹⁹⁴ Там же, стр. 344.

Напротив, в материи ощущения дело идет только о чувственно приятном, только о чувственном наслаждении, которое ничего не оставляет для идей (*nichts in der Idee zurücklässt*), притупляет дух и мало-помалу делает предмет омерзительным, а душу неудовлетворенной и капризной в силу сознания своего настроения, противного цели по суждению разума.

Кант выразительно подчеркивает, что такова в конце концов судьба всех художественных произведений в случае, когда искусства не соединяются с *моральными целями*. Только эти цели и дают, по Канту, вполне самостоятельные наслаждения. Искусства, отделенные от моральных целей, служат только для развлечения. Чем чаще люди это развлечение получают, тем больше в нем нуждаются, чтобы разгонять недовольство души.

При этом искусства все больше и больше утрачивают свое значение, и душа становится все больше недовольна собой¹⁹⁵.

Это рассуждение Канта заслуживает пристального внимания. Поверхностное знакомство с Кантом часто приводило к представлению, будто он противопоставляет в своей эстетике искусство, культивирующее одну лишь *форму*, искусству, доставляющему удовлетворение своим *идейным* содержанием. Но это не так. Кант противопоставляет не форму идейному содержанию, а форму — «материи», т. е. чувственно приятному в ощущении. Основная мысль Канта — что искусство прекрасной формы поднимает дух до идей, в то время как искусство, дающее наслаждение чувственно приятной «материей» (ощущениями), приводит искусство к измельчанию и ввергает душу в состояние ненасытной жажды развлечения и ничем неустрашимого недовольства собой.

Недоразумение, о котором здесь идет речь, вполне понятно. Приписывание Канту проповеди безыдейного искусства, доставляющего удовольствие одной только формой, возникает у тех, кто принимает кантовскую характеристику суждений

¹⁹⁵ *Иммануил. Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, ст. 344.*

вкуса за кантовское учение об *искусстве*. Но это — вовсе не одно и то же. В характеристике суждений вкуса по четырем моментам — качества, количества, отношения и модальности — у Канта исследуется не вопрос о том, что делает произведение произведением изящного искусства, а вопрос о том, что делает суждение о предмете суждением о *прекрасном* предмете. В этом учении Кант действительно утверждает, что оценка предмета как *прекрасного* обусловлена его *формой*.

Однако «форма», о которой здесь говорит Кант, — вовсе не форма произведения искусства, а то, что называется «фигурой»: *фигура*, или *очертание*, предмета, признаваемого красивым или прекрасным в суждении вкуса.

Учение об *искусстве* рассматривается у Канта не в «Аналитике прекрасного и возвышенного», где определяются четыре момента суждения вкуса, а в «Дедукции чистых эстетических суждений», начиная с § 43. Учение это развивается в неразрывной связи с понятием об «эстетических идеях», а само искусство рассматривается как способность выражения эстетических идей. Мы видим, что, по Канту, только связь искусства с *моральными* идеями придает искусству высшее значение.

Впрочем, сам Кант дал повод истолковать его учение об искусстве как учение, будто бы пренебрегающее содержанием. Больше того. Повод к такому истолкованию двоякий. Во-первых, Кант резко отделил деятельность искусства от деятельности *познания*, эстетические идеи от *понятий*. По Канту, произведение искусства не дает о предмете никакого познания, которое могло бы быть выражено в форме *понятия*.

Кант сам принял меры к тому, чтобы устранить всякую возможность смешения «эстетической идеи» с *познанием*. «Эстетическая идея, — поясняет он, — не может стать познанием, так как она есть *созерцание* (воображения), для которого никогда нельзя найти адекватного понятия»¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Там же, стр. 363.

Поэтому, когда Кант говорит, что искусство и действующий в гении «дух» возвышают нас до идей, утверждение это, конечно, несовместимо с формалистическим пониманием кантовской теории искусства, но оно вовсе не значит, будто в этом своем тезисе Кант преодолевает характерное для его эстетики полное обособление *художественной* деятельности от деятельности *познания*. Ибо, по разъяснению самого Канта, «идея разума не может стать познанием, так как она содержит в себе *понятие* (о сверхчувственном), которому никогда не может быть дано соответствующее созерцание»¹⁹⁷.

