

18+ ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СО ВРЕМЕН КАНТА

1852



Карл Фортлаге

Карл Фортлаге Генетическая история философии со времен Канта. 1852

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=70198498

ISBN 9785006208315

Аннотация

И пусть эта книга ищет свое спасение в мире. Ее цель — стать проповедью примирения сторон, мира. Будет ли она иметь ожидаемый успех? Можно подумать, что жители осажденной крепости сочтут более разумным объединить свои оставшиеся силы против врага, чем разрывать друг друга на части и тем самым полностью избавить противника от этой задачи.

Содержание

Предисловие	7
Введение	11
Жизнь и труды Канта	25
Критицизм и догматизм	32
Подготовка к критике Канта	35
Идея «Критики чистого разума»	46
Трансцендентальная эстетика	50
Трансцендентальная логика	59
Количество	62
Качество	63
Отношение	64
Модальность	69
Метафизические основания естествознания	74
Сокрушение догматизма	81
Критика практического разума	91
Метафизические основы учения о праве	108
Религиозные постулаты	114
Критика способности суждения	125
Дальнейшая судьба философии Канта	135
К. Л. Рейнгольд	143
Фр. Х. Якоби	147
Продолжение	155
Жизнь и труды Фихте	159

Идея учения о науке	166
Принципы учения о науке	178
Моральное учение	191
Конец ознакомительного фрагмента.	196

Генетическая история философии со времен Канта 1852 Карл Фортлаге

Валерий Алексеевич Антонов *Переводчик*

© Карл Фортлаге, 2024

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0062-0831-5

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Карл Фортлаге (12 июня 1806 – 8 ноября 1881) был немецким философом.

Карл Фортлаге родился в Оснабрюке, Фортлаге преподавал в Гейдельберге и Берлине, прежде чем стать профессором философии в Йене в 1846 году (с 1846 года адъюнкт-профессор, с 1860 года почетный профессор), [1] эту должность он занимал до своей смерти. Первоначально последователь Гегеля, он обратился к Фихте и психологу Фри-

дриху Эдуарду Бенеке, согласившись с его утверждением, что психология является основой всей философии. Фундаментальной идеей его психологии является импульс, который сочетает в себе представление (тем самым предполагая сознание) и чувство (то есть удовольствие). Разум – это высшая вещь в природе, то есть он божественен по своей природе. Бог – это абсолютное «Я», а эмпирические «Я» – это его инструменты.

Когда в Бесконечном одно и то же вечно течет, повторяясь, а тысячекратные своды мощно смыкаются воедино, тогда, радость жизни струится из всех вещей, из малейшей, как и, величайшей звезды, и все стремление, и все боренье есть вечный покой в Господе Боге.

Гете.

Предисловие

Нынешний век – это век перемен и половинчатых мер, как в политике и религии, так и в науке. Поскольку повсюду сторонники прогресса предпочитают пользоваться половинчатыми мерами, мы видим, как они во всех областях подвергаются реакции, заимствующей силу своего давления из половинчатых мер тех, от кого это давление исходит. Так, в области политики мы видели, как конституционализм был растоптан абсолютизмом и сведен к бессильному подобию жизни, потому что последний не осмелился защищать свои собственные постановления, а отдал себя под защиту своих врагов. Так, мы видели, как рационализм, столь смелый вначале, скатился с религиозного поприща к слабой иллюзорной жизни, потому что был вынужден искать защиты под крылом враждебной ему ортодоксии от пантеистических идей нового мирового века, начавших вливаться в умы молодежи подобно свежим морским ветрам. По тому же закону впадала в бесславное уныние и новая наука, начавшаяся с Канта и Фихте, потому что и она не решилась радикально и беспощадно провести в жизнь свой принцип – трансцендентальный идеализм, а сочла более целесообразным поставить себя под защиту могущественных врагов. Эти враги, с одной стороны, те же, что и в политической и религиозной сфере; с другой стороны, к ним в качестве желанной помощи

присоединяется бездумное удобство поверхностного эмпирического реализма, который новая наука приняла во внимание в той же мере, в какой она всегда считала своим долгом устанавливать подобные разногласия с правящими силами в государстве и церкви. Следствием этого стало то, что новая наука так и не достигла ощущения своей полной силы по отношению к жизни и ее условиям, не позволила себе осознать свою могущественную связь, а со смиренным унынием цеплялась за противоположности школ, и таким образом опустилась до уровня публично терпимой, тихо ненавидимой Золушки, против которой нельзя было применять никакого оружия, потому что она никому не причиняла вреда.

Новая наука может достичь более высокого самоощущения, только если она осознает свои связи между собой ярче, чем раньше, и с этой целью возвращается к своим истокам. А они, как известно, берут свое начало не только от Канта, но и от Гегеля или Фриза, Гербарта или Фейербаха. Поэтому автору кажется, что для нашего времени было бы полезным показать яснее, чем до сих пор, как великие мыслители нашего недавнего прошлого опирались только на принципы, введенные в мир Кантом, столь же новые, сколь и нерушимые, и как органическая связь систем, которую до сих пор только отдельные школы пытались использовать для своей личной выгоды, распространяется на все целое.

Для нашего времени уже нецелесообразно с фанатическим ожесточением продолжать схоластические споры узких

школьных систем, но тем более необходимо сохранить основательные умозаключения наших величайших мыслителей настолько знакомыми нам, насколько этого требует от образованного человека прочное и независимое убеждение. Если при ближайшем рассмотрении эти высочайшие пути мысли не окажутся столь раздельными и отчетливыми, какими они кажутся поверхностному глазу, то требуемая ориентация в них будет значительно облегчена. Последовательные противоположных систем обнаружат точки соприкосновения, в которых откроется разумный и благоразумный диалог. Только когда систематизатор начинает уважать своего оппонента, он перестает быть педантом. Никакая последовательная система не разочаровывает разум, а вот необузданные колебания и раскачивания, которые всегда теряют свои принципы из-за фактов и событий, — да. Против этого настало время всем системам восстать едиными силами, чтобы подготовить средства против позора, которым необузданность и безверие осыпали отечество. Ибо философия, наука убеждений и убеждений, имеет это в своей власти, и она сама навлекает на себя бесчестие своего века, если не помнит своего долга.

Пока мы не забываем Канта и Фихте, пока мы не забываем людей, которые развили в зародыше предрасположенность нашей нации к высшей независимости, мы еще не потеряны. Давайте только решимся смело признать ту истину, что продукты эпохи Реставрации не превзошли в значительной

степени достижений этих двух великих людей (истинных радикалов философии). Давайте хоть раз, после столь долгого учета опыта и конкретики, попробуем для разнообразия пофилософствовать со всей серьезностью, то есть абстрактно, как Кант и Фихте, и мы вскоре поймем, что и как много здесь поставлено на карту. Одно из первых преимуществ, с которым мы сталкиваемся, как только переходим от полуфилософии (конкретной и расчетливой) к полной философии (абстрактной и непреклонной), состоит в том, что мы сразу же осознаем те тесные связи между различными системами, понимание которых, как только оно одержит верх в широких кругах, должно заново поднять философию в нашем отечестве до того уровня, каким она была в начале этого века, до организующей и неотразимой силы. Ибо ясно осознанный принцип – самый твердый и самый неодолимый. Ничто не сулит нашему веку такого радикального исцеления от его всеобщего фундаментального зла, как ясно признанный принцип.

И пусть эта книга ищет свое спасение в мире. Ее цель – стать проповедью примирения сторон, мира. Будет ли она иметь ожидаемый успех? Можно подумать, что осажденные жители осажденной крепости сочтут более разумным объединить свои оставшиеся силы против врага, чем разрывать друг друга на части и тем самым полностью избавить противника от этой задачи.

Автор

Введение

История философии делится на две части, сильно различающиеся по содержанию и интересу..

Та, что от Канта и далее, содержит закономерное развертывание системы абсолютной истины, найденной Кантом и вошедшей вместе с ним в мир, как развитие и рост неподвижного и стойкого положительного основного ствола, который уже нельзя выкорчевать.

До Канта содержится подготовка к открытию системы абсолютной истины, основанной Кантом. Здесь нет стоящего и просто развивающегося ствола, но сначала нужно найти и посадить его зародыш. Поэтому развитие здесь, хотя и последовательное и непрерывное в рамках отдельных систем, в целом гораздо более нерегулярно и неустойчиво.

Интерес к уже найденной истине, однако, по своей природе гораздо выше, чем тот, который может быть проявлен в простых попытках ее найти. Если там, где перед нами различные aberrации, за которыми истина то и дело мелькает в виде гениальных интуиций, мы рады довольствоваться поверхностным взглядом на большинство вещей, то в области обнаруженной истины везде придется проникать в самые глубины связей идей, если мы хотим удовлетворить не просто поверхностное любопытство, а настоящий интерес к обнаруженной истине.

Поэтому мы намерены дать здесь подробное генетическое изложение системы Канта в ее разветвлениях, чтобы продолжить философию.

К ним относятся не только Фихте, Шеллинг и Гегель, но и Фриз, Гербарт, Шлейермахер, Краузе, Шопенгауэр и другие более поздние школы мысли. Ибо в философии уже невозможно полностью отказаться от кантовской точки зрения, так же как в астрономии — от системы Коперника. И если французы, отдавая дань уважения своим прошлым великим, заходят так далеко, что пытаются окрестить ростки гегелевских и натурфилософских идей в своей области именем возрожденного картезианства, то мы тем более должны предпочесть сознательно и жестоко отделиться от Канта под именем Гегеля, Фейербаха или Фриза, вместо того чтобы отдать честь истине и откровенно и скромно признать, что мы, в общем и целом, не более чем кантианцы в другом обличье.

Только ухватив все развитие в его корне и источнике, можно постичь простую и великую фундаментальную идею, которая доминирует во всем обсуждении систем, без прикрас и посторонних оттенков, и таким образом подняться на всю высоту развития идей, доступную нашему времени. Эта высота — новый взгляд на вещи, основанный Кантом, из которого выросло и продолжает расти из года в год все последующее, односторонне дополняя друг друга и тем самым возвращаясь к первому зародышу как к организму, состоящему из ветвей и веток, принадлежащих друг другу. Здесь,

однако, особенно стоит обновить память о той вечно памятной эпохе, когда ствол прорастил свои первые более свободные ветви – в «Wissenschaftslehre» Фихте, трансцендентальном идеализме Шеллинга, «Феноменологии» Гегеля. Когда еще человеческая мысль не чувствовала своей силы так сильно, так блестяще, как в этом первом радостном потрясении своего самопознания, когда, поддерживаемая рукоплесканиями и интересом восторженной молодежи, Нейнхольден и Фихтен сумели полностью разорвать оболочку еще полузародышевой и окуклившейся кантовской идеи и возвести ее продукт в предмет самой живой и важной философской дискуссии, которая когда-либо велась на земле и конца которой еще долго нельзя предвидеть.

Этот философский подъем в Германии тесно связан с политическим и религиозным, с которыми непосредственно связано усиление немецкого национального самосознания. Последнее в значительной степени пробуждается и поддерживается первым. В мир вошла новая система понятий, в соответствии с которой система жизни неизбежно будет перестраиваться и развиваться. Ибо такова природа вещей, что, как только появляется истинная идея человеческих вещей и отношений, отношения, проистекающие из простого побуждения и слепой нужде, в конечном счете не могут противостоять силе истины. Наше время – это время перехода от привычек к понятиям, время законных реформ. Великий раскол в церкви и абсолютизм китайского образца, введен-

ный с неслыханной парадоксальностью, дали только первые сигналы к ним, в то время как настоящее находится в полном и горячем труде над вопросами внешней и отвлеченной политики, а более глубокие движения религиозного и социального характера, лежащие в будущем, только делают свои прелюдии в сырых и нерегулярных конвульсиях.

Чтобы соответствовать требованиям такого времени, нужно быть философом, нужно приложить усилия к тренировке своего разума. Учиться недостаточно. Обучение – это приглашение к мышлению, но не к самостоятельному мышлению, не к возвышению в этом сталелитейном эфире. В избытке обучение может даже вернуть свою одностороннюю направленность – пассивное поглощение знаний. В качестве противоядия рекомендуется гимнастика мышления, диалектика, упражнение в рассуждении, обмен своими мыслями, борьба с чужими. Это было основным направлением образовательного этапа сократовской античности, так же как простое обучение является функцией Востока. Сократ был величайшим спорщиком, Конфуций – самым ученым человеком. Диалектика дает умение вытаскивать себя из любых трудностей, но она не приводит к настоящей серьезности, она не проникает в кровь, не влияет на характер. Настоящее серьезное мышление, этот уединенный уход в себя, работает прежде всего над волей как функцией убеждения, чтобы черпать убеждения не из слепого инстинкта, а из разума и ясной концепции, что не менее важно, чем иметь убежде-

ние в первую очередь. Иметь убеждения – великое благо. Ее нельзя обрести иначе, чем через философию, через вдумчивое исследование, ведущее к самым главным причинам. По-настоящему убежденный человек не может колебаться в своих действиях. Вся слабость характера принадлежит отчасти сомнению, отчасти тому еще худшему состоянию, которое никогда не бывает серьезным в отношении главных вещей, а всегда только в отношении второстепенных, и которое, следовательно, страдает от непрекращающегося либо ученого, либо диалектического метеоризма. Все священные изречения седого доисторического мира о неоценимом благе мудрости, которую нельзя утяжелить золотом и серебром, становятся полной правдой, когда мы связываем их с обладанием подлинным убеждением, этой туникой внутреннего человека.

Величайшим философом современного мира был самый решительный человек чистого убеждения, Кант. Он посвятил долгую жизнь тому, чтобы в постоянном солилоквиите обосновать свои высшие убеждения на законах чистого разума. Работа удалась, он достиг своей цели. Поэтому он является образцом философа, в нем, как ни в ком другом, можно воспитать самостоятельного мыслителя, верного своим убеждениям. И поэтому его учение, а также другие интеллектуальные движения, вдохновленные им, являются объектом, с которым должен быть хорошо знаком каждый, кто всерьез стремится оградить свою жизнь от унижительного влия-

ния раздутого недостатка убеждений в эпоху, когда убеждения больше не могут серьезно черпаться из веры в авторитет, обычая авторитета и повиновения авторитету.

Новую эпоху в философии, начатую Кантом, часто сравнивают с той, которую открыл Сократ среди своих современников в античности, и сходство это безошибочно. Точка зрения логического понятия, к которой античная философия стремилась в Пифагоре, элеатах и софистах, проникла в Сократа, так же как точка зрения критики разума, после того как она была самым энергичным образом подготовлена Бако Веруламским, Локком и Юмом, проникла в Канта.

Первая точка зрения обозначает высоту античного сознания, вторая – современного. Кант, как и Сократ, выступал в роли очистителя научной почвы от ложных предпосылок и предрассудков; в этом деле он, как и Сократ, был движим скептицизмом по отношению к миру чувств, к философии высшего блага, благодаря чему он, как и Сократ, стал законодателем религиозно-нравственных идей, переместив божественные вещи из теоретической сферы в практическую, как бы с небес на землю. С обоими случилось также, что в области вызванных ими мыслительных процессов были повторены и обновлены положения наиболее важных систем, которые достигли обоснованности и репутации до них: там – Пифагора, Гераклита, Анаксагора, Зенона и т. д., здесь – Спинозы, Лейбница, Джордано Бруно и других. Учение, исходящее от Канта, не больше, чем учение Сократа, не бы-

ло учением, которое придерживалось только предположений и отдельных мыслей, но скорее духовной атмосферой, которая освещала свое происхождение в самом чистом и широком кругу и воспламенялась от него. Каждый из них создал новую возвышенную почву для мысли, по которой все пути прошлого теперь могли быть пройдены заново в возвышенной манере. С обоими великими людьми философия, начало которой было положено в разных странах и на разных языках, все больше сходилась в единый центр – там, в стенах Афин, где Зенон и Эпикур преподавали вместе с Платоном и Аристотелем, здесь, в пределах немецкой земли и немецкого языка. В то время как Афины расцветали философией, на их периферии затихали песни философских муз, а когда философия расцвела в Германии, философское волнение в других странах Европы засыпало и угасало.

Но кроме этого большого сходства, указывающего на общий закон в развитии человеческого духа, который, по внутренней необходимости, совершается одинаково в одних и тех же случаях, нельзя упускать из виду того огромного преимущества, которое сборщик и завершитель современных философских начинаний имел перед древними, именно потому, что он принадлежал к современному веку, веку, для которого законы внешнего устройства мира были рассчитаны по Ньютоновским образцам, Христианство с самого начала избавило себя от необходимости прокладывать путь от обрядовых и внешних моральных предписаний к поня-

тию нравственного чувства вообще, имело в своем распоряжении для обучения всю завершенную цепь философского развития античности и во всех отраслях знания опиралось на эмпирический материал, который можно назвать неизмеримым и огромным по сравнению с небольшими документами сократовского века. Таким образом, с точки зрения философии Канта, сократовское презрение к естественным наукам превратилось в презрение к схоластической метафизике, сократовское сдержанное невежество – в смело переходящий в критический метод исследования, сократовское беспокойное пристрастие к диспутам – в спокойный спуск в глубины психологического исследования способностей восприятия и мышления, сократовский предельный уход науки в ближайшие практические интересы жизни – в предельное расширение ее через открывшуюся перспективу в бесконечность доселе немислимых миров идей.

При этом Кант и Фихте предпочтительно обладают. Гегель, Шеллинг, Герbart и т. д. – гениальные, ученые и трудолюбивые работники на доселе невиданных путях духа, открытых этими двумя. Кант и Фихте впервые, как бы к собственному изумлению, описывают совершенно новую страну: первый открывает ее в просторах, как тонкие далекие очертания в телескоп звездочета, внимательно изучает ее, измеряет, вычисляет, сравнивает с неутомимым терпением в бесконечных повторениях, второй лично проникает в нее до самого предела тропического неба, пьяно греется в ее

ослепительном великолепии, заливая им немецкий народ с горячим энтузиазмом. Везде, где разгорался такой огонь, возникали общины или школы трудолюбивых работников, чтобы возшло семя, посеянное этими всемирно-историческими героями, которые в зависимости от своих убеждений, склонностей и способностей устремлялись либо в область Канта, либо в область Фихте. Кантианское сообщество умов, безусловно, самое обширное. Оно смогло стать таковым в особенности потому, что в своем дальнейшем расширении стало все больше и больше примиряться с простой популярной философией сердца и тем самым с терпеливой терпимостью не отказывать всем попыткам просто благонамеренного и дилетантского философствования в том месте, которое оно искало в своей среде. Фихтеанское сообщество – более узкое и малочисленное, которое, как правило, предъявляло более строгие требования к чистому понятию и, таким образом, составляло, так сказать, научную верхушку или аристократию мыслительного процесса. В последнее время это различие стало более равномерно уравниваться формированием средних звеньев. Гегелевская школа в ее новейшей тенденции уже формально унаследовала наследие более старой популярной философии всеобщего эмоционального просвещения, в то время как в противоположном лагере ригоризм чистой мысли, подобный фихтизму, становится все более и более преобладающим в форме гербартианской школы.

Предыдущие изложения истории философии после Канта давались частично в связи с предшествующей историей философии, частично отдельно от нее, и в последнем случае либо в преимущественно описательной, либо в преимущественно оценочной манере.

В непрерывной связи с изложением более ранней истории их можно найти в:

Tennemann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, edited by Wendt. Leipzig, 1829. до конца.

Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie. Второе издание. Зульцбах, 1829, во второй половине третьего тома.

E. Reinhold, Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung. Третье издание. Jena, 1845; где она заполняет весь второй том.

То же, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Третье издание. Йена, 1849; где она составляет вторую половину всего тома.

Гегель, Лекции по истории философии, под редакцией Michelet. Второе изд. Берлин, 1840—44; в конце третьей части.

Fries, Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung. Jena, 1857 – 40. вторая часть в конце.

Sigwart, Geschichte der Philosophie vom allgem. wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt. Штутгарт и Тюбинген, 1844, в третьем томе.

Schwerer, Geschichte der Philosophie im Umriß, ein Leitfaden zur Uebersicht. Stuttgart, 1848; где она составляет всю вторую половину. В отдельной форме, однако, в следующих изложениях:

Braniß, Geschichte der Philosophie von Kant bis auf die gegenwärtige Zeit. Два тома. Бреслау, 4837.

Chalybäus, Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis auf Hegel. Дрезден, 1837. Третье издание. 4843.

Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis auf Hegel. Два тома. Берлин, 4837 – 42.

То же, Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den Kampf Schelling's mit der Hegelschen Schule. Berlin, 4843.

Z. H. Fichte, Charakteristik der neueren Philosophie. Второе пересмотренное издание. Sulzbach, 4844. (Продвигается от Декарта и Локка к Гегелю).