И хотя «эстетические идеи», а также «идеи разума» возникают не без основания, а по известным принципам познавательной способности (*gewissen Prinzipien der Erkenntnisvermögen... gemäss erzeugt seien*) — все же «эстетическая идея» есть лишь неизъяснимое представление воображения, а идея разума — недоказуемое понятие разума¹⁹⁸.

Постоянство, с каким Кант проводит это учение, склоняет всех, кто полагает, что познание может существовать только в форме *понятия*, к мнению, будто Кант единственной задачей искусства считал удовольствие, доставляемое его *формой*. Сторонники такого истолкования эстетики Канта игнорируют *центральное* учение эстетики Канта — учение об «эстетических идеях», а также учение Канта о том, что подлинное искусство всегда связано с нравственными идеями.

Во-вторых, Кант дал еще более серьезный повод думать, будто он главным элементом искусства признал только *форму*. Повод этот — в сравнительной оценке отдельных видов искусства, которую Кант развил в § 53 и отчасти в § 51—52 «Критики способности суждения».

Оценка эта ведется Кантом по двум *различным* основаниям. Особенно ясно различие этих основа-

¹⁹⁷ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 363.

¹⁹⁸ Там же.

ний выступает в оценке *музыки*. С одной стороны, в музыке Кант видит только искусство изящной игры ощущений. Как такое, музыка касается только тона, т. е. только пропорции различных степеней напряжения внешнего чувства слуха, к которому относится ощущение. Как искусство музыка — только прекрасная игра ощущений через слух. Музыка говорит только через ощущения без понятий. Она ничего не оставляет для размышления. В ней дается, по Канту, больше чувственного наслаждения, чем культуры. Игра мысли, которая при этом косвенно возбуждается, есть только результат механической ассоциации. Как всякие чувственные наслаждения, музыка требует частой смены и не выносит многократного повторения.

Поэтому, когда значение изящных искусств ценят по культуре, какую они дают душе, а критерием берут то расширение наших способностей, которое в способности суждения должно объединиться для познания, то среди всех других искусств музыка занимает низшее место, так как она только играет с ощущениями.

Но есть и другое основание для сравнительной оценки отдельных видов искусств. Искусства можно и должно ценить не по удовольствию, которое они доставляют игрой чувственного воображения и формой, возникающей при соединении разнообразного в воображении. Искусства можно и должно ценить по обнаружению в них не только *вкуса*, но и *духа*. Мысль эту Кант развил не только в «Критике способности суждения», но и в своей «Антропологии». По разъяснению, развитому в этом сочинении, вкус — «это не более как регулятивная способность суждения о форме при соединении многообразного в воображении». Напротив, дух (Geist) — «это продуктивная способность разума а priori давать *образец* для этой формы воображения»¹⁹⁹. Дух привходит в искусство, чтобы «создавать идеи» (um Ideen zu

¹⁹⁹ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 6. М., 1966, стр. 490.

schaffen), *вкус*, чтобы «ограничивать их ради формы, соответствующей законам продуктивного воображения, и таким образом *создавать* (fin-gendi) *первоначально* (не подражая)». Поэтично и может быть названо поэзией вообще всякое произведение, обнаруживающее и *дух* и *вкус*²⁰⁰. Это и есть произведение изящных искусств.

Если к сравнительной оценке различных видов искусств подойти под углом зрения *этого* понятия о произведении искусства, то искусство войдет уже в круг *высших* деятельностей человеческого духа, а не в круг средств, доставляющих удовольствие приятными ощущениями или восприятием чистых свободных форм вроде рисунков á la gresque, резьбы на рамах или обоях.