Мирбт, Кант и его преемники. Первая часть. Zena, 4844 (Незаконченный труд, содержащий исчерпывающее изложение философии Канта).

Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit. Два тома. 4842.

Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie. 4843.

Эрдманн, Развитие немецкой спекуляции со времен Кан-

та. Первая часть. 4848.

Немецкие мыслители со времен Канта. Общее изложение. Дессау, 4851.

Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu'à nos jours, par le baron Barchou de Penhoën. Два тома. Париж, 1856.

A. Ott, Hegel et la philosophie Allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie Allemande depuis Kant, aparté, 1843.

Am and Saintes, Histoire de la vie et de la philosophie de Kant, Paris and Hamburg, 1844.

Willm, Histoire de la philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à Hegel. Четыре части. Париж, 1846 – 49.

Некоторые из представленных изложений преследуют совершенно разные цели. У Рикснера, Фриза и Гегеля философия со времен Канта занимает сравнительно небольшую часть целого, у Рейнгольда и Швеглера ей посвящена целая половина. Очевидно, что первые видели в истории новейшей философии скорее незначительную с точки зрения временного расширения часть, вторые – единственную цель, ради которой существует целое. При этом представления в большей или меньшей степени преследуют интересы различных спекулятивных позиций. Экспозиция Гегеля – непреднамеренная, более поздняя, написанная Мишле, – намеренная, направленная против Шеллинга. Халебей, как и мы, представляет себе эти системы как принадлежащие друг другу

члены одной великой фундаментальной мысли, которая движет нашим временем, но не помещает, как мы, центр тяжести в Канта, а распределяет его между Гегелем и Гербартом. Фихте, придерживающийся аналогичного курса, не придает гербартианскому методу той степени важности для будущего, которую ему приписываем мы и Халев. С другой стороны, между ним и Халевым существует согласие в том, что оба они придерживаются трансцендентальной точки зрения в учении о познании и на основании этой точки зрения откладывают заключительную эпоху в нашей философии в будущее, тогда как с гегелевской, фридеанской и кантовской точек зрения она предполагается уже в прошлом. Экспозиция Вильма, увенчанная в 1845 году Парижской академией моральных и политических наук, наиболее подробно изложена в книге «Mittheilungen aus den Schriften der deutschen Philosophen». За ним следует Рейнхольд. Бидерман занимает практическую позицию, призывая философов вмешиваться в практическую жизнь и общие интересы. И это справедливо. Ведь философия заслуживает того, чтобы править. Общее изложение мыслителей со времен Канта, анонимно опубликованное в Дессау в 1851 году, стремится популяризировать результаты философии, хотя все остальное понимается в нем лишь как подготовка к гегелевской точке зрения.

Что касается отношения философии Канта к современности, то наш взгляд на него выражен в следующем трактате Вейсе:

В каком смысле немецкая философия должна теперь снова ориентироваться на Канта. Академическая инаугурационная речь К. Х. Вайсса. Leipzig, Dyk. 1847.

Жизнь и труды Канта

Эммануил Кант родился 22 апреля 1724 г., в один год с Клопштоком, и умер 12 февраля 1804 г. Его жизнь была монотонной жизнью тихого исследователя, который никогда не выезжал дальше семи миль (пиллау) за стены родного Кенигсберга, отказался от супружеского счастья и самым долгим и трудным путем поднялся до положения, которое позволило ему получить досуг и покой для совершения смелых открытий в губительных пустынях метафизики и морали. Его семья происходила из Шотландии, родины Юма. Его отец был шорником, человеком строгой честности. После того как Кант изучил теологию, но не пренебрег математикой и физикой, он стал сначала репетитором в нескольких семьях, затем в 1755 году доктором философии, а в 1766 году занял также должность суб-библиотекаря. В 1770 году он был назначен профессором логики и метафизики, был ректором университета в 1786 и 1788 годах, в 1787 году был принят в Берлинскую академию и умер, не получив никакого другого звания, кроме профессорского, будучи старшим по философскому ведомству. В молодости скудость его состояния дважды помешала ему вступить в союз, который уже был заключен и которого желали обе стороны, и поэтому он остался безбрачным, как Ньютон, Лейбниц и Спиноза.

Хотя в его ранних разрозненных сочинениях уже просле-

живается многое из того, что он сделал впоследствии, разработка его философской системы стала делом всей его последующей жизни, начиная с пятидесятилетнего возраста. Критика чистого разума», появившаяся в 1781 году, была написана (согласно письму к Шютцу) в течение четырех десятилетий, а две другие критики последовали за ней довольно быстро. Это запоздалое обретение развернутой и доступной формы для давно лелеемых и обдуманых начинаний объясняет ту загадку, что Кант так и не представил свою систему на кафедре, а читал свои специализированные лекции в качестве профессора логики и метафизики согласно «Сборнику» Мейера, где довольствовался той же ролью скептика и противника некоторых ошибок догматизма в пунктах разногласий, которые мы можем наблюдать и в его сочинениях. В то же время Кант еще не считал нужным полностью порвать с вольфианской школой, систематическую форму учения которой он и в более поздние годы превозносил как образец формальной философской строгости и предпочитал дилетантизму чувственной популярной философии, входившей в моду в то время. Поэтому философское развитие этого великого ума следует представить себе как растущее из года в год противостояние вольфианскому догматизму, который он сам представлял в качестве учителя и который он постоянно высоко ценил благодаря своему методу приучения ума к строгой последовательности, в то время как эпоха, точно устав от строгого мышления, все больше и больше

бросалась в объятия мимолетного отвлечения поверхностной философии eomīQou seuss. Будучи смертельным врагом всякой поверхностной популярной философии, он, обнаружив, что вынужден внутри себя полностью покинуть почву вольфианского догматизма, не имел другого выбора, кроме как принять последовательный и строгий сенсуализм Юма, который он усовершенствовал и преодолел именно посредством строгого совершенства. Чтобы повысить свою академическую эффективность, он преподавал физическую географию, а также прагматическую антропологию в более популярных лекциях, которые высоко ценились и посещались на протяжении всей его жизни.

Кант был небольшого роста и очень хрупкого телосложения, но при этом разговорчив, милосерден и узнаваем. В своих этических трудах он показывает себя приверженцем принципов строжайшей честности, которые он старался выполнять в жизни с пунктуальностью, граничащей с педантизмом. В этом отношении он любил использовать максимум стоицизма:

Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi causas.

В целом он был другом классической поэзии, в тех случаях, когда она могла придать силу и теплоту нравственным мыслям, в чем он ценил поэзию Галлера, но он был противником всякой риторики, в которой он видел лишь инструмент для придания подобия истины недостоверным мнени-

ям. Он любил веселое общение и сам считался остроумным собеседником. В последние годы жизни его любимым развлечением было каждый день приглашать за свой обеденный стол нескольких старых друзей, одного за другим, и беседовать с ними о великих событиях дня, особенно о ходе Французской революции. С другой стороны, он никогда не говорил о своей философии в кругу друзей, и хотя она была главной темой разговоров всех образованных людей в Германии, казалось, что она была изгнана из его собственного дома. Ибо он настолько привык нести бремя своей внутренней жизни в одиночестве, из-за большого расстояния между его усилиями, которые носили более глубокий характер, и более широкими стремлениями эпохи, что в последние годы жизни он продолжил эту привычку, которая ему так полюбилась, не допуская никого, кроме всего человечества и абсолютной общественности, в свидетели и участники своей тайной работы. Кроме того, он чувствовал такое бремя исполнения, возложенное на его плечи поздним началом этого великого предприятия, что старательно избегал всего, что могло бы его отвлечь и прервать. В течение двадцати лет он почти не читал трудов, в которых его принципы подвергались нападкам, защищались и развивались, но с благодарностью оценил, когда Рейнгольд, обладавший даром изложения, которого он сам был лишен, попытался приблизить суть и цель своей философии, плодотворной для жизни, к пониманию и чувству народа и тем самым проложил путь вра-

ча к пациенту, который нуждался во враче. Нападки Эбергарда и Гердера были единственными, на которые он был достоин ответить. В последние годы жизни визиты любопытных незнакомцев, приходивших посмотреть на всемирно известного человека, стали его сильно раздражать, и он отстранял их, отделяваясь лишь шутливыми словами, стоя у дверей своей комнаты. Он так же не любил сладкий запах ладана, как презирал поверхностность диалектических нападок на факты, почерпнутые из наблюдений и критики. Хотя его учение настолько резко противоречило предрасудкам ортодоксальной теологии того времени, что его называли «Allzermalmer», он не потерпел от этого никаких личных обид, кроме того, что после публикации его «Религии в границах чистого разума» в 1794 году министерство Вёльнера запретило ему читать лекции студентам на основе этой книги. Его бранные останки покоятся в открытом зале Кёнигсбергского кафедрального собора и университетской церкви, которую его родной город назвал в его честь *Stoa Kantiana* и украсил его бюстом, высеченным Шадоу из каррарского мрамора.

Ludw. Ernst Borowsky, *Darstellung des Lebens und Charakters Kant's*. Königsberg, 1805 – Wasiansky, Imm. Кант в последние годы своей жизни. Кенигсберг, 1805 – Iochmann, Imm. Кант, написанный в кратком изложении. Кёнигсберг, 1805 – Биография Канта, написанная Шубертом, в «Кантовских сочинениях». Девятый том. 1842.

Его произведения:

Критика чистого разума. 1781.

Критика практического разума, 1785.

Критика силы суждения. 1787.

Пролегомены к любой будущей метафизике, могущей возникнуть как наука. 1785.

Метафизические основания естествознания. 1786.

Основания метафизики нравов. 1785.

Метафизические основания учения о праве. 1797.

Метафизические основания учения о добродетели. 1797.

Религия в пределах простого разума. 1795.

Антропология с прагматической точки зрения. 1798.

Полное собрание сочинений Канта. Под редакцией Карла Розенкранца и Фридриха Вильха Шуберта. В двенадцати томах. 1858.

Малые сочинения Канта. Три тома. Кенигсберг и Лейпциг, 1797 г. – Имм. Ранее не собранные малые сочинения Канта. Linz, 1795 – *Vermischte Schriften, ächte und vollständige Ausgabe*. Галле, 1799—1807, четыре тома.

Последний сборник содержит, среди прочего:

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1746.

Размышления об оптимизме. Кёнигсберг, 1759.

Попытка ввести в житейскую мудрость понятие отрицательных величин. 1765..

Ложная тонкость четырех силлогистических фигур. 1765.

Единственно возможное основание доказательства для доказательства бытия Бога. 1765.

Размышления о чувстве прекрасного и возвышенного. 1764.

Грезы духовидца, объясненные сновидениями из метафизики. 1766.

Всеобщая естественная история и теория небес. 1755. четвертое издание. 1808.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770. 4.

О вечном мире, философский проект. 1795.

Спор о факультетах. 1798.

О власти разума быть управляемым простым намерением его болезненных эмоций. Пятое издание. 1851.

О различных расах людей. 1775 – Определение понятия человеческой расы. 1795.

О первой причине различия областей в пространстве. 1786 – Предполагаемое начало истории человека. 1786.

Идеи всеобщей истории с космополитическим умыслом. 1784.

Критицизм и догматизм

Все направление, данное Кантом философии и сохранившееся во всех вытекающих из него системах, правильнее всего назвать критическим. Критическая точка зрения, открытая Кантом, должна рассматриваться как конечный результат истории философии. Принципиальное отличие новой философии в целом от всех предшествующих эпох состоит в том, что старая исходит из догматической точки зрения, а новая – из критической. Старая всегда сразу ставила определенные космологические, теологические, психологические и этические вопросы и судорожно искала на них ответы. Напротив, начиная с Бэкона и Декарта, а тем более с Канта, стали изучать процесс познания в частности, а способ получения знания в первую очередь подвергать точному анализу, т. е. подходить критически. В той мере, в какой это стремление заметно уже у Бэкона и Декарта, эти докантовские системы уже не заслуживают названия догматизма в строгом смысле слова, но они все-таки не лишены его в связи с гораздо большим акцентом Канта на критический метод. Догматизм и критицизм – термины относительные в том отношении, ведется ли философский поиск безудержно и грубо, или же в соответствии с единственно допустимым здесь методом, с безупречным осознанием этого метода. Этим методом является изучение процесса познания. В ходе исто-

рии философии противоречивые попытки прийти к твердому и достаточному знанию вещей вплоть до глубин бытия привели к пониманию того, что только через точное исследование способа познания можно дать точный отчет о природе познаваемого. Это было уже познание, достигнутое с началом новейшей спекуляции в целом, где системы разделялись на системы чувственности и системы врожденных идей в соответствии с различными взглядами на процесс познания. Кант, однако, довел эти начинания до вершины совершенства, взявшись навсегда ликвидировать догматический застой, вновь возникший в Германии в системе Вольфа, посредством критического течения мысли, посредством разделения процесса познания на его конечные составные части. Невозможно более глубоко вернуться к предельным основаниям познаваемого, чем через критический метод Канта и его преемников.

Правда, точка зрения на изучение человеческого процесса познания зародилась еще в античности, но только в форме скептицизма, этого страшного врага, которому не могла противостоять ни одна система, но который сам по себе был слишком слаб, чтобы утвердить себя в качестве устоявшегося взгляда на вещи не только полемически, но и позитивно конструктивно. Попытку сделать это предпринял еще Сократ, но она не удалась. Начиная с Канта, в философии больше не существует актуального, то есть чисто негативного и полемического скептицизма, поскольку система Кан-

та сама является завершенным скептицизмом, ставшим тем самым позитивным. Этот завершенный скептицизм – метод расщепления всего знания в процессе познания. Это называется критицизмом.

Догматика не волнует процесс познания. Он полагает, что видит вещи не только такими, какими их познает, но и такими, какими они являются до всякого знания и без всякого знания, и в этом уверенном смысле он говорит о своих телах, душах, атомах, силах, субстанциях, пока скептик не обратит его внимание на то, что многое из этого, как он выражается, кажется ему лишь небытием. Сенсуалист-догматик полагает, что постигает сущность вещей непосредственно через ощущения, спиритуалист-догматик – через врожденные идеи. Критик знает, что это не так, потому что он наблюдает более внимательно, чем догматик. Он обнаруживает, что непосредственно познает только познания, взгляды, инстинкты, ощущения и мысли, а затем лишь опосредованно, через комбинацию этих элементов познания тел, душ, субстанций и сил. Поэтому, в то время как эти первичные элементы становятся основными фактами науки, основные понятия догматика превращаются в научные проблемы.

Подготовка к критике Канта

Для того чтобы привести философскую работу к этой точке зрения наиболее глубокого опыта, следующей подготовкой и средством стал спор, разгоревшийся в прошлом веке между сенсуалистами и сторонниками врожденных идей. Сторонники врожденных идей везде опирались на номинальные определения, сенсуалисты – на осязаемость чувственного познания. Кант занял место в ряду между ними.

В философии врожденных идей, разработанной Декартом и Лейбницем, сохранялась изошренная средневековая схоластика. Прежде всего, этот схоластический тип бесконечной догматической уверенности удобно распространился в немецком сознании благодаря школьной системе Вольфа (1679 – 1754), основанной на Лейбнице. Как правило, эта наука была больше озабочена словами, чем делами, и в случае сложных вопросов всегда была готова полностью успокоиться, обнаружив над всей фактической ситуацией некое надутое имя.

Чтобы поставить точку в этом вопросе. Считалось, что душа исчерпывается именем *ens cogitans*, так же как тело – *ens extensum*, а связь между ними – *harmonia praestabilita*, и таким образом из пустых слов возникло то, что Бако в отношении прежней схоластики называл *scientia ad garrriendum promta, ad generandum invalida et immatura*. Основанный

Бэконом и Гоббсом сенсуализм, который повсюду призывал отказаться от слов и пустых определений и перейти к созерцанию самой вещи, к чувственному опыту, и хотел, чтобы наука формировалась только из этого, получил свое полное оправдание. Сенсуализм распространился из Англии во Францию и Германию и уже готов был занять место ортодоксального догматизма в качестве легкого и удобного учения здравого смысла или нерerefлектированного и необдуманного ощущения, как это уже произошло во Франции и Англии, как вдруг Кант властным голосом приказал ему остановиться на полпути, наложив на него ярмо необходимого ограничения, в то время как он полностью уничтожил ортодоксальный догматизм врожденных идей.

Двойная позиция Канта против чувственности такова, что в нем можно видеть как ее противника, так и ее совершенствователя. В той мере, в какой сенсуализм стремится к знанию из чистого опыта, он пытается достичь цели, достижением которой является сама критическая философия, но в той мере, в какой он полагается на простые ощущения без более глубокого исследования, ему противостоит критический метод. Если критика Канта заслуживает того, чтобы называться решающим столкновением, нанесенным сенсуализму, то Кант, напротив, противостоит шульдогматизму полностью на сенсуалистической почве чистого опыта. Тезис Канта подготавливается и доводится до зрелости в кругу сенсуалистических спекуляций, а критика Канта сама вступает в этот

круг как последнее звено цепи, которую Кант одновременно разрывает, завершая ее. Поэтому невозможно прийти к мысли Канта, не попав предварительно в подготовительный круг чувственников.

Бэкон из Верулама (1561 – 1626) был первым, кто настаивал на том, что вся наука должна основываться исключительно на опыте и эксперименте. Он отрицал знание, основанное на одних лишь понятиях, и предлагал подвергать природные явления тщательному допросу с разных сторон одновременно с помощью экспериментов, как бы в инквизиторском порядке. Разум, как способность к простым понятиям, сам по себе был подобен обманчивому зеркалу, которое фальсифицировало, искажало и уродовало формы вещей своими собственными атрибутами. (*Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam Naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit. Instaur. magn. aphor. XLI.*)

Baco De dignitate et augmentis scientiarum. 1605. novum organum scientiarum. 1620.

Решимость систематически упорядочить и завершить почву чистого эмпиризма, взрыхленную Бэконом, стала главной пружиной основания материалистической точки зрения у Гоббса, дуалистической – у Локка, идеалистической – у Беркли и скептической – у Юма. С этими людьми различные возможности сенсуалистического образа мышления, которые все еще дремали в Бэкон, проявились в полной

мере и истощающе. Юм – скептик – обозначает высшую точку, от которой сенсуалистическая спекуляция расходится на два пути, с одной стороны, на путь ее усиления и исправления у Канта, а с другой – на путь ее ослабления и затухания у Томаса Энви и других шотландских философов.

С Гоббсом (1588 – 1679) эмпирическая спекуляция перешла под знамена категоричного материализма. Гоббс не сомневался, что через чувственное восприятие мы познаем только физические вещи, причем такие, какие они есть сами по себе. Чувственное восприятие является для него единственным источником непосредственного и истинного знания, объектом которого является только материальное существование. Все остальное – лишь феномен, подлежащий объяснению с его помощью. Этот вид сенсуализма стал особенно популярен, потому что позднее во Франции Кондильяк (1715 – 1780), Гельвеций (1715 – 1771) и другие восприняли его с душой. Это *sensualism vulgivagus* как вид, который наиболее легко рекомендуется ненаучному мышлению благодаря своей осязаемости и понятности. Таким образом, это была первая решительная точка зрения, на которую опустился чувственный мир, а затем, в лице Локка, Беркли и Юма, он поднялся на более утонченные и обоснованные позиции.

Том. Гоббс О природе человека. 1650. *De homine*. 1655.

Локк (1632—1704) по существу отделился от этого материализма, предположив, помимо ощущений внешних органов чувств, из которых мы черпаем знания о телесном мире,

столь же непосредственные ощущения внутреннего чувства, посредством которого столь же опытным путем познается природа, совершенно отличная от этой, природа души. В соответствии с этим существуют две совершенно разные сферы бытия, а именно тела и души, и обе они познаются опытным путем через ощущения, внешние и внутренние. Со временем этот дуализм стал доминировать в Англии так же, как материализм во Франции в прошлом веке. Ибо именно к этому дуализму философия в Англии в конце концов вновь устало опустилась в форме теории эорниноли 86N86, после того как сенсуализм Беркли и Юма положил начало более высокому процессу, который нашел свое решающее суждение не в Оксфорде и Эдинбурге, а в Кенигсберге.

Джон Локк Эссе о человеческом познании. 1684.

Заслуга Беркли, епископа Клойнского (1684—1753), состоит в том, что он первым сделал правильный вывод с позиций сенсуализма, что он отрицал телесный мир, что не следует понимать так, будто он предполагал, вопреки всякому разуму, что телесный мир не существует, но только в том смысле, что он видел в нем не более чем реально существующий познавательный феномен, по той причине, что как только мы говорим о нем что-либо большее, чем это, мы получаем утверждения, которые выходят далеко за пределы точки зрения чистого опыта. Ведь точка зрения чистого и непосредственного опыта дает нам только ощущения или восприятия, но ощущения обнаруживают нечто совершенно отлича-

ное от тел и физических свойств. Так, например, ощущение звука не имеет никакого сходства с формой и ритмом колебаний воздуха, которые, как предполагается, являются соответствующими ему телесными свойствами; более того, понятие вибрации удовольствия в опыте не предшествует ощущению звука, а лишь следует за ним как искусственное порождение нашего интеллекта. В общем, понятие тела и телесного свойства всегда возникает сначала из комбинации и многократного преобразования непосредственных ощущений в мысли и, таким образом, в любом случае является искусственным продуктом интеллекта, а не интенциональной непосредственности опыта, которая еще не затронута комбинаторным мышлением. Поэтому нужно либо отказаться от позиции чистого и голого опыта, либо принять ощущение как определенное, а тело – как неопределенное и проблематичное в сфере бытия, как артефакт познания, в приоритет которого можно верить лишь до тех пор, пока не известен способ его происхождения. Поскольку Беркли никак не мог заставить себя отказаться от сенсуалистической точки зрения, у него не было иного выбора, кроме как безоговорочно принять все последствия этой точки зрения.

Беркли Трактат о принципах человеческого знания. 1710.

Юм (1711 – 1776) пошел еще дальше по пути, проторенному Беркли, и разрушил все остатки привычных предрассудков, которые Беркли либо скупно, либо небрежно оставил нетронутыми. Не только заблуждение о примитивной

и простой концепции телесности утонуло в хаосе ощущений, но и понятия о независимых вещах или субстанциях вообще, а также о причинах и следствиях рухнули как несостоятельные. Произошло полное ниспровержение всех понятий, которые до сих пор считались установленными в результате бездумья. Определенность математики превратилась в загадку, связь между законами природы – в парадокс, предположение о существовании субстанции, порождающей идеи, – в неопределенную проблему. Казалось, ни в коем случае нельзя с уверенностью предсказывать, что что-то произойдет при определенных обстоятельствах или что определенные свойства обязательно связаны друг с другом, поскольку во всех подобных суждениях судья, казалось, не имел для себя ничего другого, кроме простых законов ассоциации идей, простой привычки связывать заново то, что уже было когда-то связано вместе.

Дэвид Юм Трактат о человеческой природе. 1738 г. Исследование о человеческом разумении. 1748.

Находиться в этом умозрительном месте очень неприятно. Здесь нужно было либо снова робко отступить с полумерами, либо перейти к совершенно новым сценам. Первое было сделано философией в Англии, второе – в Германии. Кант похвалил Юма за то, что тот первым пробудил его от догматической дремоты. Он ответил на это грубое предложение, открыв фундаментальные законы связи между ощущениями, которые оставались скрытыми от его великого пред-

шественника. С открытием этих основных законов, однако, весь сенсуализм был немедленно опровергнут.

Кант положил начало своему поиску в том слабом месте теории Юма, где она приходит в неизбежное столкновение с существованием точных наук, таких как математика. Ведь если оказывается, что точка зрения чувственности или голого опыта вообще не может существовать ни с какими научными доказательствами, то из этого сразу же следует, что для того, чтобы возникло любое научное доказательство, любое реальное познание, точка зрения простого опыта никогда не бывает достаточной, но всегда требует чего-то еще в дополнение, что не является опытом. С этим соображением понятия истины и опыта, которые чувственный мир всегда считал одним и тем же, были разделены; опыт уже не представлялся истиной как таковой, а только как компонент истины. Теперь нужно было искать противоположный компонент.

Противники сенсуализма называли этот другой компонент знания врожденными идеями. Но это было лишь пустое название для совершенно неизвестной величины, совершенно аналогичное в этом отношении названию здравого смысла, с которым настоящая наука ничего не могла поделать, поскольку в ней был отсечен всякий достоверный опыт. Поэтому этот вопрос пришлось исследовать с самого начала.

Тогда выяснилось, что всякое знание, выражающее себя в общих и необходимых суждениях, превосходит про-

стое ощущение именно этим качеством. Ведь ощущение дает только то, что происходит, но никогда – то, что должно произойти; оно дает только то, что происходит в определенном числе случаев, но никогда – то, что происходит во всех случаях без исключения. Поэтому, если я подвожу содержание ощущения под форму такого суждения, я никогда не должен забывать, насколько не желая оскорбить правильность суждения, что только содержание суждения пришло ко мне извне, через опыт, а формой всеобщности и необходимости, которую выражает суждение, я обязан никому, кроме самого себя.

Если, например, все с величайшей уверенностью соглашались, что все люди должны умереть, или что солнце, взойдя, всегда будет садиться снова, пройдя определенный путь по небу, то человек, высказывающий такое суждение, опирается на непосредственный опыт лишь в очень малой степени. Ощущения вместе с памятью предоставляют ему лишь определенное количество случаев, имевших место до сих пор. Если он теперь берется судить о том, чего он никогда не испытает (а именно, обо всех случаях) или о том, чего он никогда не может испытать (а именно, обо всех возможных случаях), то он ни в коем случае не должен лишаться выражения своей неизбывной уверенности, но он должен только помнить, что к такой уверенности его принуждает не материал опыта извне, а его собственная деятельность суждения изнутри.

Научное сознание называет такие положения, как упомина-

нутые, просто представлениями опыта, ошибочно полагая, что они полностью взяты из опыта, как в отношении их содержания, так и в отношении их формы. Таким образом, оно столь же ошибочно переносит всю уверенность, с которой произносятся такие положения, во внешний мир и ищет во внешнем мире, помимо себя, принуждение и уверенность, с которыми мы чувствуем себя причастными к ним. С другой стороны, последовательный сенсуализм Юма, как только он увидел в чистых ощущениях все достаточные основания для отсутствия подобных суждений, был тем самым полностью введен в заблуждение относительно существования такого принуждения вообще, и отрицал его, поскольку оно не было найдено в принципе сенсуализма. Но то же самое принуждение, как необходимость выносить общие и необходимые суждения в определенных случаях, не исчезло из мира потому, что обитель, в которой его ошибочно искали, оказалась пустой.

Кант разорвал путы чувственности, сохранив факт внутренней необходимости первоначального спасения, но показав ее как фактор, противостоящий ощущению в процессе познания, и сделал это с позиции чистого опыта. Ощущение он называл апостериори как внешний фактор процесса познания, а деятельность суждения, вместе с присущим ему законом, – априори как внутренний фактор этого процесса, так что апостериори или восприимчивость познания составляет субстанцию, а априори или спонтанность познания – форму

знания.

Идея «Критики чистого разума»

Таким образом, хотя все наши знания начинаются с опыта, они не вытекают из него. Назовем знание, которое не вытекает из опыта, априорным знанием и будем отличать его от эмпирического знания, которое имеет свой источник апостериори, а именно в опыте. Так, например, утверждение о том, что каждое изменение имеет свою причину, является априорным, хотя и не чистым, поскольку изменение – это понятие, которое может быть получено только из опыта.

То, что мы действительно обладаем определенным априорным знанием и что даже обычный разум никогда не бывает без него, так же несомненно, как и то, что мы вынуждены делать необходимые и строго общие суждения. Они не могут быть получены из опыта. Ибо эмпирическая всеобщность всегда есть лишь произвольное увеличение многих случаев от опыта до всеобщности, как, например, когда, обнаружив, что многие тела тяжелые, я берусь произвольно и необоснованно утверждать, что все тела тяжелые. От таких эмпирически или произвольно общих суждений истинно, т. е. обязательно общие суждения совершенно отличны. Ведь необходимость и строгая всеобщность всегда неразрывно связаны друг с другом.

Если нужен пример из естественных наук, то можно взять только

все предложения математики, которая дает нам самый блестящий пример того, как далеко мы можем зайти в априорном знании, независимо от опыта. Но если нам нужен пример из обыденного понимания, то им может послужить суждение о том, что все изменения должны иметь причину. Без необходимых суждений невозможен и опыт любой определенности. Ведь если бы все правила, по которым они выносятся, всегда были эмпирическими, а значит, случайными, то всякая определенность перестала бы существовать.

Но в случае с необходимыми или априорными суждениями есть разница. Хотя сила, с которой мы видим себя вынужденными признать их истинность и определенность, одинаково велика в обоих видах, способ, которым мы видим себя вынужденными, столь же ясен и понятен в одном случае, сколь темен и загадочен в другом. Первые находят аналитические, вторые – синтетические суждения априори.

Аналитические суждения *a priori* находят разъясняющие суждения, например, когда я говорю: все тела находят протяженными, тем самым я лишь аналитически вывожу из понятия тела характеристику, которую я уже ранее в нем мыслил. Здесь в деятельности рассудка уже проявляется понуждение к мышлению, но только понуждение вполне самоочевидное, а именно понуждение включать в понятие все те характеристики, для которых его слово является предполагаемым знаком.

Совсем иначе обстоит дело с синтетическими априорны-

ми суждениями или расширенными суждениями, как, например, когда я утверждаю, что всякое изменение в мире должно иметь свою причину, при этом из понятия изменения я выписываю понятие причины, ранее не мыслимой в нем, и притом с необходимостью. Как я могу прийти к тому, чтобы сказать нечто совершенно отличное от того, что происходит в целом, и признать понятие причины, хотя и не содержащееся в нем, но принадлежащее ему и даже необходимое? Это не может быть опыт, потому что опыт никогда не приводит его к необходимым связям; это не может быть и концептуальный анализ, потому что он не движется с места. Следовательно, здесь отсутствует промежуточное звено.

Математические суждения, как правило, синтетические. О том, что к 5 следует прибавить 7, я действительно думал в понятии суммы $= 7 + 5$, но не о том, что эта сумма равна числу 12. То, что прямая линия между двумя точками является самой короткой, — это синтетическое суждение. Ибо мое понятие прямой линии не содержит ничего количественного, а только качественное. Лишь некоторые принципы, которые предполагают геометры, являются истинно аналитическими, например, $a = a$, то есть целое равно самому себе, или $(a + b) > a$, то есть целое больше своей части. Естественные науки также содержат синтетические априорные суждения как принципы, например, что при всех изменениях физического мира количество материи остается неизменным, или

что при любой связи движения действие и противодействие должны быть равны. Наконец, метафизика, в соответствии со своей целью, состоит из чисто синтетических априорных предложений, таких как: мир должен иметь первое начало и т. п. Следовательно, вопрос о возможности синтетических априорных суждений есть в то же время вопрос о возможности математики, физики и метафизики, а объяснение принуждения, которое синтетические априорные суждения оказывают на нашу веру, есть в то же время объяснение доказательств, которые обнаруживаются в истинах математики, физики и метафизики.

Поэтому, если мы хотим глубже проникнуть в природу человеческого процесса познания, то прежде всего должны получить ответ на вопрос о возможности априорных синтетических суждений. Наука, занимающаяся этим вопросом, называется трансцендентальной философией как система всех принципов чистого разума, для которой «Критика чистого разума» должна набросать весь план архитектурно, т. е. из принципов.

Трансцендентальная эстетика

Чтобы обнаружить то неизвестное среднее звено, благодаря которому в необходимых и общих суждениях рассудок с неизбежностью переходит от одного факта опыта к противоположному, необходимо разложить продукт познания на составные части. Ибо таким образом, вычтя то, что принадлежит, с одной стороны, рассудку, а с другой – чувству, можно найти третий компонент, благодаря которому необходимые связи фактов опыта могут быть более точно объяснены рассудком. Эта процедура критики разума называется трансцендентальной эстетикой. В ней, во-первых, изолируется чувственность, отделяя от нее все, что рассудок мыслит через свои понятия, так что ничего не остается в качестве наблюдения. Во-вторых, от нее отделяется все, что относится к ощущениям, так что не остается ничего, кроме чистого восприятия и простой формы явлений как той их части, которую чувственность может предоставить a priori. Например, то, что я мыслю тела как субстанции, принадлежит не ощущению, а рассудку, которое связывает ощущения с понятиями. Если я теперь опущу то, что принадлежит комбинаторной деятельности (спонтанности) рассудка; если я также опущу то, что является чисто эмпирическим или принадлежит простому ощущению (восприимчивости) чувства, например, цвет, твердость и мягкость, тяжесть, непроницае-

мость, то, хотя тело полностью исчезло из моего представления, остается нечто принадлежащее ему, что я уже не могу удалить из моего представления, а именно пространство, которое оно занимало. Точно так же и время, в котором что-то воспринимается, – это форма восприятия, которая остается, даже если она абстрагирована от всего, что в ней воспринималось. Это свойство быть независимым от позиционирования или отмены отдельных ощущений называется идеальностью форм восприятия пространства и времени. Идеальными они называются потому, что априорно присутствуют в акте познания по отношению ко всякому возможному опыту и образуют априорный стержень посреди реальной изменчивости чувственных впечатлений, в неизменных свойствах которого должно участвовать все изменчивое, поскольку оно возникает только через него. В противоположность этой идеальности чистого восприятия изменчивость отдельных ощущений и переживаний образует реальный или материальный элемент, который, однако, также является лишь субъективным элементом, поскольку он заменяет существующие вне нас вещи, которые мы хотели бы познать, только субъективными ощущениями. В этом смысле субрецепция (субконтур) ощущений может быть названа реальной, но субъективной, а сами формы восприятия пространства и времени уже не могут быть названы реальными восприятиями. Но поскольку они являются идеальной составляющей опыта, без которой реальное вообще не может появиться, то воз-

возможность принуждения, которое идеальная составляющая познания оказывает на свои чисто субъективные составляющие, выражаясь в общих и необходимых суждениях, становится гораздо более близкой.

Ибо теперь мы уже не ссылаемся на простые гипотезы в отношении формирования этих суждений, а применяем метод созерцания в области внутренних истин, неизменно распростертых перед нашим сознанием, в области идеальной, но тем не менее яркой природы, которая вступает в качестве пограничной полосы между двумя крайностями, которые здесь должны оказывать влияние друг на друга, – апостериори чувственных впечатлений и априори рассудочной деятельности. Благодаря этому методу наблюдения критика Канта достигла совершенно иной устойчивости и определенности умозрительного знания, чем это можно было найти в догматических системах, которые выводили из некоего высшего принципа. Догматическая система неумолимо тонет, как только в ее принципах обнаруживается какая-либо косность или неточность. Критический метод, однако, остается неоспоримым при таком понимании, потому что с ним дело обстоит так же, как и с любой эмпирической наукой, основанной на наблюдении, где установление отдельных фактов и вытекающих из них понятий и законов подлежит непрерывному исправлению более точным наблюдением, без того, чтобы существенный план, лежащий в основе целого, был когда-либо разрушен таким образом.

Первым плодом, который принесло исследование Канта, стало исправленное представление о природе пространства и времени. Как бы далеко ни поднялась математика в своем внутреннем развитии над позицией античной философии, в то время еще не было осознано, что со времен Канта среди математиков не осталось сомнений в том, что математические фигуры – это не более чем представляемые конструкции, спроецированные в соответствии с внутренней необходимостью. Напротив, их либо ставили в один ряд с субрецептами чувственного восприятия, представляя, что место и время, в котором появляется тело, можно ощутить *a posteriori*, так же как его твердость, цвет и тепло, либо помогали себе, объясняя их как абстракции, которые интеллект в своей расчленяющей деятельности в чувственном восприятии формирует из их группировок. Таким образом, пространство и время в одном случае рассматривались как ощущения, в другом – как продукты рассудка, объединяющего их. Оба варианта одинаково ошибочны. Опровержение обеих ошибок с помощью критики разума является одновременно установлением истины в этом вопросе.

Пространство не является эмпирическим понятием, которое было выведено из внешнего опыта (*a posteriori*). Ведь для того, чтобы определенные ощущения были связаны с чем-то вне меня, предполагается понятие чего-то вне меня (т. е. понятие пространства). Таким образом, пространство неумолимо переходит из области апостериорного познания в об-

ласть априорного познания. Оно делает это и в той мере, в какой оно является неизбежным понятием, цепляющимся за целостность нашего чувственного познания как такового, в той мере, в какой, хотя мы можем выдумать каждую отдельную ощущаемую вещь из общего пространства, мы не можем представить себе само это пространство как общую возможность ощущения предметов вообще как отмененную. Но то, что не должно быть добавлено к нам сначала, а неотъемлемо присуще нам, как раз и есть то, что мы называем априорной данностью.

То, что в этом отношении верно для пространства, верно и для времени. Одновременность или последовательность сами по себе не пришли бы в восприятие, если бы в их основе не лежало а priori понятие времени. Ибо восприятие одновременности и последовательности вообще, при котором восприятие может возникнуть в первую очередь, уже предполагается в каждом единичном созерцании одновременно существующих или сменяющих друг друга событий как восприятие, принадлежащее не единичному и изменчивому случаю, а общей возможности его возникновения. Таким образом, время, как и пространство, оказывается абсолютно необходимым понятием, от которого нельзя абстрагироваться, поскольку для воспринимающей деятельности невозможно сформировать представление о том, что времени не существует. Таким образом, то, что неразрывно связано с нашей способностью представления, принадлежит ей

неотъемлемо, или дано априори.

С другой стороны, мы не должны объявлять пространство и время продуктами комбинирующего рассудка на материале чувственных восприятий. Ведь помимо того, что, вопреки природе познания, ощущения должны были бы позиционироваться как предшествующие, а пространство и время – как последующие в процессе, это предположение также полностью противоречит природе понятий рассудка как дискурсивных или абстрактных идей. Ведь из дискурсивных или общих понятий, которые возникают из соединения определенных характеристик в какое-либо данное целое, никогда не могут быть выведены никакие другие характеристики, кроме тех, которые уже были в них заложены. С другой стороны, все геометрические принципы, например, что в треугольнике две стороны вместе больше третьей, никогда не выводятся из общих понятий о линии и треугольнике, но из наблюдения, причем с аподиктической уверенностью. Весь интерес геометрии основывается на прохождении через независимый набор умозаключений, которые обязательно интуитивно вытекают из определенных произвольно сделанных дискурсивных абстракций в понятии пространства. Кроме того, характеристики понятия пространства уходят в бесконечность (как бесконечное количество); с другой стороны, невозможно объединить бесконечное количество характеристик в одном дискурсивном понятии. Аналогично, тот факт, что пространство только одно и что все про-

странства являются лишь частями или ограничениями одного пространства, – это то, что принадлежит только восприятию, а не абстрактным понятиям. Ибо одно дело – соотнести образец с общим понятием, а другое – часть с целым. Точно так же и время только одно, а все различные времена – лишь части и ограничения единого, лежащего в основе неограниченного времени. Пространство и время – это две тотальности восприятия, которые принимают в себя субстанцию всех индивидуальных восприятий в качестве общих форм, в которых и через которые происходит восприятие. Эти формы, таким образом, даны не апостериори, а априори, поскольку только благодаря их присутствию в субъекте можно вообще на что-либо взирать.

Пространство и время не относятся посредством выражения взглядов а priori к какой-либо уже знакомой нам категории, а указываются посредством чистого наблюдения как совершенно особые существования такого рода, о реальности и возможности которых раньше не подозревали. Название *anschauung* а priori непревзойденным образом отмечает два момента, от которых здесь все зависит, а именно: что эти понятия не созданы а priori, и что их содержание не дискурсивное и производное, а оригинальное и яркое. Тот, кто, кроме этого простого значения данного выражения, которое сразу же вытекает из хода рассуждения, захочет подчинить ему другие особенности, только обманет себя и других в ясном смысле Кантовой критики разума.

Насколько теснее простое уяснение априорных взглядов проникает в возможность общих и необходимых суждений опыта, показывает тот факт, что в сфере априорных взглядов случаи, которые исключаются как невозможные (например, что в треугольнике две стороны вместе не больше третьей), уже не осуществимы даже в представлении. Что в треугольнике две стороны вместе не больше третьей) уже не осуществимы даже в представлении, тогда как в необходимых суждениях опыта противоположное, исключенное как невозможное (например, что изменение происходит без причины), все еще осуществимо в простом воображении, несмотря на всю реальную невозможность. Поскольку только там, где противоположность абсолютно не реализуема, остается единственная реализуемая вещь как реальная и понятая необходимость, задача критики должна состоять в том, чтобы проследить производные необходимости чувственного мира опыта обратно к первоначальным necessities априорного мира идей.