Тогда выясняется, что «продукт изящных искусств требует не только вкуса, который может возникнуть на почве подражания, но и оригинальности мысли» (sondern auch Originalität der Gedanken erfordert). А это уже называется *духом*, как начало (die, als aus sich selbst belebend, *Geist* genannt wird)²⁰¹.

Поэтому живописец *природы* (der Naturmaler) — с кистью или пером в руках, а если с пером, то как в прозе, так и в стихах — это еще, по Канту, не настоящий художник, а лишь «подражатель» — «натуралист», как сказали бы мы сегодня. Истинный мастер искусства — это «живописец идей» (der *Ideenmaler* ist allein der Meister der schönen Künste).

Именно с *этой* точки зрения расцениваются в § 53 «Критики» все изящные искусства. На первое место в их кругу Кант ставит искусство *поэзии*. Своим происхождением она почти целиком обязана «гению», соединяющему «вкус» с «духом». Она расширяет душу. Воображению она дает свободу. В пределах данного понятия — среди безграничного разнообразия возможных его форм — она указывает ту, которая соединяет пластическое

²⁰⁰ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 6, стр. 491.

²⁰¹ Там же, стр. 492.

изображение с *такой полнотой мысли*, которой не может быть вполне адекватным ни одно выражение в языке (mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist)²⁰². Тем самым поэзия эстетически поднимается до идей (sich also ästhetisch zu Ideen erhebt).

Поэзия имеет преимущество не только перед красноречием, но и перед всеми другими искусствами, даже перед музыкой. Ибо музыка только потому — изящное, а не просто приятное искусство, что она пользуется поэзией как своим оружием²⁰³. Среди поэтов — меньше поверхностных умов, чем среди музыкантов, так как поэты все-таки говорят рассудку (zum Verstande... reden), а музыканты — только внешним чувствам (bloss zu den Sinnen)²⁰⁴.

Эта интерпретация искусства поэзии — конечно, не *формалистическая*. Однако она остается целиком в границах кантовского *идеализма*, а также в границах характерного для эстетики Канта отделения искусства от *функции познания*.

И действительно: по Канту, поэзия дает душе почувствовать свободную, самостоятельную и независимую от естественных определений способность. Это — способность созерцать и рассматривать природу как явление — по воззрениям, которые сами по себе не даются в опыте ни для внешних чувств, ни для рассудка. Другими словами, это — способность пользоваться эстетическим содержанием в интересах сверхчувственного — как бы в виде его схемы (zum *Behuf* und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen)²⁰⁵.

Поэзия играет с «видимостью» (mit dem Schein), которую она создает по своему произволу.

²⁰² *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 345.

²⁰³ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 6, стр. 492.

²⁰⁴ Там же.

²⁰⁵ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 345.

При этом она не обманывает себя, так как признает свое дело только за простую игру, хотя эта игра может быть целесообразно применена разумом и для его работы. В отличие от красноречия поэзия выполняет свою функцию честно и открыто: она имеет в виду дать только занимательную игру воображения и притом в соответствии с законами рассудка; она вовсе не имеет в виду посредством чувственного образа заставить рассудок врасплох и запутать его.

Но и *музыка* не исключается Кантом, несмотря на все выше о ней сказанное, из числа искусств, способных к выражению «эстетических идей». Само чувственно приятное, характерное для музыки, основывается, по Канту, на свойстве, аналогичном свойству *языка*. Каждое выражение языка имеет в своем контексте известный тон, соответствующий смыслу. Этот тон выражает аффект говорящего и в свою очередь возбуждает такой же аффект в слушателе. А это возбуждает в слушателе и ту *идею*, какая сказала в этом тоне при разговоре. Модуляция есть как бы общий каждому понятный язык ощущений. Музыка пользуется им во всем объеме его влияния. Поэтому, согласно закону ассоциации, она может естественным образом сообщать всем соединенные с этими ассоциациями *эстетические идеи*.

Однако для выражения эстетической идеей всей полноты мыслей, невыразимой в своей целостности, выражения, соответствующего известной теме,— в музыке служит не форма языка, а только форма соединения ощущений: гармония и мелодия²⁰⁶. Здесь эстетические идеи — не понятия и не определенные мысли, а именно формы соединения ощущений.

Наконец, в области *изобразительных искусств* Кант на первое место ставит *живопись*. Основанием для этой оценки Кант считает, во-первых, то, что он видит в ней искусство рисунка, а это искусство есть, по Канту, основа всех других изо-

²⁰⁶ *Иммануил Кант*. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 347.

бразительных искусств. Во-вторых, и это главное, живопись, по мнению Канта, гораздо дальше проникает в область идей (*weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen... kann*)²⁰⁷ и — соответственно этому — может расширить поле созерцания (*das Feld der Anschauung*) больше, чем это возможно для всех других искусств.

Этой сравнительной оценкой основных видов искусства завершается кантовский набросок классификации или системы искусств. Хотя Кант считал его только одним из возможных таких очерков, в системе искусств Канта ярко отразились его взгляды на «вкус», «гений», «прекрасное» и «искусство». Вместе с тем рассмотрение кантовской классификации искусств позволило нам уточнить понятие о «формализме» кантовской эстетики. «Формалистично» кантовское учение о четырех моментах суждения вкуса. Но учение Канта об искусстве — не формалистично. Оно основано на мысли о способности искусств выражать «эстетические» идеи и на связи искусства с нравственными идеями. Идеи эти указывают, по Канту, что высшим источником деятельности «гения» и «духа», оживляющего произведение искусства, является «сверхчувственный» мир. В эстетике Кант — прямой предшественник Шеллинга и Гегеля; Кант — субъективный идеалист, движущийся к объективному идеализму, но до него не дошедший. Граница, через которую Кант не переступил, — субъективизм и агностицизм критической теории познания.

Очерком системы искусств эстетика Канта еще не заканчивается. Последний ее раздел — *«Диалектика эстетической способности суждения»* (§ 55-59).

В этом разделе Кант показывает, что в критике вкуса неизбежно возникают *противоречивые* принципы способности вкуса, противоречие которых (или *антиномия*) необходимо требует разрешения.

²⁰⁷ Там же, стр. 349,

При этом Кант разъясняет, что речь идет не о противоречиях *самого вкуса*. Противоречие суждений вкуса, когда каждый ссылается на собственный вкус, еще не образует никакой *диалектики* вкуса: ведь здесь никто не притязает, чтобы его суждение было общим правилом.

Диалектическая антиномия открывается не между *суждениями* вкуса, а в отношении принципа вкуса. Она касается основы суждений вкуса. Она выражается в двух положениях, из которых одно образует *тезис*, а другое — *антитезис* антиномии. Согласно *тезису*, суждения вкуса основываются *не на понятиях*. Если бы они основывались на понятиях, о них можно было бы диспутировать, т. е. решать вопрос посредством доказательств.

Согласно *антитезису*, суждения вкуса основываются *на понятиях*. Если бы они не основывались на понятиях, о них, несмотря на различия между ними, нельзя было бы спорить, т. е. нельзя было бы притязать на необходимое согласие других с нашим собственным суждением²⁰⁸.

Кант подчеркивает, что это противоречие принципов лежит в основе каждого суждения вкуса и что не существует никакой возможности его уничтожить. Это — подлинная диалектика.

Неустранимость столкновения антиномических положений Кант выводит из того, что понятие, к которому в суждениях вкуса относят предмет, необходимо должно рассматриваться в двояком смысле, с двух различных точек зрения.

Всякое суждение имеет дело с предметами внешних чувств. Но оно имеет с ними дело не для того, чтобы определить их *понятия* для рассудка. Суждение вкуса — не познавательное суждение. Это — только частное суждение, или наглядное частное представление, связанное с чувством удовольствия. Поэтому значимость такого суждения ограничивается только субъектом, или индивидом, высказывающим это суждение: каж-

²⁰⁸ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 359.