Однако такая необходимость, доказанная в чувственном мире опыта, может быть только субъективной необходимостью, необходимостью с точки зрения человека и его способности представления, а не с точки зрения самих вещей, в той мере, в какой они понимаются как нечто существующее вне способности представления человека. Поэтому мы можем сказать только то, что все наше восприятие есть не что иное, как представление явлений: что вещи, на которые мы

смотрим, сами по себе не являются тем, ради чего мы на них смотрим, и их отношения не являются такими, какими они нам представляются, и что если мы полностью упраздним наш субъект или даже субъективную конституцию чувств, то вся конституция, все отношения предметов в пространстве и времени, даже пространство и время, исчезнут и не смогут существовать как явления сами по себе, а только в нас. Что это может быть за предметы сами по себе и отдельно от всей восприимчивости нашей чувственности, остается для нас совершенно неизвестным. Мы не знаем ничего, кроме нашего способа их восприятия, который свойственен только нам и который не обязательно принадлежит каждому существу, хотя и каждому человеку. С этим нам остается только иметь дело, поскольку пространство и время образуют чистые формы, а ощущения в целом — их материю».

(Критика чистого разума, третье издание, стр. 59—60.)

Трансцендентальная логика

Философия Канта должна была бы получить наибольшее признание в Германии, если бы доказала, что мы не признаем в вещах ничего, кроме наших собственных способностей представлений. Однако можно ошибиться, если считать, что особая заслуга Канта перед наукой состояла в реализации этого доказательства. Ведь это доказательство уже было дано до Канта Беркли и Юмом столь же поразительным образом, и в том, что Кант был восхищен им, как новым открытием, он получил благовония, которые на самом деле должны были бы принадлежать тем людям, на полях которых вырос продукт, который Кант всего лишь отослал в Германию. Своеобразное величие Канта состоит скорее в том, что он показал, благодаря какой организующей деятельности из дикого хаоса чувственных представлений может возникнуть система общих и необходимых истин. Здесь они поставили всего лишь загадку. Кант нашел решение этой загадки, проникнув в природу восприятий а priori.

Пространство и время оказались для него продуктом постоянно действующего в человеческом разуме порождающего представления, которое непрерывным потоком рождает из своего непостижимого чрева момент за моментом, настоящее за настоящим, и в каждый момент – пространство во всех его измерениях. Всякое реальное содержание, ко-

торое должно проявиться в форме ощущений, может проявиться только в том случае, если оно занимает определенное место в полном каркасе априорных представлений, созданных воображением, либо только во времени, либо одновременно во времени и пространстве, и тем самым вступает во все отношения, которые с ним связаны и которые едва ли могут быть поняты каким-либо другим образом, поскольку их противоположность не противоречит природе ощущений, но, конечно, природе априорного представления о них. Априорное представление, однако, состоит в том, что ощущения связываются с априорными положениями, которые они занимают во времени и пространстве, образуя мыслеформы. Деятельность по установлению связей называется синтетической апперцепцией, связующим агентом – рассудком. Продукты рассудка называются предметами, причем под предметом понимается то, в чем понятии объединяется многообразие данного восприятия.

Всякое объединение идей требует единства сознания в их синтезе, которое только и делает из одних идей реальное знание. Например, пространство само по себе еще не есть познание вообще, а только дает многообразие представлений *a priori* для возможного познания. Ведь для того, чтобы познать что-либо в пространстве, например линию, я должен нарисовать ее и тем самым синтетически осуществить определенную связь данного в пространстве многообразия, так что только через единство этого действия в априорно

данном многообразии пространства возникает единство его продукта – линии. Поэтому деятельность связующего сознания следует отличать так же хорошо от деятельности представления, устанавливающей априорное многообразие, как и от деятельности чувственной восприимчивости, устанавливающей апостериорное многообразие.

Привести данные идеи к предметному единству апперцепции – значит вынести суждение. В суждении (например, это тело тяжелое) относительное слово «есть» обозначает отношение идей к исходной апперцепции и необходимое единство ее. Ведь это тело здесь обозначает не что иное, как единство идей, среди которых, наряду со многими другими, находится и идея тяжести. Правда, такой синтез сначала дает только аналитические суждения, но за ними сразу же следуют синтетические, как только объединяющий рассудок соединяет каким-то образом элементы понятия, близкие к первому аналитическому комплексу. И действительно, если вновь соединенные элементы имеют апостериорную природу, то возникает случайное синтетическое суждение; если же, напротив, они имеют априорную природу, то возникает необходимое синтетическое суждение, которое обязано своей непреодолимой силой невозможности представить себе противоположные части определенных априорных связей идей.

Чтобы убедиться в этом, мы должны, в частности, рассмотреть различные связи, которые возможны между ощу-

щениями и априорными представлениями. Они имеют четыре вида и проявляются как фундаментальные отношения количества, качества, отношения и модальности во всем познании.

Количество

Во-первых, тот факт, что ощущение не может появиться иначе, чем в определенное время, а если оно имеет форму, то в определенном месте, порождает необходимость представлять его как длительность во времени, а если оно имеет форму, то и как протяженность в пространстве, для которой общим выражением является величина или количество. Аксиома восприятия, согласно которой все восприятия обязательно являются величинами, основана на невозможности представить себе ощущение, которое не попадает во время, и сформированное ощущение, которое не попадает в пространство. Но то, что попадает во время и пространство, таким образом, участвует в том общем свойстве обоих, которое называется количеством и от которого, как от общей схемы рассудка, абстрагируется понятие числа как единства синтеза многообразия подобных восприятий в целом. Когда мы создаем временной ряд в постижении представлений, переходя от первого момента зачатия ко второму, третьему и т. д., мы называем это счетом. Но то, что подпадает под число, подпадает и под математические законы,

которые примыкают к ряду чисел и которые мы признаем необходимыми по той причине, что их противоположность мы совершенно не можем изменить. В экстенсивном количестве пространства последовательность счета является произвольной, то есть такой, противоположный порядок которой также может быть реализован в воображении; в интенсивном количестве времени последовательность счета является заданной, то есть такой, которую невозможно представить в обратном порядке. Познания количества, следовательно, являются познаниями чисто априорного характера, которые достигают апостериори ощущений не иначе как путем переноса, осуществляемого со стороны синтетической апперцепции.

Качество

Категория качества находится в принципиально ином отношении к ощущению. Чистые качества (такие, как твердость, тяжесть и т. д.) непосредственно выражают содержание самого ощущения и поэтому как таковые не имеют ничего общего с синтетическими суждениями *a priori*. Тем не менее, самого факта их наличия или отсутствия достаточно для того, чтобы рассудок вынес о них необходимое суждение, которое рассматривается как общее предвосхищение восприятия всех отдельных перцептивных актов. Поскольку определенный момент времени либо исполняется, либо

не исполняется определенным ощущением, а между исполнением и неисполнением лежит бесконечная шкала степеней исполнения, мы должны априорно вынести суждение, что во всех явлениях реальное, которое является объектом ощущения, имеет интенсивную величину или степень. Степень теперь принадлежит количеству (априори) как определение величины, но как качество или интенсивность ощущения она принадлежит апостериори ощущению, и поэтому запутанность двух составляющих познания здесь гораздо больше, чем в предыдущем случае. Ведь каждое ощущение имеет в себе ту степень, в которой оно может осуществляться в одно и то же время в большей или меньшей степени, пока не перейдет в ничто. Одних количественных определений недостаточно, чтобы сообщить нам о какой-либо внешней реальности, но для этого всегда требуется интенсивная природа ощущения, которая называется качеством или sensation.

Отношение

Наиболее важными являются основные суждения об отношении, т. е. о связи между различными ощущениями, с помощью которых они превращаются из простых свойств в понятия объективной действительности. Это делается очень простым способом с помощью форм суждения субстанциальности и причинности.

То, что наш рассудок утверждает, что везде в смене явле-

ний, которая где-то появляется, должно быть нечто устойчивое, на чем происходит смена и что мы называем субстанцией этих свойств (подобно тому как вода является субстанцией свойств ее различных состояний как жидкости, льда, снега, пара и пены), странно лишь до тех пор, пока мы считаем, что этим необходимым суждением мы выходим за пределы нашего простого представления. Как только мы отбрасываем это заблуждение, вопрос теряет всякую сложность. Ведь субстанции все обязательно постоянны и неизменны, поскольку разум мыслит субстанции именно так, а все изменчивое, поскольку оно изменчиво, причисляется к простым качествам или свойствам. Таким образом, дело строится на измерении целого ряда ощущений в сравнении с априорным представлением о времени. Все начинается с того, что разум, чтобы сделать явления понятными и ясными, обобщает свойства относительно устойчивых комплексов, например, в понятии снега. Если затем он видит, что этот комплекс снова становится изменчивым, например, снег тает, то снег снижается до свойства, и он называет более высокий комплекс свойств, которые остаются неизменными в снегу, льду, паре и жидком состоянии, водой. Но и вода была сведена к свойству, как только ей удалось раствориться в водороде и кислороде, которые теперь рассматриваются нашими химиками как вещества, то есть как неизменные комплексы, пока нам не удастся снова представить их как изменчивые. Поскольку такое обобщение относительно неизменного является есте-

ственным средством внесения порядка и ясности в хаос изменчивых явлений, мы не должны удивляться, если интеллект, как объединяющая и организующая способность, сразу же повсюду спрашивает о субстанциях. Ведь в этом вопросе он лишь удерживает неизменное в изменчивом, неподвижное в рассеивающемся. Но мы не должны удивляться и тому, что он не находит в природе других субстанций, кроме неизменных. Ведь как только что-то покажется ему изменчивым, он отбрасывает это в категорию простых свойств и исследует дальше.

Поэтому рассудок лишь выражает априорное правило своей концепции явлений, когда в качестве абсолютно необходимой посылки, по аналогии с которой в первую очередь может быть получен опыт, утверждает, что при всех изменениях явлений субстанция остается, а значит, количество ее в природе не может ни увеличиваться, ни уменьшаться.

Дополнением к понятию субстанции является понятие причины. Поскольку субстанции предполагаются неизменными комплексами идей, все изменения, которые в них наблюдаются, могут быть привнесены в них только извне, и, следовательно, каждое изменение в субстанции должно указывать на изменяющуюся причину, без которой она не может быть мыслима. Эта формула также является простым эвристическим законом интеллекта. Ведь она не содержит утверждения о том, что должно быть причиной в конкретном случае, а только о том, что в случае каждого изменения, воз-

никающего в субстанции, всегда следует говорить о его причине вообще. Необходимость этого суждения основывается на том, что если бы считалось наоборот, то из этого возникали бы субстанции, которые не являются неизменными, и, таким образом, возникало бы логическое противоречие.

Таким образом, причина – это субстанция, которую ищут как нечто такое, от представления чего в другой субстанции может произойти определенное изменение, или же это реальность, из которой, если ее представить по желанию, всегда следует нечто другое. Что иногда делает наше суждение здесь столь неопределенным, так это то, что необходимость последовательности понятий распространяется здесь только от причины к следствию, и поэтому мы никогда не можем с полной уверенностью заключить от следствия к причине, но всегда только наоборот. Например, за падением свинцового шарика обязательно следует ямка по отношению к подушке, на которую он падает, но такая ямка на подушке не предполагает с такой же необходимостью падение свинцового шарика, поскольку у него может быть и другая причина. Кроме того, мы редко или никогда не можем быть полностью уверены в том, что причина, с помощью которой мы намереваемся вызвать изменение, сама по себе ответственна за него, и что в дело не вступают другие условия, которые мы не принимаем во внимание, такие как температура, иллюзии и т. д. Какой стрелок, например, может с абсолютной уверенностью предсказать, что он попадет в цель, если

он сознательно не игнорирует ни одну из причин, необходимых для этого эффекта? Но благодаря такой неопределенности, которая никогда не может быть полностью устранена как при переходе от следствия к причине, так и от причины к следствию, необходимость суждения о том, что все изменения должны происходить по закону причины и следствия, не отменяется и не ослабляется, поскольку она вовсе не проистекает из опыта, а просто вносится в него рассудком как свой собственный необходимый закон, благодаря которому упорядоченный опыт вообще возможен.

Здесь критика разума сталкивается со скептицизмом Юма. Отрицание Юмом безусловности закона причинности было настолько обескураживающим, что во многих случаях казалось, что опыт на его стороне, поскольку наши поиски неясных связей между причинами и следствиями, которые не похожи друг на друга, часто оказываются совершенно слепыми и бесплодными. Что этот закон не должен быть абстрагирован от явлений, а добавлен как необходимая основа для классификации явлений, которая поэтому никогда не может ускользнуть от разума, поскольку без нее он не способен к упорядоченным рассуждениям, Это факт, который не может открыться мимолетному взору скептика, но только неустанно наблюдающему взору критика, поскольку он проявляется так же парадоксально и неожиданно для тех, кто осознает его впервые, как это обычно делает во всех случаях голая истина.

Модальность

Четвертая из форм суждения – форма модальности. Она не добавляет ничего нового к остальным, но содержит общую схему того, что представлено в формах суждения в целом, в соответствии с различиями действительного, возможного и необходимого. Необходимость – это то, что мы называем связью, устанавливаемой формами суждения посредством соединения ощущений с априорными представлениями, и то, что определяется своей связью с действительным в соответствии с общими условиями опыта, есть или существует обязательно. Здесь ощущения являются материальными, а априорные взгляды – формальными условиями необходимого существования. Взятые сами по себе, формальные условия содержат простую возможность появления, и все, что соответствует формальным условиям появления с точки зрения восприятия и понятий, является возможным. Если же восприятие рассматривается изолированно, как материальное условие опыта, то факт некоторой актуальности всегда считается существующим в нем самом, без понимания априорных или возможных связей, которые превращают актуальный факт в необходимый. Соответственно, все, что связано с материальными или априорными условиями опыта, есть действительное; но для того, чтобы признать его необходимым, необходимо в то же время признать его в его

возможности или в его априорных связях. Только таким образом возникает полная определенность или необходимость видимости как продукта содержания и формы, или действительных фактов и возможных связей. Поэтому простая действительность без всякой возможности или запоминаемости не дает никакого знания, и поэтому мы требуем от всех эмпирических фактов, чтобы они сначала удостоверяли себя для нас через проявление своих возможных связей и превращались в твердое знание.

Из всего этого следует, что знание и истина производятся в нас не восприимчивостью ощущений, а спонтанностью рассудка, которая к ним добавляется. Сами по себе ощущения еще не являются познанием, но активный рассудок, связывающий их в соответствии с присущим им законом, делает их таковыми. Мы узнаем что-то только в той мере, в какой рассудок проявляет себя активным, внимательно воспринимая и связывая идеи чувств и памяти.

Эта деятельность, или синтетическая апперцепция, не состоит в том, чтобы добавить к ощущениям содержание готовых понятий как врожденных идей. Она ничего к ним не добавляет; ее деятельность – это чисто формальное связывание данных элементов.

Но она не только соединяет ощущения друг с другом, а элементы представлений *a priori* друг с другом, но и постоянно соединяет их друг с другом, чем и производится непрерывное участие ощущений в представлениях и их свойствах.

Так, например, участие ощущений в неизменности времени называется его субстанциальностью, а участие субстанций в изменчивости времени – его причинностью; участие ощущений в пространстве называется их обширной величиной, их участие в условиях восприятия вообще – их необходимостью и так далее. Отсюда следует, что ни одна из категорий деятельного рассудка не прибавляется к ощущениям как врожденная идея, но что они прежде всего порождаются из априори представлений как возможные формы связи последних с апостериори ощущений.

Этот вопрос можно удобно обобщить в виде уравнения. Представьте себе массу влажного пара, который, благодаря добавлению мороза, превращается в кристаллы снега, причем геометрические кристаллические фигуры снега возникают как продукт этого процесса. Хотя они возникают из добавленного мороза, своей структурой они обязаны не ему, а внутренним условиям сцепления паров, в которых они развились только в результате мороза. Сжимающая сила мороза как таковая и сама по себе ничего не содержит в этих фигурах, а является лишь причиной того, что они должны были развиваться по-разному в соответствии с различными предпосылками. Если мы заменим ощущения массой пара, априорные представления – ее внутренней связностью, синтетическую апперцепцию – морозом, а категории рассудка – кристаллическими формами снега, то мы увидим, насколько велико значение, которое Кант приписывает категориям.

Поскольку Аристотель уже в своей книге подвел формы суждения под рубрики количества, качества и модальности, Кант не отбросил этот зародыш теории судящего рассудка, культивировавшийся на протяжении всего средневековья, а лишь дополнил его в наброске своего знаменитого тасла категорий, который поэтому заслуживает названия аристотелевского почти в той же мере, что и кантовского. Во второй главе вышеупомянутой книги Аристотеля говорится: " Посылка гласит либо абсолютно, что нечто есть, либо что оно есть по необходимости, либо что оно только случайно. Эти три вида пропозиций опять же являются либо утвердительными, либо отрицательными в том, что они выражают. Наконец, и утвердительные, и отрицательные предложения являются частично общими, частично частными, частично неопределенными. Добавив замечание, что они должны, кроме того, иметь либо категорическую, либо гипотетическую, либо дизъюнктивную форму, Кант получил следующую таблицу возможных суждений:

1. Количество суждений (общее, частное, индивидуальное).
2. качество (утвердительное, отрицательное, бесконечное).
3. отношение (категорическое, гипотетическое, дизъюнктивное).
4. модальность (проблематическая, ассерторическая, аподиктическая).

В соответствии со следующей таблицей категорий:

1. количество (единство, множественность, всеединство).

2. качество (реальность, отрицание, ограничение).

3. отношение (несводимость и наличие (*substantia et accidens*), причинность и зависимость (причина и следствие), общность (взаимодействие между действующим и страдающим).

4. модальность.

Возможность – невозможность. Бытие – небытие.

Необходимость – случайность.

Метафизические основания естествознания

Чтобы завершить яркую картину мировоззрения Канта, рассмотрим подробнее тот взгляд на природу материи, который вытекает из изложенных выше принципов и заложен в метафизических основах естествознания. Наше познание материи – это не познание, расширяющее круг нашего созерцания за пределы собственного «я», а лишь продукт комбинации априорных представлений по отношению к возможным ощущениям. Две категории, из которых формируется понятие материи, – это субстанция и причинность. Материя как субстанция (масса) – это полая схема абсолютной неизменности, выраженная в ментальной формуле. Материя как причина (сила) – это связь возможных отношений между понятиями субстанции, выраженная в формуле мышления. Таким образом, материя – это не что иное, как просто необходимая формула мысли. Она есть понятие подвижной постоянной массы в пространстве, которая, отделенная от всего остального, что существует вне ее в пространстве, подвижна и в то же время обладает движущей силой, или может вести себя как причина движения других масс. Считается, что в массе все неподвижные части действуют одновременно в своем движении. Масса определенной формы называется телом. Пространство между его границами называется

объемом. Степень заполненности объема называется плотностью. Движение части материи, при котором она перестает быть частью, называется разделением. Материя делима на бесконечность (именно потому, что пространство, из которого формируется ее понятие, делимо на бесконечность). Величина движения – это величина, которая оценивается одновременно количеством движущейся массы и ее скоростью.

При всех изменениях физической природы количество массы остается одним и тем же и неизменным в целом. Это первый фундаментальный закон всего естествознания. Он является прямым выводом из понятия субстанции и, следовательно, имеет совершенно априорное происхождение. За ним следует второй закон, также созданный и роіооі, согласно которому все изменения в материи требуют внешней причины. Это строгий вывод из предыдущего, так как субстанции, изменяющиеся самостоятельно изнутри без какой-либо внешней причины, не были бы абсолютно устойчивыми состояниями и, следовательно, не являлись бы субстанциями. Но понятие субстанции требует, в-третьих, чтобы изменения, возникающие в неизменном, не были в действительности прибавлением к нему, а только видимостью, чтобы поэтому субстанция теряла движение, которое она приобретает благодаря действию другого, при противодействии точно так же, хотя и в другой форме, потому что иначе бытие неизменного не оставалось бы в действительности тем же самым. Отсюда следует, что закон, согласно которо-

му при любой связи движения эффект и контрэффект должны быть всегда равны друг другу, не в меньшей степени, чем два других фундаментальных закона, является априорным достоянием способности познания.

Материя никогда не может быть насквозь пронизана веществом. Прямое действие и противодействие самого непроницаемого называется контактом. То, что масса заполняет пространство, означает, что она противостоит всему движимому, которое стремится проникнуть в определенное пространство своим движением; поэтому заполнение пространства состоит в причинно-следственной связи между вещами или в движущей силе. Материя заполняет свое пространство посредством отталкивания всех своих частей, т. е. посредством своей собственной расширяющей силы, которая имеет определенную степень, за пределами которой меньшие или большие могут быть задуманы до бесконечности. Эффект непрерывного отталкивания частей любой материи называется упругостью. Таким образом, вся материя изначально упруга.