дый имеет свой вкус, и то, что для меня — предмет художественного наслаждения, может не быть таким для другого²⁰⁹.

Однако в суждении вкуса имеется и более широкое отношение представления о предмете (и вместе с тем о субъекте). На этом, более широком отношении представления мы основываем, согласно Канту, *расширение* этого вида суждений. Мы видим в них уже суждения, *необходимые для каждого*. Поэтому в их основе необходимо должно лежать какое-нибудь *понятие*. Однако это — такое понятие, которое не *определяется* через созерцание и ни через что *не познается*. Поэтому оно не дает возможности приводить какие-либо *доказательства* для суждения вкуса. (*kein Beweis für das Geschmacksurteil führen lässt*; курсив Канта)²¹⁰.

Что же это за понятие? Это — только чистое понятие о *сверхчувственном*, которое лежит в основе предмета как предмета *внешних чувств* и, стало быть, как *явления*. Оно же лежит в основе также и субъекта, высказывающего суждение.

До тех пор пока на это понятие не обращено внимания, — никакое оправдание притязаний суждений вкуса на всеобщую значимость немислимо, утверждает Кант.

Но противоречие, возникшее таким образом — и притом с неизбежностью, — немедленно исчезает, как только будут высказаны следующие положения: суждение вкуса основывается на *особом* понятии — на понятии об основе субъективной целесообразности, приписываемой природе в способности суждения. Понятие это таково, что из него ничего нельзя познать и ничего нельзя доказать по отношению к предмету суждения, так как понятие это само по себе неопределяемо. В этом отношении оно непригодно для познания.

Однако через то же самое понятие суждение вкуса *получает значение для каждого*. Оно полу-

²⁰⁹ Там же, стр. 360.

²¹⁰ Там же.

чает его как суждение *частное*, но непосредственно сопровождающее созерцание. Основа его определения заключается, быть может, в понятии о том, в чем можно видеть *сверхчувственный субстрат человечества*.

Этими соображениями предрешается разрешение указанной Кантом и изложенной им в § 56 «Критики» антиномии вкуса. Так же как это было в «Критике чистого разума» — при рассмотрении диалектики чистого теоретического разума²¹¹, — Кант пытается доказать, что тезис и антитезис в суждении вкуса только по видимости противоречат друг другу. В сущности они не исключают взаимно друг друга, но могут существовать вместе, хотя объяснение возможности их понятия превышает нашу познавательную способность. Иначе говоря, диалектика эстетической способности суждения есть лишь «видимость» (Schein) противоречия. Но это — видимость *естественная и неизбежная* для человеческого разума (natürlich und der menschlichen Vernunft unvermeidlich)²¹².

Поэтому она остается и *после* разрешения кажущегося противоречия, хотя теперь она уже неспособна нас обманывать.

Из всего нашего анализа эстетики Канта видно, что в обосновании принципа эстетической способности суждения Кант в одном чрезвычайно важном вопросе решительно отклоняется от эстетики *эмпиризма* и пытается основать эстетику своеобразного *рационализма*.

²¹¹ Кант сам указал на сходство метода экспозиции и разрешения диалектических противоречий во всех своих трех «Критиках»: «устранение антиномии эстетической способности суждения, — пишет он, — идет тем же путем, каким идет критика при разрешении антиномии чистого теоретического разума... здесь, и в критике практического разума антиномии заставляют нас против воли смотреть за пределы чувственного и искать точку соединения всех наших априорных способностей в сверхчувственном» (*Иммануил Кант. Сочинения* в шести томах, т. 5, стр. 362).

²¹² *Иммануил Кант. Сочинения* в шести томах, т. 5, стр. 361.

Рационалистом в эстетике Канта делает признание *априорных* основ художественного удовольствия. Именно априоризм отличает Канта даже от тех немецких эстетиков XVIII в., которым он был многим обязан своим эстетическим развитием и которые сами обнаруживают в своих эстетических взглядах черты рассудочности.

Кант отдавал себе ясный отчет в *рационалистической* тенденции собственного эстетического учения. «Мы показали,— пишет он в одном из заключительных параграфов «Критики эстетической способности суждения»,— что имеются также априорные основания удовольствия, совместимые, следовательно, с принципом рационализма, хотя их нельзя выразить в *определенных понятиях*»²¹³.

Но Канта не удовлетворяет простая констатация или признание близости его точки зрения в эстетике к *рационализму*. Кант считает необходимым дифференцированное исследование этого рационализма в принципе вкуса.

Исследование это приводит Канта к убеждению, что рационализм (= априоризм) в принципе вкуса может быть или «рационализмом *реализма* целесообразности, или рационализмом *идеализма* ее» (entweder der des Realismus der Zweckmässigkeit, oder des Idealismus derselben)²¹⁴.

Речь идет здесь о том, как надо *эстетически* понимать соответствие между представлением о целесообразности предмета в воображении и существенными принципами способности суждения в субъекте вообще.

В случае *реализма* эстетической целесообразности природы полагают, будто субъективная целесообразность есть действительная и преднамеренная цель природы (или искусства) и соответствует нашей способности суждения.

В случае *идеализма* эстетической целесообразности природы полагают, будто целесообразное со-

²¹³ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 388.

²¹⁴ Там же.

ответствие открывается без всякой преднамеренной цели, совершенно случайно. Это — соответствие нашей субъективной целесообразности с потребностями способности суждения по отношению к природе и к ее формам, возникающим согласно частным законам.

Кант рассматривает доводы, которые могут быть выдвинуты как в пользу «реализма», так и в пользу «идеализма» целесообразности.

За «реализм» эстетической целесообразности природы говорит многое. Это прежде всего прекрасные формы в царстве органической природы. Таковы цветы, листья, даже фигуры целых растений. Ненужные, по мнению Канта, для их собственного назначения, они представляют для нашего вкуса как бы изысканное украшение строения животных различных пород и видов. Все это, в особенности же разнообразие и сочетание различных цветов на поверхности организмов, невольно склоняет ум в пользу гипотезы, будто в данном случае природа действительно имела какие-то цели по отношению к нашей эстетической способности суждения.

Однако существуют веские данные *против* гипотезы *реальной* эстетической целесообразности природы. Против нее говорят и наш разум и сама природа. *Разум* требует везде, где это только возможно, избегать умножения принципов. Для разума допущение *реальной* эстетической целесообразности в природе есть один из таких ненужных для объяснения природы излишних принципов.

Но и сама *природа* противится допущению этого принципа. Природа в своем творчестве всегда обнаруживает склонность порождать формы, которые, по-видимому, рассчитаны на эстетическое применение нашей способности суждения. Но в то же время природа не дает нам даже малейшего основания предполагать, будто для порождения этих форм она нуждалась в чем-либо другом, кроме своего обычного причинного механизма. Поэтому все эти порождения могут казаться целесообразными — по отношению к нашей способности

суждения — без какой бы то ни было идеи, которая лежала бы в их основе (wonach sie, auch ohne alle ihnen zum Grunde Hegende Idee, für unsere Beurteilung zweckmässig sein können)²¹⁵.

Поскольку речь идет о красоте цветов, оперения птиц, раковин — как в их фигуре, так и в их окраске,— все это утверждает Кант, необходимо приписать природе и ее способности творить эстетически целесообразно «без особых, направленных на это целей по химическим законам путем отложения материи, необходимой для организации» (ohne besondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie)²¹⁶.

Но есть, по Канту, довод, который прямо доказывает *идеальность* эстетической целесообразности природы и который не позволяет нам пользоваться никаким *реализмом цели* природы как основой для объяснения нашей способности представления.

Довод этот состоит в том, что при оценке красоты мы вообще ищем критерия для нее в нас самих и притом a priori. Если допустить *реализм целесообразности природы*, то учиться тому, что мы должны считать прекрасным, мы должны у природы. Но тогда суждение вкуса было бы подчинено *эмпирическим законам*.