Однако для возможности существования материи необходима также сила притяжения. Притяжение, в той мере, в какой оно мыслится как действующее только в контакте, называется когерентностью. Материя, части которой могут быть смещены друг к другу под действием любой движущей силы, сколь угодно малой, является текучей. Части смещаются друг к другу, если, не уменьшая кванта контакта, они вынуж-

дены лишь путать их друг с другом. Части разделяются, когда контакт не просто перепутан с другими, но отменен и их количество уменьшено. Жидкие вещества – это такие вещества, каждая точка которых стремится двигаться во всех направлениях с той же силой, с которой она прижимается к любому из них; это свойство основано на первом законе гидродинамики. Жесткое тело – это тело, части которого не могут быть смещены друг относительно друга под действием какой-либо силы. Препятствием для смещения материи относительно друг друга является трение. Наименьшая степень жесткости – это липкость. Жесткое тело является хрупким, если его части нельзя сдвинуть друг относительно друга без разрыва или если соединение нельзя изменить без одновременного разрушения. Упругость, как способность материала восстанавливать размер или форму, измененную другой движущей силой, когда последняя исчезает, является либо расширяющей, либо притягивающей, первая – занимает прежний больший объем, вторая – прежний меньший объем.

Движущая сила, с помощью которой материя может действовать непосредственно друг на друга только в общей области контакта, называется поверхностной силой; но та, с помощью которой одна материя может действовать непосредственно на части другой даже за пределами области контакта, называется проникающей силой. Действие вне контакта – это действие на расстоянии или действие через пустое пространство. Сила притяжения – это та движущая сила, с по-

мощью которой материя может быть причиной приближения к ней других людей или сопротивляться их удалению от нее; сила отталкивания – та, с помощью которой материя может быть причиной удаления от себя других людей или сопротивляться их приближению к ней. Последняя является движущей силой, первая – притягивающей. Эффект общего притяжения называется гравитацией. Это притяжение, присущее материи, является прямым воздействием материи на другие через пустое пространство и распространяется в пространстве от каждой части материи к каждой другой части до бесконечности. Как проникающая сила, оно всегда пропорционально количеству массы.

Влияние движущихся тел друг на друга посредством сообщения им движения называется механическим; но влияние материи, в той мере, в какой она взаимно изменяет соединение своих частей собственными силами даже в состоянии покоя, называется химическим. Это химическое влияние называется растворением, поскольку оно имеет своим следствием разделение частей вещества; но то, что имеет своим следствием разделение двух веществ, растворенных друг другом, называется разделением. Растворение двух совершенно разных материалов друг в друге – это химическое взаимопроникновение.

Материя, понятая таким образом, теряет всю свою реальность, как только под ней понимается заблуждение, что ее понятие и ее законы взяты не из *a priori* нашего собственно-

го Я или познавательной способности, а откуда-то еще. Материя – это ментальная формула, порожденная нашим собственным рассудком, содержащая искусственную ткань законов, согласно которым возможные ощущения могут быть порождены в нашем познавательном аппарате. Везде это лишь игра, в которую наша когнитивная способность играет сама с собой, не позволяя себе бросить взгляд за пределы собственного рассудка. Созданный рассудком продукт мысли, называемый материей, действительно содержит в себе законы, по которым возникают ощущения внутри меня, но сам он не может быть назван порождающей причиной этих ощущений, поскольку, наоборот, только ощущения являются причиной возникновения во мне представления о системе их законов, то есть представления о материи. Если бы мы знали причины, порождающие в нас ощущения, мы бы знали, что такое сами вещи. Но поскольку мы их не знаем, наша наука ограничивается феноменами, а именно знанием тех законов, по которым ощущения нашего Я либо повторяются сами по себе, либо могут быть порождены заново по желанию.

Подобно понятию материи, понятие мира также теряет свою реальность с точки зрения критики разума. Ведь под миром понимается вся протяженность моего субъективного представления о пространстве и времени в отношении тех продуктов моего рассудка, которые могут быть помещены в него на основе ощущений. Таким образом, наш мир

есть не что иное, как наша когнитивная способность. Когнитивные способности, организованные иначе, обеспечили бы другие миры с другой материей, силами и т. д., которых, следовательно, могло бы быть бесконечное множество без того, чтобы мы были способны осознать какой-либо из них, потому что в этом отношении нет никакой разницы между нашей способностью и нашим миром.

Сокрушение догматизма

До сих пор мы занимались чистой теорией процесса познания, а теперь переходим к полемической части критики разума, которая взяла из нее свое оружие. Она была в центре внимания, когда появилась критика. Она оказала свое влияние, и для нашего времени по своему значению она значительно уступает позитивным достижениям критики. Основная идея этой полемики, безвозвратно уничтожившей догматизм в философской науке, чрезвычайно проста. Кант же с неутомимым терпением и неиссякаемым красноречием проник своей рукой во все закоулки тогдашней схоластики и не успокоился, пока не сравнял с землей все ее укрепления, до самого последнего бастиона.

Уверенность, на которой зиждется весь догматизм, заключается в том, что знание о метафизических вещах можно получить из одних лишь категорий рассудка, как бы в свободном удовольствии. Считается, что раз уж применение категорий в сфере опыта идет так хорошо, то их использование будет еще лучше и легче в трансцендентальном царстве сверхъестественного, где они освобождаются от земного комка эмпиризма. Рассекая в свободном полёте воздух, замечает Кант, и чувствуя его противодействие, лёгкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы гораздо удобнее летать. Точно так же рассу-

док заблуждается, когда воображает, что его категории, которые, будучи продуктами созерцательного элемента, имеют какое-либо применение за пределами последнего.¹

Но это заблуждение о возможном расширении нашего знания за пределы опыта оказывается еще более несостоятельным, если учесть, что мы сами не признаем предметы опыта такими, каковы они есть сами по себе, а только такими, какими они нам представляются. В самом деле, даже понятие вещи как таковой становится все более проблематичным, чем дольше мы им занимаемся. Ведь именно понятие причины, добавляемое к ощущению как чистое *postiriori* знания, и заслуживает в этом отношении названия чистой мысли-вещи или нуменона. Если под нуменоном мы понимаем не более чем вещь, в той мере, в какой она не является предметом нашего чувственного восприятия, абстрагируясь от нашего способа ее восприятия, то это просто нуменон в отрицательном смысле. Но если мы понимаем под ней предмет нечувственного восприятия, мы предполагаем особый вид восприятия, а именно интеллектуальное, которое не является нашим, и возможность которого мы также

¹ Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы гораздо удобнее летать. Точно так же Платон покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места. **заметил**

не можем осознать, и это будет нуменом в положительном смысле. Но поскольку наши рассудочные понятия ни в малейшей степени не выходят за эти пределы, то, что мы называем нуменом, должно пониматься как таковое только в негативном смысле. Таким образом, понятие нумена – это всего лишь предел, ограничивающий презумпцию чувственности, и, следовательно, имеет лишь негативное применение. Тем не менее, оно не придумано произвольно, а связано с ограничением чувственности, не имея возможности установить что-либо позитивное вне рамок последней. Разделение предметов на явления и ноумены, а мира – на мир чувств и мир рассудка, таким образом, не может быть признано в положительном смысле. Скорее, наше представление получает таким образом лишь негативное продление, т. е. оно не ограничивается чувственностью, а скорее ограничивает ее, называя вещи сами по себе ноуменами. Но при этом оно сразу же ставит себе предел – не распознавать их ни через какие категории, то есть мыслить их только под именем неизвестного нечто.

Таким образом, земля истины или чистого разума напоминает остров, заключенный природой в незыблемые границы, окруженный огромным и бурным океаном, самым местом иллюзии, где много туманов и много скоро растающих льдов лежит на новых землях и, непрерывно обманывая моряка, плывущего к открытиям с пустыми надеждами, запутывает его в приключениях, от которых он никогда не смо-

жет отказаться, но никогда не доведет их до конца.

Если мы попытаемся классифицировать эти обманы, то прежде всего столкнемся с амфиболией или двусмысленностью, которая содержится в неорефлексивных понятиях единства и различия, сопряжения и противопоставления, внутреннего и внешнего, материи и формы, в зависимости от того, рассматриваем ли мы эти понятия в их априорной абстрактности или применяем их к явлениям, поскольку в обоих случаях они дают совершенно противоположные утверждения и тем самым проявляют себя как произведения заблуждения, непригодные для постижения истины. Например, предмет, который несколько раз вырождается с одними и теми же внутренними детерминациями, согласно рассудку, является только одной вещью, но может существовать несколько раз по внешнему виду благодаря простому различию места (как, например, две совершенно одинаковые головки воды). Кроме того, согласно чистому рассудку, реальность никогда не вступает в противоречие с реальностью, а только с отрицаниями, тогда как во внешности одна и та же сила немедленно вступает в противоречие с самой собой, как только только одна ее часть меняет свое направление в пространстве. В предмете чистого рассудка внутренним является только то, что не имеет никакого отношения к чему-либо отличному от него. С другой стороны, внутренние детерминации *lubstuntia pimenolnenon* (например, материи) есть не что иное, как отношения, и сами они являют-

ся воплощением чистых отношений. В понятии чистого рассудка материя предшествует форме, тогда как в чувственном возникновении форма восприятия предшествует всей материи ощущения и всем данным опыта, и фактически делает последние возможными в первую очередь. Поэтому далеко не всегда материя (или сами вещи, которые появляются) является основой, возможность этого предполагает скорее формальное восприятие (время и пространство) как данное.

Если направить телескоп полых понятий рассудка дальше в океан диалектических явлений, то можно увидеть паралогизмы вместе с антиномиями чистого разума. Паралогизмы или заблуждения чистого разума проистекают из ошибочности желания определить природу нашей души как мыслящего индивида или единичной личности путем простого обсуждения понятия: я мыслю, согласно всем категориям рассудка *a priori*, как чистую (нематериальную) субстанцию, отделенную от самой себя, совершенно обособленного и простого (нетленного) качества, которая сама по себе является как вечно индивидуальной (бессмертной) личностью, так и, по отношению к своему телу, индивидуальным основанием его животной жизни. Ибо рассуждающий так человек думает, что имеет в виду вещь в себе, тогда как то же самое может относиться только к трансцендентальному субъекту, то есть к временному центру априорных детерминаций мысли, но не к причине, из которой мысль проистекает как следствие. Поэтому, как только он высказывает подобные сужде-

ния о независимости своей души, он уподобляется человеку, который берется собрать из простых образов, появляющихся в зеркале, само зеркало, в котором они появляются.

Антиномии, или противоречия чистого разума, возникают, когда человек пытается, исходя из чистых понятий рассудка, либо предоставить, либо отказать в полноте опыта в отношении некоторых неисчислимых детерминаций, и тогда разум вступает в конфликт с самим собой. Это делается в отношении следующих четырех вопросов: 1) бесконечен ли мир или конечен в пространстве и времени; 2) состоит ли составная вещь из простых или вообще не существует ничего простого; 3) действует ли причинность только по законам природы или также по законам свободы; 4) существует ли нечто порочное только по законам природы или также по законам свободы. 4) существует ли абсолютно необходимое существо в мире или вне его в качестве его причины. Ибо если предполагается, что мир не имеет начала, то он слишком велик для нашего понятия и никогда не сможет достичь прошедшей вечности. Если же предполагается, что у него есть начало, то он слишком мал для нашей концепции, так как требует более высокого временного состояния. Если мир бесконечен и неограничен, то он слишком велик для всех возможных эмпирических понятий; если же он конечен и ограничен, то мы все равно спрашиваем: что определяет этот предел? и мир оказывается слишком мал для этого понятия. Если каждое явление в пространстве (материя) состо-

ит из бесконечного числа частей, то регресс деления всегда слишком велик для понятия; а если деление пространства должно остановиться на каком-либо одном его члене (простом), то оно слишком мало для идеи необусловленного. Если мы предположим, что во всем, что происходит в мире, нет ничего, кроме чистого успеха в соответствии с законами природы, то расширение ряда условий а priori не имеет конца, а потому слишком велико для понятия. Но если мы время от времени выбираем события, которые происходят сами собой, т. е. порождаются свободой, то «почему» преследует нас, и мы находим такую совокупность связей слишком малой для нашего необходимого эмпирического понятия. Если мы предполагаем абсолютно необходимое существо, мы помещаем его во время, бесконечно удаленное от любого данного момента; тогда его существование недоступно нашему эмпирическому понятию и слишком велико, чтобы когда-либо достичь его. Но если все, что принадлежит миру (как обусловленное или как условное), случайно, то всякое данное нам существование слишком мало для нашего понятия, потому что оно вынуждает нас еще искать другое существование, от которого оно зависит.

Однако дальше всего от эмпирической реальности находится трансцендентальный идеал, под которым понимается чистое понятие рассудка не просто *in concreto*, но *in äivitiuo*, как единая вещь, определяемая одной только идеей. Ибо все существующее определяется во всем, и в каждом вся ре-

альность существует либо реально, либо отрицается. Таким образом, мы формируем понятие *entis realissimi*, индивида, в котором реально присутствуют все реальности, как вещь в себе и, более того, как архетип (*prototypon*) всех вещей, которые в целом, как неполноценные копии (*sohpa*), берут материал для своей возможности и, приближаясь к ней более или менее близко, тем не менее всегда бесконечно не достигают ее. Этот идеал является предметом трансцендентальной теологии. Но это не более чем субъективная идея, которую сначала незаконным образом реализуют (превращают в предмет), затем гипостазиируют (возводят в ранг вещи в себе) и, наконец, персонифицируют (уподобляют деятельности апперцептивного разума). Эта троекратная ложная процедура лежит открыто и обнаженно перед глазами в онтологическом доказательстве, но повторяется как то же самое, только обманчиво с более эмпирическими украшениями, сначала в космологическом, а затем в физико-теологическом доказательстве.

Вольфианская метафизика, расцвет которой пришелся на время Канта, состояла из онтологии, космологии, рациональной психологии и естественной теологии. Против его онтологии была направлена демонстрация амфиболии в понятиях рефлексии, против его рациональной психологии – разоблачение паралогизма чистого разума, против его космологии – установление антиномий, а против его естественной теологии – опровержение трансцендентального идеала.

Кант называет все понятия, которые пролетают над взором, именами идей. В области идей нет ничего, кроме пустых воздушных фигур, а значит, нет и серьезной полемики. Обе стороны здесь – всегда борцы за удовольствие. Они сражаются хорошо. Подобно героям в Валгалле, тени, которые они разбивают, в одно мгновение вырастают вновь, чтобы потом снова развлекаться в бескровных битвах.

И все же, несмотря на то, что идеи совершенно неприемлемы, когда их рассматривают как знание, есть два соображения, согласно которым им следует признать применение, причем в обоих отношениях не по отношению к действительному, а к возможному знанию и знанию, которое предстоит приобрести, в обоих отношениях не как конституирующие, а как регулирующие принципы знания. Ибо если эмпирическое исследование где-то застопорится и устанет, то идея, как требование полного и систематического знания, станет спасительным стимулом никогда не закрывать эмпирическое знание, но сохранять плодотворное стремление к расширению во всех направлениях. Если же, с другой стороны, мы имеем дело с практическими требованиями долга и с адекватной оценкой нашей жизни и наших практических способностей, то определенные идеи снова входят в качестве необходимых, хотя и субъективных, вспомогательных понятий, без которых практические требования не могут быть прояснены, частично сами по себе, частично в их более широком контексте. Ведь разум содержит закон

не только по отношению к знанию, но и по отношению к обязанностям. И таким образом, идеи, после полного уничтожения их конституирующего использования, вновь становятся открытыми вопросами в практическом отношении, которые никогда не могут получить ответ от самих себя, но всегда только через расширение знания опыта, с одной стороны, и через требования практического разума, с другой.

Критика практического разума

Каждая наука имеет свое применение к жизни. Применение самой общей науки, философии, носит в то же время самый общий характер, являясь указанием на то, как следует жить в соответствии с законами разума.

Принцип практической философии у Канта не выводится из теоретической области, а находится путем самостоятельной критики наших практических способностей. Однако он согласуется с принципом теоретической сферы в той мере, в какой является принципом чистого разума. Это спонтанная деятельность нашей мыслительной способности, которая, с одной стороны, делает знание из одних ощущений, а с другой – подчиняет игру склонностей и инстинктов нашей практической природы общему и необходимому закону.

Процедура, которую Кант наблюдал в «Критике практического разума», в значительной степени аналогична его процедуре в области познания. Здесь также необходимо было очистить путь от пустого догматизма, а затем заложить совершенно новый фундамент на основе опыта. Догматизм вольфианской школы основывал мораль на так называемой врожденной идее совершенства, которой давалось слово для любого содержания и которая, таким образом, являлась прекрасным общим местом для назидательных рассуждений, но не принципом познания наших обязанностей.

И здесь английским чувственникам принадлежит заслуга в том, что они впервые лучше и основательнее использовали опыт. Они исходили из того, что опытным признаком хорошего характера является чувство, противостоящее эгоизму, которое, проявляя себя благожелательным и полезным по отношению к людям, в свою очередь, уверено в той благосклонности и аплодисментах, которые выражаются в хвалебных суждениях хорошего характера, в порицающих суждениях эгоиста. Ведь доброжелательность пробуждает доброжелательность, так же как ненависть в свою очередь рождает ненависть». Таким образом, субъект был уже счастливо поставлен на почву простого опыта, но, конечно, в то же время втянут в сферу простых чувств. Не разум и мысль, а чувства так называемого морального чувства создавали практические суждения. Эта доктрина была подготовлена Ричардом Камберлендом (1632—1719) и Купером графом Шафтсбери (1671—1713), последний из которых был другом Локка, и развита ирландцем Фрэнсисом Хатчесоном (1694—1747) в целую школьную систему, получившую большую известность под названием Шотландской школы моральной философии. Эта школа рассматривает доброжелательность по отношению ко всем людям как основу как долга, так и истинного счастья. Мотивом этой всеобщей доброжелательности является инстинкт бескорыстных поступков, который необходимо культивировать, укреплять и ставить в правильное соотношение с эгоистическими наклонностями. Тогда его

следствием станет удовольствие от бескорыстия, которое выражается практически в хорошем поведении и теоретически в моральных суждениях.

Ричард Камберленд, *De legibus naturae disquisitio etc.* Сонбон, 1672 г. 4. Шафтсбери, Исследование о добродетели и достоинствах. Сонбон, 1699 г. Фрэнсис Хатчесон, Исследование о происхождении наших представлений о красоте и добродетели. Сонбон, 1720. Эссе о природе и поведении страстей и привязанностей с иллюстрациями о моральном чувстве. Sonbon, 1728. *philosophiae moralis institutio compendiaria libris III ethicis et jurisprudentiae naturalis principia continens.* Глазго, 1745. система моральной философии. Два тома. Лондон, 1756. 4.

Как бы мало ни был поколеблен фундамент этой доктрины, насколько она действительно эмпирична, и как бы ни превозносилась сама доктрина своей легкостью в понимании и большой плодотворностью в применении, все же тот, кто привык к строгой всеобщности и необходимости суждений в теоретической области, не избежит здесь недостатка, который цепляется за сенсуализм как за несмываемую фундаментальную ошибку, а именно того, что он нигде не достигает всеобщих и необходимых суждений. Если, например, жертвы, которые бескорыстные максимы налагают на человека, как, например, возвращение оговоренного долга, выполнение данного обещания в изменившемся состоянии жизни и т. д., становятся столь велики, что для приведе-

ния в движение такого бремени обязательств эмпирически не достаточно инстинкта благожелательности к ближним, то доктрина, не имеющая другого основания, кроме опыта и этого инстинкта, подвергает себя произвольным утверждениям и противоречиям. Ибо либо она должна, исходя из одних только чувств, допустить, что обязанность каждого человека действовать бескорыстно простирается лишь настолько, насколько простирается в нем инстинкт благожелательности. В таком случае моральное суждение будет иметь разные размеры и вес для разных людей, что нелепо. Или же она должна требовать, чтобы максима бескорыстного действия была расширена за пределы возможного чувства благожелательности до безусловного закона; тогда она противоречит своему принципу. Отсюда очевидно, что тот, кто склонен серьезно относиться к максиме бескорыстного действия, рассматривает себя тем самым, если он хочет быть последовательным в любом другом отношении, как вышедшего за пределы сферы чувственности в область общих и необходимых суждений разума.

Кант, вступивший на этот путь античности, почувствовал себя вынужденным провести различие между максимальной бескорыстностью действия и инстинктом благожелательности, который шотландские философы-моралисты игнорировали. Всякое благодетельное действие, если оно чистое, а не просто кажущееся, всегда является таковым бескорыстным, но для того, чтобы производить строго бескорыстные

действия во всех без исключения случаях, одного инстинкта благожелательности недостаточно, а там, где он находит предел своей податливости, требование бескорыстного действия под названием долга остается абсолютно неизменным в моральном суждении. Благосклонная встреча снова порождает благосклонность, но благосклонность может быть получена от нас и через доброту, которая не имеет никакой связи с долгом и поэтому является обманчивым стандартом морального суждения. С другой стороны, бескорыстный поступок всегда и исключительно порождает чувство невольного уважения к действующему человеку, которое совсем не похоже на простую привязанность к нему, а скорее, поднявшись на необычную высоту, переходит в восхищение.