На самом деле, по отношению к вопросу, действительно ли рассматриваемый предмет прекрасен или нет, наша эстетическая способность суждения сама по себе законодательна (selbst gesetzgebend ist). При эстетической оценке речь идет не о том, что такое природа или что такое она для нас в качестве *цели*, но только о том, *как мы ее воспринимаем*²¹⁷. Если бы природа создавала свои формы для нашего удовольствия,

²¹⁵ Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 369.

²¹⁶ Там же, стр. 371.

²¹⁷ Там же, стр. 372.

то тогда существовала бы объективная целесообразность природы, а не та субъективная целесообразность, которая основывается на свободной игре воображения. Идеальный характер целесообразности еще яснее выступает, по Канту, в *искусстве*. Здесь, во-первых, нельзя допустить реального характера целесообразности через ощущения. Иначе вместо искусства и прекрасного было бы одно только *приятное*. Во-вторых, даже если речь идет не об удовольствии от приятного, а о художественном наслаждении «эстетическими идеями», наслаждение это не должно зависеть от достижения *определенных целей*. Этим изящное искусство отличается от искусства *механически преднамеренного* (*menschlich absichtliche Kunst*)²¹⁸. Поэтому даже в *рационализме* принципа вкуса в основе лежит *идеальность* целей, а не их реальность. В учении Канта об «идеальности» рационального принципа вкуса таится глубокая и правильная мысль. Учение это отрицает возможность научно обосновать и доказать тезис богословов и идеалистов о существовании в природе преднамеренной целесообразности в ее деятельности и творчестве. Наука знает только действующие в природе *причины*, но не предуказанные ею *цели*. Намеренно целесообразной может быть только деятельность человека. Такова она в его практической деятельности. Но, правильно отрицая *намеренную* целесообразность в природе, Кант ошибочно распространил это учение и на человеческое *искусство*. По его учению, в искусстве цели скрыты. Целесообразность в искусстве существует, но она — только *формальная* целесообразность. Это — одна лишь *форма целесообразности* без конкретной цели.

Этот ошибочный вывод показывает, что в эпоху Канта еще отсутствовали предпосылки для правильного материалистического решения проблемы целесообразности. Кант затратил во второй части «Критики способности суждения» — в «Критике

²¹⁸ *Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 5, стр. 372.*

телеологической способности суждения» — огромные умственные усилия, чтобы согласовать научный принцип *причинного* объяснения явлений природы с наблюдаемой в природе целесообразностью ее форм. Но все усилия его оказались тщетными. Понадобился гений Дарвина, чтобы показать, как в природе, которая не действует согласно намеренным целям, посредством одних лишь присущих ей причинных процессов возникают целесообразно действующие формы организмов и их приспособления. Кант остановился у порога этой проблемы. Вместо ее материалистического решения он мог предложить только агностицизм в теории познания и принцип субъективной целесообразности как регулятивный принцип философского мышления. Таким же субъективным осталось применение этого принципа и в *эстетике*, в объяснении художественной деятельности.

*

Мы рассмотрели все существенные аспекты философии Канта. Во всех этих аспектах Кант пытается — на основе трансцендентального идеализма — создать учение, которое, при ближайшем рассмотрении, оказывается — и как учение о бытии, и как учение о познании — философией *субъективного* идеализма. Попытки преодоления этого идеализма были сделаны самим Кантом, но не привели — и не могли привести на основе предпосылки Канта — к удовлетворительному результату. В историю философии Кант вошел как классик, хотя оригинальный и неповторимый, именно *субъективного* идеализма.

Преодоление этого субъективизма оказалось задачей, которую предстояло решать продолжателям и преемникам Канта.

Продолжатели эти — Фихте, Шеллинг и особенно Гегель. В созданных ими системах философия превращается в учение уже не субъективного, а объективного идеализма. Вместе с тем диалектика из отрицательного, негативного, по сути уче-

ния, поддерживающего и обосновывающего пред-
рассудки и заблуждения агностицизма, каким она
была у Канта, становится мощным методом кон-
структивной науки о развитии природы, общества
и теоретического осознания этого процесса.

Преобразовывая в этом направлении деяние Кан-
та, его продолжатели хорошо понимали, что до-
стигнутые ими результаты были бы совершенно не-
возможны без оплодотворяющего начала, без сти-
мула, сообщенного их мысли мышлением Канта.
Не только Фихте, резко выступивший против не-
последовательности Канта, называвший его фило-
софом всего лишь «на три четверти головы», но да-
же Гегель, в высшей степени придирчиво, но спра-
ведливо критиковавший Канта, упрекавший его в
абстрактности и в метафизической рассудочности
мышления — непоправимых недостатках кантов-
ской диалектики,— признал немеркнущие заслуги
автора трансцендентального метода.

* *

*

Оглавление

Предисловие	
Глава I. Общая характеристика философии Канта. Основные сочинения	3
§ 1. Жизнь и деятельность	3
§ 2. Докритический период	10
§ 3. «Критика чистого разума»	26
3.1. Учение о «вещах в себе»	31
3.2. Трансцендентальная эстетика	37
3.3. Трансцендентальная аналитика	42
3.4. Трансцендентальная диалектика	52
§ 4. «Критика практического разума»	61
§ 5. «Критика способности суждения»	73
§ 6. Социально-политические воззрения	86
6.1. Учение о праве и государстве	93
6.2. Философия истории	97
§ 7. Историческая роль философии Канта	104
Глава II. Космология и космогония	112
§ 1. Ближайшие предшественники Канта в космологии и космогонии	112
1.1. Космология Ньютона	115
§ 2. Космогония Канта	118
Глава III. Проблема метафизики	131
Глава IV. Трансцендентальный идеализм и транс- цендентальный метод	162
Глава V. Диалектика и антиномии	231
§ 1. Поворот к диалектике	231

§ 2. Рассудок и разум	242
§ 3. Открытие антиномичности разума	255
§ 4. Математическая антиномия и ее критика	275
§ 5. Динамическая антиномия и ее критика Формализм диалектики Канта	295
Глава VI. Этика	318
§ 1. Формализм этики Канта	318
§ 2. Критика эвдемонистической этики	329
§ 3. Этика долга против побуждений склонности	332
§ 4. Понятие свободы	337
§ 5. Свобода и причинность	350
§ 6. Философия истории и нравственность	357
§ 7. Нравственность и право	362
§ 8. Содержательные тенденции «практической философии Канта»	374
Глава VII. Эстетика	381
§ 1. Предварительные методологические замечания	381
§ 2. Эстетические работы Канта и развитие эстетической проблемы в его философии	401
§ 3. Кантовская характеристика суждений вкуса. Аналитика прекрасного	435
§ 4. Кантовская характеристика суждений вкуса. Аналитика возвышенного	464
4.1. Математически возвышенное	470
4.2. Динамически возвышенное	475
§ 5. Дедукция эстетических суждений	481
§ 6. Учение об искусстве	493
6.1. Учение о художественной деятельности (о «гении»)	493
6.2. Учение об эстетических идеях	505
6.3. Классификация искусств	511

ВАЛЕНТИН ФЕРДИНАНДОВИЧ
АСМУС

ИММАНУИЛ
КАНТ

Утверждено к печати
Институтом философии
Академии наук СССР

Редактор
Я. А. Мильнер
Художник
С. А. Литвак
Художественный редактор
Н. И. Власик
Технический редактор
П. Е. Кашина

Издательство «Наука»
103717 ГСП, Москва, К-62
Подсосенский пер., 21
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99
Шубинский пер., 10

Сдано в набор 6/IV-1973 г.
Подписано к печати 26/X-1973 г.
Формат 84X100^{1/32}. Бумага № 1.
Усл. печ. л. 25,99. Уч.-изд. л. 25,8
Тираж 25.000. Тип. зак 1997.
Т-16244. Цена 1 р. 78 к.