Хотя очень приятно делать людям добро из любви и сочувствия или быть справедливым из любви к порядку, но это еще не истинная нравственная максима нашего поведения, если мы, словно избиратели, горделиво ставим себя выше идеи долга и хотим делать, как бы независимо от заповеди, только из собственного удовольствия, то, для чего нам не нужна никакая заповедь. Мы скорее находимся под дисциплиной разума и не должны ни забывать во всех наших максимах о подчинении ему, ни отступать от него, ни укорачивать авторитет закона разума самолюбивым заблуждением, ставя основание нашей воли если и в соответствии с законом, то в чем ином, как не в самом законе и в уважении к этому закону. Долг и обязанность – вот имена, которые мы

одни должны дать нашему отношению к нравственному закону.

Уважение всегда относится только к людям, но никак не к вещам. Последние могут вызывать в нас привязанность, а если это животные (например, лошади, собаки и т. д.), то и любовь, и даже страх, как море, вулкан, хищный зверь, но никогда – уважение. Ближе к этому чувству стоит восхищение, а это, как аффект, удивление, может относиться и к вещам, например, к высоченным горам, к величине, количеству и ширине тел мира, к силе и скорости некоторых животных и т. д. Но все это не уважение. Но все это не уважение. Человек также может быть объектом любви, страха или восхищения, вплоть до изумления, и все же не быть объектом уважения. Его шутливый юмор, его мужество и сила, его власть, его ранг среди других людей могут внушать мне подобные чувства, но мне все равно не хватает внутреннего уважения к нему. Фонтенель говорит: я преклоняюсь перед высшим человеком, но дух мой не преклоняется. Я могу добавить: перед низким, буржуазным, простым человеком, в котором я вижу прямоthu характера в той мере, в какой я сам о себе не подозреваю, мой дух склоняется, хочу я того или нет, и несет голову так высоко, чтобы не позволить ему упустить мое превосходство. Почему так? Его пример открывает мне закон, который побеждает мое самомнение, когда я сравниваю его со своим собственным поведением, и соблюдение которого, а значит, и его целесообразность, я

вижу доказанным на деле. Теперь я могу даже осознавать равную степень праведности, и все же уважение останется. Уважение — это дань, которую мы не можем не заслужить, нравится нам это или нет; мы можем в лучшем случае воздерживаться от нее внешне, но не можем не чувствовать ее внутренне.

Уважение — настолько малоприятное чувство, что мы неохотно отдаемся ему по отношению к человеку. Мы стараемся найти что-то, что облегчит его бремя, какой-то упрек, чтобы не испытывать унижения от такого примера. Даже усопшие, особенно если их пример кажется неподражаемым, не всегда защищены от этой критики. Даже нравственный закон, во всем его торжественном величии, подвержен этой попытке отвратить от него уважение.

Думаем ли мы, что это происходит по какой-то другой причине, по которой мы хотели бы принизить его до нашей конфиденциальной склонности, а по другим причинам стараемся сделать его любимым правилом нашего собственного хорошо понятого преимущества, чтобы избавиться от сдерживающего уважения, которое так сурово упрекает нас в нашем собственном недостойнстве? Тем не менее, в нем так мало нежелания, что, отбросив самодовольство и позволив этому уважению иметь практическое влияние, невозможно насытиться великолепием этого закона, и душа считает себя возвышенной в той мере, в какой она видит святой закон возвышенным над собой и своей хрупкой природой.

То, что является долгом, очевидно для всех; но то, что приносит истинное и прочное благо, всегда окутано непроницаемым мраком, если его распространить на все существование, и требует большой мудрости, чтобы при помощи искусных исключений приспособить практическое правило к целям жизни в приемлемом виде. Тем не менее, нравственный закон требует всеобщего, и притом самого пунктуального, соблюдения. Поэтому не должно быть так трудно судить о том, что следует делать в соответствии с ним, чтобы даже самый захудалый и необученный ум, лишенный житейской мудрости, не знал, как с этим справиться.

Выполнить заповедь нравственности под силу Зеде во все времена; выполнить заповедь счастья — лишь изредка, и ни в коем случае, даже в отношении одного намерения, это не под силу каждому.

Заповедь о том, что каждый должен стремиться сделать себя счастливым, была бы глупой; ведь никто никогда не приказывает человеку делать то, чего он неизбежно хочет по собственной воле. Нужно только приказать или, скорее, дать ему правила меры, потому что он не может делать все, что хочет. Но предписывать мораль под именем долга вполне разумно, ибо, во-первых, не всякий человек любит подчиняться его предписаниям, когда они противоречат его склонностям, а что касается правил меры, как он может подчиниться этому закону, то им нет нужды здесь учить, ибо что он пожелает в этом отношении, то и сделает.

Идея личности, которая пробуждает уважение, которая заставляет нас осознать возвышенность нашей природы (в соответствии с ее предназначением), одновременно давая нам понять недостаточную уместность нашего поведения по отношению к ней, и тем самым сбивает самодовольство, естественна и легко заметна даже для самого низкого человеческого разума. Разве каждый человек, обладающий хотя бы умеренной честностью, не обнаруживал иногда, что он упустил безобидную в других отношениях ложь, с помощью которой он мог бы выпутаться из досадной сделки или даже принести пользу любимому и достойному другу, только для того, чтобы не быть втайне презираемым в собственных глазах? Разве праведник в величайшем жизненном несчастье, которого он мог бы избежать, если бы только сумел поставить себя выше долга, не сохраняет сознание, что он сохранил и почтил в своем лице человечество в его достоинстве, что у него нет причины стыдиться себя и уклоняться от внутреннего зренья самоанализа? Эта внутренняя уверенность – следствие уважения к чему-то совершенно иному, чем жизнь, по сравнению с которой жизнь, при всей ее приятности, не имеет никакой ценности.

В силу этих соображений принцип долга, как общий и необходимый закон моральных суждений, отделяется от принципа склонности и благожелательности, с одной стороны, и от принципа блага и счастья, с другой, тем, что он обнаруживает себя как закон априорной мысли или чистого

разума, как в силу своей всеобщности и необходимости, так и в силу своего отличия от всего содержания склонностей и инстинктов. Но как один только разум или мышление способны предписать общий и необходимый закон действия, так и исполнение его во имя самого закона, если такое исполнение вообще возможно, возможно только посредством чистого разума. Способность исполнять закон обязательства ради самого закона, а следовательно, благодаря чистому разуму, называется моральной свободой.

Через подчинение склонностей и инстинктов закону их спонтанности впервые возникают моральные действия, так же как через подчинение ощущений закону синтетической апперцепции впервые возникает знание. Шотландские философы ошибочно перенесли основную движущую силу рационального действия в простую пассивную способность морального чувства, так же как они ошибочно перенесли основную движущую силу рационального познания в простую восприимчивость ощущений. Кант подчинил простой материал опыта организующим законам априорного мышления как в теоретической, так и в практической сфере.

Свобода, как способность исполнять закон долга ради самого этого закона, является условием этого закона, без которого чистота последнего не может быть отрегулирована. Здесь мы имеем первый пример практического значения идей. Для того чтобы возникло действие, возвышающееся над простой моральной добротой до морального уважения,

нельзя обойтись без концепции чистого морального закона разума, а для того чтобы полностью реализовать эту концепцию, условием служит идея свободы. Она является таким же необходимым условием практического закона разума, как чувство уважения – необходимым следствием его исполнения. Ибо чувство уважения возникает тогда, когда действие уже нельзя объяснить одними лишь мотивами склонностей и побуждений, а идея свободы – это теоретическое предположение о способности побуждения к действию, которое не зависит от склонностей и побуждений. Эта способность – условие, возможность которого требует концепция морального закона, хотя его реальность в области естественного знания может быть так же мало продемонстрирована его защитниками, как и его отрицатели способны представить доказательства его невозможности. В теоретической области свобода – один из тех бесплодных вопросов, которые нельзя ни утверждать, ни отрицать с уверенностью, поскольку они выходят за пределы области вещей самих по себе. В практической области идея свободы все же становится предметом познания, но не естественным путем, через наблюдение и опыт, а насильно, так как мы видим себя вынужденными встать на сторону этой идеи, если мы не хотим быть неверными моральному суждению о том, что достойно уважения.

Абсолютно общий и необходимый закон бескорыстного действия не может выдвинуть какой-либо объект способно-

сти желания в качестве детерминанты воли и поэтому должен искать детерминанту чистой воли или чистой склонности в простой форме рациональной законности наших действий. Поэтому чистая воля должна находить основание своей детерминации в чистом законе, причем не в материи закона, а в его простой форме, дающей закон. Чистая воля желает бескорыстия не потому, что оно приобретает благосклонность и уважение, а потому, что это общее и необходимое содержание закона разума, потому что это формально разумная вещь в жизни.

Если мой поступок строго соответствует форме закона разума, то его способ будет действителен как правило или модель рационального поведения для всех людей, и таким образом может быть выражена чистая форма основного этического закона: Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла рассматриваться как принцип общего закона, или, в более популярной форме: Как хочешь, чтобы люди поступали с тобой, так и поступай с ними. Поскольку это правило (так называемый категорический императив) содержит не что иное, как простую форму общего и необходимого для всех закона, установленного по отношению к действиям отдельного человека, его можно назвать основным фактом практического разума и основным правилом свободы как действия, проистекающего из чистого обдумывания в противоположность склонности. Подчиняясь этому закону, разум подчиняется функции всеобщего и необходимо-

го в своих действиях. Функцией всеобщего и необходимого, однако, является мышление или сам разум. В этом он подчиняется только самому себе и своему собственному закону, тогда как в эгоистическом поведении он подчиняется закону, который не исходит из него самого, а диктуется ему инстинктами и склонностями. Разум, который черпает высший закон своих действий из других источников, – это гетерономный разум; разум, который черпает высший закон своих действий из самого себя, – это автономный разум.

Закон бескорыстия – избирать такой образ действий, какого, как нам кажется, мы вынуждены желать от всех, то есть никогда не совершать своих действий как простые индивидуумы, но всегда в лице человечества в целом, – должен быть применен не к отдельным действиям или привычкам (выбор дела, одежды, дома и т. д.), которые принадлежат конкретным способностям индивидуума, но только к общему разумному расположению всех, а следовательно, и к внутренним чувствам. Это необходимое и неистребимое желание не быть ущемленным в моих собственных действиях действиями других, а наоборот, быть максимально поощренным, которое преобразуется мыслящим человеком в общую и необходимую волю человечества, чтобы каждый не ущемлял никого в его действиях, а наоборот, максимально поощрял их, в соответствии с априорным правилом. С этой точки зрения этот закон можно назвать самой установкой всеобщей доброжелательности (человеколюбия), выражен-

ной в строгой формуле: Относись к другим так, как ты хотел бы, чтобы относились к тебе, а именно — благожелательно. В целом, в этом формальном законе важно не столько искоренить все следы материального содержания, сколько осознать, что существует большая разница между действиями из простого благожелательного желания и действиями из чистого намерения делать то, что признается разумным, и делать это только потому, что это разумно. Действие из простого благожелательного удовольствия — это, строго говоря, лишь эгоизм более тонкой природы, и он всегда скоро достигает своего предела, но если он проходит испытание, переноса правило своей благожелательности за пределы собственного удовольствия, то с этого момента он уже не действует из импульса и склонности, а действует из чистого убеждения, что то, что он делает, правильно и разумно. Такое действие есть действие ради формы закона разума, автономное действие. Автономно действует каждый, кто действует из чистого убеждения, что то, что он делает, в целом правильно, то, что соответствует человечеству в целом. Если в отношении материи закона произойдет ошибка, это несколько не повлияет на ценность поступка, поскольку его ценность определяется не содержанием, а чистой формой закона, которая называется убеждением. Акт, верный убеждению, как таковой автономен.

Поэтому категорический императив как закон чистого разума в практической области имеет еще более доминирую-

щее положение и силу, чем чисто рациональный закон синтетической апперцепции с его утверждениями категорий в теоретической области. Если вообще ставится вопрос о необходимом законе действия для рациональных существ как таковых, то это единственно возможная форма, в которой такой закон может появиться. Теперь эта форма сама по себе так же лишена всякого содержания, как и синтетическая апперцепция в этой области. Но она, как и последняя, не подвержена слабости, связанной с необходимостью быть одинаково удовлетворенной каждым содержанием, случайно данным ей ощущениями. Скорее, по отношению к инстинктивной жизни, с которой он вступает в контакт, он постулирует содержание благожелательности или гуманности как единственное, которое не противоречит форме этого закона, в то время как все остальные содержания он сразу же отвергает, потому что они вообще не могут быть приведены к форме этого закона. Если мы теперь поставим чистую форму императива в связь с содержанием, которое одно только остается нетронутым им, то понятие нравственного совершенства, которое вначале было лишь пустым вопросом, приобретает очень точный и ясный смысл. Благожелательность, или забота о счастье других, когда она включена в максимум рационального действия как общий закон или закон, не требующий принятия, сама по себе является моральным совершенством. Ибо это единственно возможное действие, основанное на истинном и хорошо понятом убеждении в содержа-

нии собственного разума.

Убеждения заслуживают уважения в каждом человеке. Там, где мы находим твердые убеждения и принципы, уже одно это способно вызвать наше уважение к человеку, но необходимо также, чтобы эти убеждения соблюдались последовательно и настойчиво. Хорошие люди, как правило, имеют бескорыстные принципы, но они не живут в соответствии с ними, поэтому часто обманывают себя относительно их плодов, в то время как они, тем не менее, всегда к ним благосклонны. Решительные эгоисты так сильны потому, что не руководствуются принципами, избегают в своих действиях всяких полумер, всегда соглашаются с собой в своей воле, и если только им хватает ума сочетать отсутствие убеждений с необходимой степенью лицемерия, они легко достигают своей цели везде. Поэтому несправедливо упрекают некоторые гиперкритики моральный императив Канта, будто он слишком малотребователен как правило нравственного поведения. Тот, кто считает его слишком легким и тривиальным, свидетельствует лишь о том, что он никогда в жизни не предпринимал серьезных попыток его выполнения. Бремя жизни, в которой, в соответствии с изложенными обстоятельствами, зло всегда имеет определенное преимущество на своей стороне, снимается добром только с помощью такого железного и непреклонного в своем самопонимании инструмента, как этот моральный императив. Оно, впрочем, полностью избавляет от него, и тот, кто решительно вос-

пользуется этим средством, окажется сильнее силы зла в нем и без него.

В той мере, в какой человек исполняет закон бескорыстия, он представляется судье достойным уважения, поскольку исполняет и спасает то, что является общечеловеческим в его личности, его человеческое достоинство. Если же он опускается с этой высоты до уровня корысти и эгоизма, сжимается, так сказать, до простого индивида, он теряет свою безусловную человеческую ценность и уподобляется тому, что имеет лишь относительную ценность, – товару на продажу. Однако никогда не следует считать, что человек деградировал до такой степени, а нужно постоянно уважать разум как способность подлинной человечности в нем, и всегда рассматривать рациональную способность в человеке как самоцель, а не как простое средство для других.

Метафизические основы учения о праве

При масштабном применении идеи свободы, тождественной идее человеческого достоинства, к условиям человеческой жизни возникают принципы естественного права, которые дополняют принципы морали. Концепция права занимается не развитием нравственных предрасположенностей, а признанием их в каждом человеке. В концепции права человек – это разумное существо, которое вольно развивать свои рациональные склонности так, как оно само считает нужным. В концепции права идея свободы порождает требование признать наличие моральной предрасположенности к самоопределению у каждого человека. И это требование обращено не к отдельному человеку (где оно было бы излишним), а к совокупности всех. Для того чтобы каждый человек был публично признан свободным существом, которое имеет свою судьбу в самом себе и может достичь ее только путем свободного саморазвития, будучи своей собственной целью, необходимо, чтобы посредством добровольного принуждения, которое люди налагают друг на друга договором, от каждого человека были устранены все препятствия, которые с самого начала сделали бы невозможным свободное развитие его нравственных способностей.

Таким образом, право есть всякий поступок, согласно

максиме которого свобода каждого может существовать вместе со свободой всех согласно общему закону. Право всегда связано с властью принуждения тех, кто его нарушает. Ибо принуждение, устраняющее препятствия к свободе, относится к категории должного (то есть того, где может существовать свобода). Свобода как независимость от произвола другой воли, в той мере, в какой она может существовать вместе со всеми другими свободами в соответствии с общим законом, является единственным изначальным правом, на которое каждый человек имеет право в силу своей человечности и которое, следовательно, может быть принудительным.

Я обязан оставить нетронутым внешнее «я» другого только в том случае, если он, с другой стороны, заверяет меня, что будет вести себя по тому же принципу по отношению к моему. Таким образом, только воля, объединяющая всех остальных людей, то есть коллективно-всеобщая (общая) и могущественная воля, может обеспечить каждому такую уверенность. Но государство при общем внешнем (т. е. публичном) законодательстве, сопровождаемом властью, — это буржуазное государство. Только в нем есть внешнее мое и твое, и только через позиционирование внешнего моего и твоего субъект может получить пространство для маневра, в котором он может свободно и беспрепятственно развивать свои моральные способности. Поэтому, поскольку это является основополагающим условием свободы, субъекту должно быть позволено принуждать каждого другого человека,

с которым он вступает в спор о моем и твоем относительно какого-либо предмета, вступить с ним в гражданскую конституцию.

Государство (*eivitas*) – это объединение множества людей под властью закона. Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. Ибо, поскольку все законы должны исходить от него, он не должен быть в состоянии причинить кому-либо несправедливость своим законом. Так, если кто-то постановляет что-то против другого, всегда возможно, что он тем самым совершает несправедливость по отношению к нему, но никогда в том, что он решает о себе. Таким образом, только согласованная и единая воля всех может быть законотворческой, при условии, что каждый решает одно и то же в отношении всех и все решают одно и то же в отношении каждого.

Члены такого общества, объединенные в законодательстве, называются гражданами, и юридическими атрибутами, неотделимыми от их природы как таковой, являются юридическая свобода – не подчиняться никакому другому закону, кроме того, на который они дали свое согласие; – гражданское равенство – не признавать никакого начальника среди людей по отношению к себе, но только такого, которого они имеют моральную способность связывать так же юридически, как последний может связывать их; в-третьих, атрибут гражданской независимости, обязанной своим существованием и сохранением не произволу кого-либо другого

из народа, а своим собственным правам и полномочиям, как члена содружества, и не быть представленной никем другим в правовых вопросах. Идея, в соответствии с которой только и может быть понята легитимность государства, – это первоначальный договор, согласно которому все люди отказываются от своей внешней свободы, чтобы тут же обрести ее снова как члены общего существа.

Правитель государства – это моральное или физическое лицо, которому принадлежит власть: агент государства. Рассматриваемый как моральное лицо, он называется управлением, правительством. Его приказы народу и магистратам – это постановления, указы, а не законы. Ведь они основаны на решении конкретного дела и могут быть изменены. Правительство, которое в то же время было бы законодательным, называлось бы деспотическим, в отличие от патриотического, под которым, однако, понимается не отеческое, как самое деспотическое из всех (отношение к гражданам как к детям), а патриотическое, где государство относится к своим подданным как к гражданам, то есть по законам их собственной независимости, каждый владеет собой и не зависит от абсолютной воли другого рядом или над ним.

Законодатель, таким образом, не может быть одновременно и правителем, ибо он находится под властью закона и связан им, а следовательно, и другим, сувереном. Последний также может отнять у него власть, сместить его или реформировать его управление, но не наказывать его, ибо это

опять-таки было бы актом осуществления власти, которая не принадлежит суверену как таковому. Наконец, ни государь, ни правитель не могут судить, а только назначать судей в качестве магистратов. Народ судит себя сам, судит тех своих сограждан, которые назначены свободными выборами в качестве его представителей, причем специально для каждого деяния. Ибо было бы ниже достоинства главы государства играть роль судьи, то есть ставить себя в положение, позволяющее творить несправедливость.

Таким образом, существуют три различные силы, благодаря которым государство имеет свою автономию, то есть формируется и поддерживает себя по законам свободы. В их соединении заключается спасение государства, под которым мы должны понимать не благосостояние граждан и их счастье, ибо оно может быть гораздо более удобным и желательным в естественном состоянии или даже при деспотическом правительстве: но состояние наибольшего соответствия конституции принципам права, к которым разум обязывает нас стремиться категорическим императивом.

Дух первоначального договора содержит обязательство учредительной власти сделать способ отрицания соответствующим идее первоначального договора и, таким образом, если это невозможно сделать сразу, постепенно и постоянно изменять его таким образом, чтобы он гармонизировал в своем действии с единственной законной конституцией, а именно с конституцией чистой республики, и эти старые эмпири-

ческие (уставные) формы, служившие лишь для того, чтобы подчинить себе народ, растворились в первоначальной (рациональной), которая одна только делает свободу принципом, действительно условием всякого принуждения, необходимым для правовой конституции в собственном смысле этого слова и которая в конце концов приведет к ней по букве. Это единственная постоянная конституция государства, где закон самоуправляется и не зависит ни от какого лица; конечный конец всякого общественного права, государство, в котором только каждому свое может быть императивно отведено; но пока эти формы государства представляют, согласно букве, столько же различных нравственных лиц, облеченных верховной властью, можно признать только временное внутреннее право и никакого абсолютно законного состояния гражданского общества.

Но всякая истинная республика есть и может быть не чем иным, как представительным строем народа, чтобы обеспечивать свои права от имени народа, объединенного всеми гражданами, посредством своих депутатов. Ибо в народе изначально заложена верховная власть, из которой должны проистекать все права отдельных лиц как простых подданных, и республика, однажды установленная, не имеет нужды выпускать бразды правления из своих рук и снова передавать их тем, кто владел ими прежде и кто мог бы снова уничтожить все новые постановления абсолютным произволом.

Религиозные постулаты

Как государство вырастает из идеи нравственной свободы, так и религия вырастает из идеи нравственного счастья. В государстве предрасположенность к нравственному развитию признается в каждом индивиде; в религии эта же предрасположенность получает необходимый стимул к реальному осуществлению, что возможно только через совершенно свободное решение изнутри. Он получает этот стимул через развитие тех идей, которые вытекают из нравственного закона как неизбежные требования или постулаты, без которых нравственный закон страдал бы от тайных противоречий и не выражал бы всей своей силы как движущей силы действия на разум.

Ибо хотя нравственный закон, где мы видим его исполнение, всегда невольно вызывает уважение, даже аплодисменты и восхищение, эти чисто эстетические мотивы отнюдь не достаточны для того, чтобы утвердить в нас твердое намерение исполнять его в нашей жизни без исключения. Но они ведут лишь к тому пределу, на котором, как мы видим, останавливается большинство людей, а именно: к применению этого закона до того момента, когда он начинает угрожать их жизни чумой, досадой, нуждой, лишениями, даже иногда явным несчастьем и разорением. В этих случаях бесполезно обвинять такое отступление от нравственного закона

в слабости, если только его нельзя обвинить в отсутствии понимания. Ведь человек, поступающий благоразумно, может защитить себя от обвинений в слабости. Но кедр поступает мудро, если избегает того, что может привести его к гибели. Чтобы не стать посмешищем в собственных глазах, исполняя закон без исключения, он должен добавить к этому убеждение, что гибель, к которой может привести его нравственный закон, относится только к его восприятию в опыте, но не к природе вещи, и что, следовательно, за этим миром видимости существует более высокий порядок вещей, в котором не законы опыта, а законы практического разума правят как законы природы. Там, где нравственный закон обретает такую силу в сознании, что в зависимости от того, исполним он или неосуществим, он действительно приводит к такому убеждению, человеку невозможно не поступать добродетельно. В противном случае моральный закон всегда будет сохранять свою силу как закон, достойный уважения, но при этом можно будет заранее определить предел, до которого его исполнение возможно только для отдельного человека. Если, таким образом, несмотря на нашу добрую волю, мы все же оказываемся слабыми в безусловном исполнении нравственного закона, то главную причину этого всегда следует искать в недостатке религиозного убеждения. Единственное, что может сделать здесь разум, — это с ясностью признать, что при устранении всякой религиозной убежденности, даже если моральный закон остается в своей теорети-

ческой силе, его практическое осуществление без исключения является противоречием в терминах.

Это противоречие снимается только убеждением в ничтожности мира чувственного опыта по сравнению с высшей реальностью нравственного порядка природы или убеждением, что добродетель, несмотря на все чувственные проявления, всегда ведет к счастью.

Если в общем чувстве человечества добродетельный человек считается достойным всякого счастья, так что, если он своими добрыми делами навлекает на себя несчастье, принято считать, что он его не заслуживает, то такое суждение содержит в себе неистребимый зародыш религиозного убеждения в человеческом разуме. Кант стремился довести его до конца и тем самым поставить религию на чисто этическую основу.

Если моральные предписания должны быть не просто предписаны разумом, но и исполнены, то из этого следует, что каждый человек должен иметь основания надеяться на истинное счастье в той мере, в какой он своим поведением сделал себя достойным его, и что поэтому система морали должна быть неразрывно связана с системой счастья в идее чистого разума. Но ни природа вещей мира, ни причинность самих действий, ни их отношение к морали не определяют того, как их последствия будут относиться к счастью, и необходимую связь надежды на счастье с непрерывным стремлением сделать себя достойным счастья ра-

зум не может признать, если взять за основу только природу, а надеяться на это можно только в том случае, если за причину природы принять высший разум, повелевающий в соответствии с моральными законами. Идея такого разума, в котором нравственно совершенная воля, связанная с высшим счастьем, является причиной всего счастья в мире, в той мере, в какой она находится в точном отношении к нравственности (как достоинству быть счастливым), образует идеал высшего блага. Только в идеале высшего изначального блага чистый разум может найти основание практически необходимой связи между двумя элементами. Поскольку теперь мы должны обязательно представить себя посредством разума как принадлежащих к моральному миру, хотя органы чувств представляют нам лишь мир явлений, мы должны будем предположить последний как следствие нашего поведения в мире чувств, а поскольку последний не предлагает нам такой связи, то как будущий мир для нас. Таким образом, Бог и будущая жизнь – это две предпосылки, которые не могут быть отделены от обязательств, которые чистый разум налагает на нас в соответствии с принципами того же разума. В противном случае разум был бы вынужден рассматривать моральные законы как пустые фантазии, поскольку необходимый успех этих законов, который разум связывает с ними, должен был бы отпасть без этих предпосылок. Без этих предпосылок великолепные идеи морали являются объектами аплодисментов и восхищения, но не мотивами намере-

ний и практики, поскольку они не выполняют всей цели, которая естественна для каждого разумного существа и определена и необходима *a priori* тем же чистым разумом.

Одно лишь блаженство далеко не всегда является полным благом для нашего разума. Он не одобряет его (как бы ни желала его склонность), если оно не соединено с достоинством быть счастливым, т. е. с нравственным хорошим поведением. Но сама по себе мораль, а вместе с ней и простое достоинство быть счастливым, далеко не всегда является полным благом. Для того чтобы оно исполнилось, тот, кто не вел себя как недостойный счастья, должен иметь возможность надеяться на его получение. Счастье, таким образом, в точной пропорции с нравственностью разумных существ, чтобы они могли быть достойны его, составляет одно только высшее благо мира, в котором мы должны поместить себя согласно велениям чистого, но практического разума, и который является умопостигаемым миром, чья реальность не может быть основана ни на чем ином, как на предпосылке высшего изначального блага, в котором порядок вещей, скрытый от нас в мире чувств, основан, поддерживается и реализуется.

Лейбниц называл мир, в котором существуют только разумные существа и отношения по моральным законам под управлением высшего блага, царством благодати и отличал его от царства природы, поскольку они действительно подчиняются моральным законам, но не ожидают от своего по-

ведения иных результатов, кроме как в соответствии с ходом природы нашего чувственного мира. Поэтому видеть себя в царстве благодати, где нас ждет все счастье, кроме того, что мы сами ограничиваем свою долю в нем своим недостойнством быть счастливыми, – это практически необходимая цель разума.

Религия – это путь, приближающий нас к достижению истинного или высшего блага, или, другими словами, делающий реальное исполнение нравственного закона возможным во всех случаях. Недостаток, с которым мы сталкиваемся при этом, заключается не в незнании закона, а в слабости его практической движущей силы в чистом разуме, которую нельзя усилить иначе, как подняв скрытое противоречие, заключающееся в законе разума, который не обязательно ведет к спасению и счастью во всех случаях. Это скрытое противоречие, которое может быть уравновешено и преодолено только религиозной уверенностью, называется склонностью к злу в нашей природе (*peccatum originarium*). Она проявляется в том, что человек изменяет нравственный порядок импульсов, включая их в свои максимы; Он включает нравственный закон в свои максимы наряду с самолюбием, но, понимая, что одно не может существовать рядом с другим, что одно должно быть подчинено другому как его высшее условие, он делает импульс самолюбия и его склонности условием для соблюдения нравственного закона, так как последний должен быть скорее исключен как высшее условие

для удовлетворения первого в общей максиме воления как единственного импульса. Эта порочность человеческой природы – не столько порочность, сколько испорченность сердца. Она может существовать вместе с доброй волей и проистекает из слабости человеческой природы, недостаточно сильной, чтобы следовать принятым ею принципам, в сочетании с несправедливостью, не позволяющей отделить мотивы (даже благонамеренных действий) друг от друга в соответствии с моральными установками.

Итак, чтобы быть не просто законным, но нравственно добрым человеком, который, признавая что-то долгом, не нуждается ни в каких других мотивах, кроме самой идеи долга: это не может быть достигнуто постепенной реформой, пока основа максимы остается нечистой, но должно быть вызвано переворотом в нравах человека (переходом к максиме святости того же самого); и он может стать новым человеком только путем своего рода возрождения, как нового творения и изменения сердца. Он должен отменить высшее основание своих максим, по которому он был злым человеком, одним неизменным решением и тем самым как бы облечься в нового человека. Нравственное воспитание человека зависит не от улучшения его нравов, а от полного изменения его образа мыслей и формирования нравственного характера. Для этого нет иного средства, кроме как довести до реализации божественность изначальной нравственной предрасположенности в нас. Непостижимость этого рас-

положения, провозглашающего божественное происхождение, воздействует на разум до степени энтузиазма и укрепляет его к жертвам, которые налагает на него уважение к своему долгу. Это ощущение возвышенности своей нравственной судьбы противодействует врожденной тенденции перевернуть пружины инстинкта в максимах нашего произвола и восстанавливает первоначальный нравственный порядок среди пружин инстинкта в безусловном уважении к закону.

Нравственное расположение в нас, или идея человечности во всем ее нравственном совершенстве, есть то, что только и может сделать мир объектом божественной натурализации. Возвысить себя до этого идеала нравственного совершенства, то есть до архетипа нравственного расположения во всей его чистоте, есть общий человеческий долг, для которого сама идея, представляемая нам разумом для нашего стремления, может дать нам силы. Действие такой религиозной движущей силы проявляется в нас как нравственное блаженство, т. е. Ибо постоянное стремление к Царству Божию, если бы только человек был твердо уверен в неизменности такого расположения, было бы равносильно тому, чтобы знать себя уже обладателем этого Царства, так как человек с таким расположением уже сам по себе верил бы, что все остальное (что касается физического счастья) выпадет на его долю.

Господство принципа добра не может быть достигнуто иначе, как путем создания и распространения общества

по законам добродетели и ради нее самой, что разум делает делом и долгом всего человеческого рода. Объединение людей по законам добродетели, согласно предписаниям этой идеи, можно назвать этическим, а в той мере, в какой эти законы являются общественными, этическим гражданским обществом или этическим содружеством. Здесь народ как таковой не может рассматриваться в качестве законодателя, как это происходит в политическом сообществе. Скорее, в качестве такового можно представить верховного законодателя этического содружества, в отношении которого все истинные обязанности должны быть одновременно представлены как его заповеди. Это, однако, и есть представление о Боге как о моральном правителе мира. Таким образом, этическое общее существо может быть понято только как народ, подчиненный божественным заповедям, то есть как народ Божий по законам добродетели. Этическое общее существо под божественным моральным законодательством – это церковь. Ее основная цель – быть тонко построенной на таких принципах, которые должны привести к всеобщему объединению в единую церковь и тем самым объединить людей не иначе как по моральным мотивам. Будучи лишь представителем Божьего государства, она не имеет конституции, подобной политической. Ее лучше всего сравнить с домашним хозяйством (семьей) под началом общего, хотя и невидимого, нравственного Отца, при условии, что Его святой Сын (идея совершенного нравственного закона внутри нас), зна-

ющий Его волю и в то же время связанный кровным родством со всеми ее членами, займет в ней свое место, Он представляет собой место последних в том смысле, что делает свою волю более известной для них, которые, таким образом, почитают Отца (высшее благо) в Нем (в нравственной заповеди), и таким образом вступают в добровольный, всеобщий и прочный союз сердец между собой. Тогда истинной конечной целью Церкви станет установление власти и царства для себя как общего существа по законам добродетели, которое одержит победу над злом и под своей властью обеспечит миру вечный мир.

Практический разум достигает своего наивысшего триумфа, так сказать, в религиозных постулатах. Ибо поскольку даже там, где движущая сила чувства уважения к моральному закону уже недостаточна, движущая сила чистого разума как идеи истинности высшего блага (несмотря на все видимости) оказывается достаточно сильной, это является самым убедительным доказательством превосходства мысли над чувством и ощущением. В теоретической области чувство превосходит мысль только в расширении, в том, что мысль достигает того, что всегда и обязательно происходит, чего чувство никогда не может постичь. В практической сфере чувство также превосходит мысль по силе, так как убеждение в реальности высшей идеи продолжает действовать в нас как агент, господствующий над природой, даже там, где простое чувство уважения к достоинству нашей

природы рискует утонуть в волнах настигающих нас впечатлений.

Критика способности суждения

Теоретические функции разума и практические функции разума не могут быть прослежены до одного и того же принципа, но каждая из них имеет свое особое основание в скрытых глубинах человеческой природы. Не то чтобы разум можно было понять как нечто иное, чем деятельность мышления, которая как таковая везде только одна и та же. Но эта деятельность имеет дело с двумя совершенно различными предметами, во-первых, с рациональным познанием, во-вторых, с рациональным действием, каждое из которых требует суждения в соответствии с совершенно различными принципами. Первую сферу можно назвать сферой понятия природы, вторую – сферой понятия свободы. Промежуточным звеном между ними выступают религиозные постулаты, которые, хотя и не являются элементами понятия свободы, представляют собой неизбежные следствия содержащихся в нем утверждений. Ведь они демонстрируют высшую цель, которую практический закон разума должен предполагать в качестве своего дополнения, чтобы не потерять свою силу.

Но, помимо религиозной, есть еще две области, в которых мышление с помощью понятия цели открывает средний вид знания, которое нельзя причислить ни к чисто теоретическим, ни к чисто практическим. Это эстетические и теологические суждения. Им посвящена третья критическая ра-

бота Канта – «Критика способности суждения».

Согласно терминологии Канта, разум обозначает в широком смысле мыслительную деятельность в целом, а в более узком – ту ее функцию, в которой он предписывает себе для исполнения свой чистый закон. Эта деятельность является практической. В отличие от нее, теоретическое мышление, как рассудок, дает законы для субституции содержания представлений. В то время как законы безусловного должностования (разума) и безусловного полагания (рассудка) абсолютно фиксированы, рефлексивная деятельность мысли (сила суждения) все еще витает в середине как измерение содержания опыта по отношению к субъективному представлению о целесообразности. Так возникает эстетическое созерцание природы по принципу формальной или внешней целесообразности, из которого проистекает наслаждение прекрасным и возвышенным, и теологическое созерцание природы по принципу материальной или внутренней целесообразности, из которого проистекает суждение об органических существах природы, которые мы не можем мыслить иначе, как по принципу целесообразности, хотя и не можем объяснить ее. Оба вида целерациональных суждений устроены так, что они согласуются с моральным требованием абсолютного конечного конца или мировой цели как гармонизирующие вторичные элементы, не будучи в состоянии быть выведенными из него. Здесь, где мышление как сила суждения прежде всего ищет субъективные, хотя и общезначимые

правила для данного содержания опыта, всякое аподиктическое рассуждение прекращается, и субъективное, но необходимое согласие всех наших познавательных способностей с определенным конечным концом является наивысшим, чего можно достичь.

Хотя, таким образом, между областью понятия природы, то есть разумного, и областью понятия свободы, как сверхразумного, лежит огромная пропасть, так что от первого к другому невозможен никакой переход, как если бы это были настолько разные миры, что первый не мог бы оказать никакого влияния на второй: Понятие свободы призвано сделать цель, заданную ее законами, реальной в мире чувств, и, следовательно, природа также должна быть в состоянии быть понята таким образом, чтобы законность ее формы по крайней мере гармонировала с возможностью целей, которые должны быть осуществлены в ней по законам свободы. Таким образом, должна существовать причина единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит понятие свободы, о котором понятие, даже если оно ни теоретически, ни практически не достигает знания о нем, а потому не имеет своей области, тем не менее содержит общую возможность.

Мы называем возвышенным то, что является великим *par excellence*. Чувство возвышенного – это чувство неудовольствия, возникающее из-за неадекватности воображения в эстетической оценке величия идеи абсолютной тотальности,

данной разумом. Из этой неудовлетворенности проистекает косвенное удовольствие от расширения силы воображения в самом себе, которое пробуждает в нас чувство способности, превосходящей всякую меру. Если величина, подавляющая силу чувств, — это идея расширения, то возникает математически возвышенное; если это идея природной силы, то возникает динамически возвышенное. В последнем случае изумление, граничащее с ужасом, ужас и священный трепет, охватывающие зрителя при виде вздымающихся к небу горных массивов, глубоких ущелий и бушующих в них вод, глубоких тенистых пустошей, располагающих к меланхолическому созерцанию, и т. д., являются реакцией ума против аффекта страха или попыткой почувствовать превосходство над природой, помимо нас самих, в той мере, в какой она влияет на ощущение нашего благосостояния.

Поэтому власть, которую в строгом нравственном законе разум имеет над чувственностью, следует понимать не столько как прекрасную, сколько как возвышенную по своему воздействию на чувства. Ибо все, что мы называем возвышенным, покоится на способности разума воспарять над препятствиями чувственности, из которой проистекает желание принизить все естественное в сравнении с идеями разума и найти любую меру чувственности несоответствующей идеям рассудка.

Внешняя или эстетическая целесообразность природы — это соответствие предметов нашим познавательным способ-

ностям, тогда как внутренняя или теологическая целесообразность относится к соответствию объектов их собственным внутренним контекстам. Все геометрические фигуры, например, которые нарисованы по одному принципу, демонстрируют многообразную, часто вызывающую восхищение, объективную целесообразность, а именно пригодность для решения многих задач по одному принципу, и даже каждой из них бесконечно различным образом самой по себе. Однако в данном случае, поскольку я лишь произвольно добавляю понятие цели, целеустремленность можно назвать лишь относительной. Существует ли также абсолютная внутренняя целенаправленность природных продуктов, согласно которой причина существования некоторых природных вещей (например, конечностей организма) может быть найдена в целенаправленном определении их самих, так что строение птицы, полости в ее костях, положение крыльев для движения и хвоста для управления так устроены для сохранения этого организма, не может быть ни утверждаемо прямо, ни даже преждевременно отрицаемо. Скорее, задача науки здесь состоит в том, чтобы привести теологические факты, в той мере, в какой они не растворяются в простой видимости, к более естественному выражению, чем то, которое используется в физико-теологических системах. Здесь мы прежде всего обнаруживаем, что вещь существует как естественная цель, когда она сама является причиной и следствием. Дерево, например, производит себя, во-первых, в со-

ответствии с видами, в которых оно постоянно производится, с одной стороны, как следствие, а с другой – как причина. Во-вторых, оно также производит себя как индивид, в процессе роста, сначала перерабатывая материю, которую оно добавляет к себе, в свое собственное специфическое качество, а затем развивая себя с помощью субстанции, которая является его собственным продуктом в соответствии с ее смесью. В-третьих, дерево производит себя таким образом, что сохранение одной части зависит от сохранения другой. Листья действительно являются продуктами дерева, но они также взаимно поддерживают его, поскольку его рост зависит от их воздействия на ствол. Мы называем такие вещи, в которых все является целью и взаимно является средством, организованными существами. [...]

Для того чтобы вещь была целью в природе, необходимо, во-первых, чтобы части были возможны в своем существовании и форме только через их отношение к целому; во-вторых, чтобы части одного и того же сочетались в единство целого, будучи взаимно причиной и следствием формы друг друга, или взаимно производя друг друга в соответствии со своей формой и связью. В таком продукте каждая часть является не только инструментом (органом) для всех остальных частей, но и органом, производящим другие части (и, в свою очередь, каждую из них). Организованное и самоорганизующееся существо, таким образом, не просто машина, поскольку она обладает только движущей силой,

но имеет внутри себя прогрессивную формирующую силу, которую она передает материи, которой у нее нет (она организует). Поэтому слишком мало говорят о природе и ее способности к организованным продуктам, если называют ее аналогом искусства. Скорее, она организует саму себя, и в каждом виде своих организованных продуктов по тому же образцу в целом, но с соответствующими отклонениями, которых требует самосохранение в зависимости от обстоятельств. С этим отношением легче всего сравнить организацию государственного организма, потому что в таком целом каждый член является не просто средством, но в то же время и целью, чтобы, способствуя возможности целого, в свою очередь определяться идеей целого в соответствии со своим положением и функцией.

Чтобы натуралист не работал себе в убыток, он должен всегда основывать свою оценку организованных существ на некой изначальной организации, которая использует механизм самой природы для производства других организованных форм или для развития своих собственных в новые формы. Похвально пройти через великое творение организованных существ с помощью сравнительной анатомии, чтобы увидеть, не найдется ли в нем нечто, напоминающее систему, согласно принципу порождения, не останавливаясь на простом принципе суждения и не отказываясь смело от всех претензий на познание природы в этой области. Согласие стольких родов животных с некой общей схемой, ко-

торая, кажется, лежит в основе не только их костной структуры, но и расположения других частей, где восхитительная простота очертаний, путем укорачивания одних и удлинения других, обертывания того и развертывания этого, смогла породить такое огромное разнообразие видов, укрепляет предположение о реальном родстве между ними в поколении от общей матери-прародительницы, путем ступенчатого приближения одного вида животных к другому, от человека к полипу, от него к мхам и лишайникам, и, наконец, к самой низкой ступени природы, которую мы можем распознать, к грубой материи.

Таким образом, высшее звено в этой цепи природных целей (организмов), человек, представляет собой, с одной стороны, наиболее совершенную и возвышенную форму целеполагания в самом себе как продукте природы; с другой стороны, если вообще можно представить себе конечный конец природного существования, то он не может быть найден ни в каком другом существе, кроме как в разуме, способном осуществлять моральный закон, то есть также в человеке. И эти два вида материальной целеустремленности в человеческом существовании облекаются в эстетическое великолепие формальной целеустремленности таким образом, что организация человеческого тела как пластического идеала наполняет нас свободным удовольствием, а моральная предрасположенность чистого разума пробуждает в нас возвышенные чувства уважения и удивления перед сверхъ-

естественным.

Завершающий результат философии Канта.

Этот итог заключается в точном уяснении различия между различными функциями разума. Две из этих функций являются законотворческими *a priori*.

Третья – лишь рефлексия *a posteriori*, и поэтому она уступает по ценности и значимости двум другим. —

Разум исполняет свой собственный закон как автономию в практической области. Здесь он сам является законом и сам является исполнителем закона. Исполнение закона здесь свободно; разум видит свой выбор в том, хочет ли он исполнять свой собственный закон или чуждый ему. Это отношение называется долженствованием или императивом разума.

В теоретической сфере также исполняются собственные законы разума. Однако это происходит не свободно, благодаря движущей силе самого разума, а несвободно, благодаря внешней и непроизвольной стимуляции ощущений в сочетании с внутренней, но столь же непроизвольной стимуляцией априорных представлений.

Практический разум – это разум, который определяет сам себя; теоретический разум – это разум, который определяется извне. Отличительный и своеобразный аспект этого противопоставления состоит в том, что уверенность в реализации закона разума имеет место только в теоретической сфере (как естественное право), но не в сфере самоопределения.

Поэтому наша жизнь безопасна в сфере естественно-го права и небезопасна в сфере самоосуществляющегося закона разума. Ведь законы разумной природы действуют на практический разум как соблазны гетерономии, которым можно как следовать, так и сопротивляться.

Идеал теоретической сферы состоит в том, что законы разума выполняются с уверенностью, но недостаток в том, что главная пружина их выполнения лежит не в самом чистом разуме, а в ощущении и восприятии.

В практической сфере идеал состоит в том, что главная движущая сила для выполнения закона разума лежит в самом разуме, но недостаток в том, что эта движущая сила, благодаря своему контакту с естественной сферой ощущений, якобы отклоняется от своего собственного закона.

Автономный разум, который также надежно функционирует как движущая сила, признал бы своей единственно возможной целью, как и единственно возможным для себя благом, исполнение своего собственного закона. Хотя эта идея совершенного разума не имеет предмета в нашем опыте, она, тем не менее, снова и снова навязывается как необходимая, несмотря на полное отсутствие теоретического обоснования, для того чтобы движущая сила морального закона не исчерпала себя.

Дальнейшая судьба философии Канта

Последствия критики Канта были вполне уместны для столь важного события. «Эта новая философия, – писал Штейдлин в 1794 году (*Geschichte und Geist des Skepticismus*. Vol. 2. pp. 269—72 и 286), – за короткое время оказала почти магическое влияние на все науки и завоевала друзей и последователей даже среди тех классов, которые в других случаях не посвящали себя наукам вообще или, по крайней мере, метафизическим. Она стимулировала в Германии глубокий философский дух исканий, на который эпоха не была способна, и содержит такое огромное количество новых идей и взглядов, что лишь небольшая часть этого материала может считаться обработанной, и что новые зародыши знаний еще могут развиться из него в отдаленном будущем».

«Философия Канта, – как свидетельствовал примерно в то же время Фихте (15 июня 1794 г. *Schütz Leben und Briefwechsel* vol. 2. p. 97), – сейчас это еще маленькое горчичное зернышко; но оно станет и должно стать деревом, которое осенит весь человеческий род. Оно должно породить новую, более благородную, более достойную расу». «Глубокие основополагающие идеи идеальной философии – это слова Шиллера (2 апреля 1805 г. Переписка Гумбольдта. с. 490) – остаются вечным сокровищем, и только ради них надо счи-

тать себя счастливым, что дожил до этого века». «Величие и сила творческого воображения, – так Вильгельм фон Гумбольдт комментирует высказывание Шиллера (Указ. соч. С. 46—47), – стояли у Канта непосредственно рядом с глубиной и остротой мысли. Это характеризует великую свободу его ума, что он смог пробудить философию, опять же в совершенной свободе и на путях, которые он сам для себя создал. Поскольку он, как никто до него, обособил философию в лоне человека, никто в то же время не привел ее в столь многообразное и плодотворное применение».

И все же не без борьбы было завоевано столь высокое признание, подтвердившее правоту слов Канта о том, что его критике не грозит опасность быть опровергнутой, но тем более опасность быть не понятой. Ведь без всякого принуждения нелегко затратить те немалые усилия, которых всегда стоит знакомство с совершенно новым направлением мысли. Поэтому основные взгляды Канта, изложенные в других работах задолго до великого труда критика (например, в *Dissertatio pro loco: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. 1770), остались совершенно незамеченными. Даже стимул полемического облачения, в котором предстала «Критика разума», занял несколько лет, чтобы вызвать оживленное движение среди университетских преподавателей, большинство из которых встали на сторону новой философии.

Для одних он казался лишь внешне новым и потому бес-

полезным, для других — действительно новым, но опасным и вредным, а именно как система идеализма, попирающая своими теоретическими знаниями бытие и бессмертие Бога. По этой причине его трактат был на время запрещен в некоторых университетах.

Тем сильнее он разгорелся среди молодежи. Быстро сформировалась большая школа молодых кантианцев, которые стремились частично занять кафедры университетов для преподавания нового учения, частично объяснить его в трудах и сделать доступным для широкой публики, либо ввести его идеи в трактовку наук. Христиан Готфрид Шютц, филолог из Йены, внес особый вклад в распространение философии Канта, основав в 1785 году «Йенскую литературную газету» в качестве органа для ее распространения, так же как и К. Л. Рейнгольд опубликовал свои «Письма о кантианской философии», появившиеся в " *Wieland's Mercur* » в 1786—87 годах, которые Кант назвал непревзойденными по изяществу в сочетании с основательностью (в письме к Рейнгольду от 18 декабря 1787 года. *Reinhold's Leben*. p. 127), первым вынес эту философию из школьной пыли на форум широкой образованной публики.

Так получилось, что спустя недолгое время не только каждый университет, но и почти каждый значимый город Германии заслужил право называться маяком нового света. В Йене новое учение было представлено К. Хр. Эрх. Шмидом (1761—1812), К. Л. Рейнгольдом (1758—1823) и Фихте

(1762—1814), в Галле – Якобом (1759—1827), Нимейером (р. 1754), Тиестранком (1759—1837), Маасом (1766—1823) и Хофбауэром (1766—1827), в Лейпциге – Кругом (1770—1842), Хайденрайхом (1764—1801) и Пёлицем (р. 1772), в Гейдельберге – Фриз (1773—1844), Эрхард (ум. 1829), Захария, Дауб (ум. 1837) и Шварц (ум. 1837), в Геттингене – Боутервек (1766—1828) и Штаудлин (1761—1826), в Киле – Рейнцольд и Бергер, в Ростокe – Бек (1761—1840. Только возможная точка зрения и т. д. 1796), в Гиссене – Ф. В. Д. Снеллем (ум. 1827), в Эрлангене – Абихтом (-f 1816) и Кёппеном, в Бонне – Дельбрюком (р. 1754) и Калкером, в Марбурге – Леннеманом (1761 – 1819), в Вюрцбурге – Ройсом, в Дерпте – Йеше (1762 – 1842), в Вене – Бендавидом (ум. 1802), в Берлине – Саломоном Маймоном (1753 -1800) и Кизеветтером. (1766 – 1819), в Копенгагене – Шмидт-Физельдек, в Ландсхуте – Салат (род. 1766), в Мюнхене – Каетан фон Вайлер (ум. 1826) и Мутшель, в Зальцбурге – Шелле и Штёгер, в Штутгарте – Бапдили (1761—1808. Grundr. der ersten Logik 1800), в Брауншвейге – Буле (ум. 1821) и многие другие.

Всего через шесть лет после публикации «Критики» Кант смог выразить свое удовлетворение возникшим движением в следующих словах (в предисловии ко 2-му изд. Критики разума 1787 года): «Я с благодарным удовольствием отмечал в различных публичных трудах, что дух основательности не угас в Германии, а лишь на короткое время был засло-

нен модой на проявление подлинной свободы мысли, и что тернистые пути критики, ведущие к науке чистого разума, верной школе, но как таковой единственно прочной и потому крайне необходимой, не помешали смелым и ярким умам воспользоваться ею».

Философы со времен Канта делятся на четыре класса:

Первый – это кантианцы в самом узком смысле слова, которые остались полностью верны письму Канта и приняли «Критику разума» за уже завершённую систему разума. К этому классу принадлежит наибольшее число вышеупомянутых студентов.

Второе – это кантианцы «прямого следствия» в строгом смысле слова. Они продолжали развивать результаты философии Канта, не позволяя себе никаких существенных отклонений от пути концепции чистого разума, описанной Кантом. К этой группе принадлежат Фихте, Шеллинг и Гегель.

Третья – кантианцы в более свободном смысле этого слова, которые, популяризируя результаты критики Канта, приблизили их к жизни. К этой группе принадлежат К. Л. Рейнгольд и Якоби.

Четвертая – это кантианцы в половинчатом смысле слова, которые, вступая лишь на некоторые отдельные участки пути мысли Канта, искали для остальных весьма своеобразные и расходящиеся пути. К этой группе принадлежат Фриз, Гербарт, Шопенгауэр, Бенеке, Рейнгольд Младший, Тренде-

ленбург и другие, более поздние.

Во избежание дробления изложения, полукантианцев уместно оставить напоследок. Но предварительно необходимо обсудить метод свободного кантианства, чтобы не бросить от него ложную тень на системы более строгой последовательности школы.

Философия занимает по отношению к религии двоякую позицию: она и ограничивает веру там, где она грозит превратиться в суеверие, и укрепляет ее там, где «неверие» и отчаяние грозят ее разрушить, основывая ее на более твердых принципах. Для Канта преобладала первая тенденция. Он поставил перед собой задачу противопоставить суеверию, которое везде любит опираться на субъективные ощущения конкретного жизненного опыта, то, чего может достичь разум как чистая мыслительная деятельность в своей собственной области и в своих собственных пределах религиозного содержания.

Только это он считал полностью достоверным, остальное оставалось лишь мнением и предположением. Но когда философия Канта стала популярной, это содержание чисто рациональных постулатов предстало перед голым неверием и скептицизмом века как содержание веры, которой можно было придерживаться не только из интересов чистого разума, но и из чисто религиозных интересов, из интересов религиозного чувства. Если так поступать, то на основе «Критики практического разума» Канта формировался своего ро-

да современный стоицизм, который, горячо защищая веру Канта в разум против неверия и атеизма, не мог не говорить на языке веры как на языке чувства и настроения, чего сам Кант, поскольку он никогда не стремился раскрыть религиозное чувство, а всегда лишь освещал его движущую силу, сознательно избегал.

Эти люди заслужили несомненную заслугу, переложив на язык побуждения те результаты, которые Кант нашел путем кропотливых и труднодостижимых экспериментов с чистым понятием разума, и представив их непосредственному чувству здравого смысла как готовый продукт, так сказать, новую, готовую идею религии, чтобы либо укрепить колеблющуюся веру в благую веру, либо сориентировать заблуждающийся побуждение на нее и направить его на лучшие пути, как бы новую готовую идею религии, как бы в школу очищенного религиозного вкуса. Ведь многие умы, хотя и не склонны к абстрактному и спекулятивному мышлению, обладают достаточной тонкостью, чтобы по непосредственному впечатлению предпочесть представленный им очищенный религиозный продукт не критичному, и поэтому с благодарностью признают его, когда продукт абстрактных и смущающих спекуляций предстает перед ними на более понятном языке непосредственной правдивости и теплого чувства этически привыкшего сердца. Именно благодаря этим людям философия Канта пустила столь прочные корни не только в наших школах, но и в нашем народе, и именно с этой

точки зрения ее нужно оценивать, чтобы увидеть в истинном свете.

К. Л. Рейнгольд

Письма о кантовской философии. Н. А. Лейпциг, 1790 – 92. попытка новой теории способности воображения. 1789 г. Новое изложение главных моментов элементарной философии, во вкладе в исправление прежних заблуждений философов. 1790 г. Жизнь К. Л. Рейнгольда, написанная его сыном Э. Рейнгольдом. Вместе с подборкой писем Канта, Фихте, Якоби и др. 1825 г.

Рейнгольд (1758 – 1823) понимал философию Канта как новое религиозное воззвание. Он нашел в ней то, к чему тщетно стремилась и боролась его юность, – прочно обоснованный кодекс религии разума, на основе которого человек может смело освободиться от оков чужого авторитета в вере, не опасаясь опасности неверия или легкомыслия. Рейнгольд был монахом-варнавитом, бежавшим из Вены в Йену. Мальчиком он был воспитан в иезуитском доме святой Анны в Вене, где его приучали к рабскому подчинению.

Однако затем создание ордена иезуитов (21 июля 1773 года) потрясло душу юноши до глубины души, поскольку он увидел, что две духовные силы, в каждую из которых он научился безоговорочно верить, – его орден и Папа – враждуют друг с другом. В результате молодой монах тщетно пытался вернуть мир своей душе в лекционных залах барнабитского монастыря, где он несколько лет терпеливо занимался фило-

софией. Растущее беспокойство привело его на север, к очагу Просвещения и эллинизма, в Веймар и к Виланду, благодаря которому он познакомился с творчеством Канта, как раз во время нового расцвета литературной жизни Веймара, достигшей впоследствии таких больших высот, в 1783 г. Теория религии Канта показалась Рейнгольду глубоко проницательной, и он с самого начала решил стать ее апостолом.

Изложенная Рейнгольдом в знаменитых письмах теория системы Канта стала настолько мощной и судьбоносной, что, в отличие от всех остальных современников, он распознал в вопросе, который, судя по его форме, выглядел скептическим, самый твердый и благочестивый религиозный продукт своего века и с твердой рукой протянул его перед изумленным миром. Кант, таким образом, вошел, хотя это и не было ярко выражено, но в этом вопросе полностью в ранг основателей религии. Это очень важный поворотный момент в деле немецкой философии. С 1787 года Рейнгольд преподавал в Йене, а с 1794 года – в Киле. Энтузиазм, с которым он распространял кантовские идеи, стал не столько вершиной, сколько широким и надежным фундаментом всего последующего движения.

Они прилагали усилия к тому, чтобы, с одной стороны, ввести философию Канта не только со стороны рассудка в школу, но и со стороны сердца в жизнь, а с другой стороны, относиться к ней не как к чему-то уже завершенному и законченному, а как к зародышу, который можно разви-

вать дальше. Поэтому все более свободные веяния философии последующего времени следовали в этом русле, и это направление продолжает оставаться единственным спасательным кругом, когда необходимо энергично противодействовать чрезмерному отчуждению самых различных отраслей, из-за чего наша философская наука рискует потерять всякое общее и уважительное единство. В большинстве своем кантовская школа рассматривала первоначальный стебель критицизма, на котором она расцвела, не как растущий, а как полностью выросший. Таким образом, она постепенно теряла живую связь с будущим и засыхала, превращаясь в неплодотворный продукт. В противоположность этому, Рейнгольда с самого начала характеризовали взгляды, сохранявшие открытость для всех дальнейших устремлений, в сочетании с редкой честностью открытого признания того, в чем он превосходил других.

Таким образом, хотя сам он в своей теории способности воображения и элементарной философии не оставлял попыток развить «Критику разума» в систему разума (в чем ему помогали и другие, такие как Бек и Бардили), он был полностью поглощен чистейшей и вернейшей преданностью делу Канта как святыне, доверенной нации. Бек и Бардили, например, помогали ему в этом), полностью и всецело в чистейшей и вернейшей преданности делу Канта как святыне, доверенной нации, которой суждено не просто гнать отживший догматизм из зала, а ярко сиять в просторах жизни на тем-

ной земле безверного и безнравственного мира восходящей звездой нового человечества. Ибо оказалось, что особенно на тех, кто решительно и смело бросился в море сомнений, открытие подействовало, словно вспышка огня, что разум сам по себе обладает надежным спасательным аппаратом для защиты от всего неприятного и пагубного, что здесь угрожает.

Фр. Х. Якоби

Об учении Спинозы, в письмах к М. Мендельсону. 1785 г. Давид Юм, о вере, или Идеализм и реализм. 1787 г. Послание к Фихте. 1799. О неотделимости понятия свободы и провидения от понятия разума. 1799 г. О стремлении критики привести разум к истине. 1802 О божественных вещах. 1811. Собрание сочинений в шести томах. Лейпциг, 1812—25.

Якоби (1743 – 1819) выступил в роли переговорщика между своей эпохой и кантовской идеей. Тем самым он заслужил признание и распространение ее в широких кругах. Ведь она захватила его с силой сокрушительного впечатления, которому он не мог и не хотел сопротивляться. Но с самого начала он боялся всех последствий ее результатов и поэтому в постоянной тревоге искал средства избежать последствий неукоснительного осуществления этого образа мыслей, который, как он опасался, будет вреден, не желая при этом обойтись без благотворного влияния. В этом Якоби был верным отражением своей эпохи, которая поэтому очень скоро признала в нем желанного посредника между собой и кантовской идеей, которая вызывала столько же восхищения, сколько и опасений.

То, что Якоби осмелился перенять у кантовской идеи, широкая публика в целом считала чистым и благородным; то, к чему Якоби относился с подозрением, легко было признать

неблаговидным и ведущим к гибели души.

Якоби своими силами и без влияния Канта стал бы обычным приверженцем идей сенсуализма в Германии, так же как они продолжали распространяться здесь под влиянием шотландской школы морального чувства. В этом настроении критика Канта, как полемика против догматизма врожденных идей, нашла у него сильную поддержку. Однако тот факт, что Кант нивелировал не только метафизику догматиков, но и сенсуалистов, и возвел на трон в качестве законодателя всех знаний одну лишь способность мыслить, вызвал у Якоби недоверие.

Правда, что, будучи побежденным выводами Канта, он был рад признать, что мы не признаем вещи такими, какие они есть сами по себе, только при условии, что ему все же будет позволено иметь надежное, хотя и неясное, чувство непознаваемого аспекта вещей. Его верное чувство заставляло его признать, что ссылка Канта на то, что в наших действиях достойно уважения и послушания, содержит более верный принцип этики, чем принцип простого благожелательства, если только ему будет позволено некое необъяснимое этическое влечение или инстинкт к тому, что внутренне истинно и хорошо, которое все же стоит выше абстрактной заповеди долга. И наконец, он даже охотно уступил вместе с Кантом высшее место в познании разуму, как только ему позволили понимать под разумом не чистую способность рассуждения, как у Канта, а, напротив, непосредственное знание без

доказательств, умение без доказательств слышать сверхчувственное, уверенно смотреть и смотреть уверенно, знание из непосредственного духовного чувства, сверхчувственный опыт, познание a posteriori через ощущения и так далее.

Таким образом, Якоби, с благовидным намерением передать противоречивые идеи, стал преднамеренным автором немалой путаницы в языке. С научной точки зрения все сводится к одному: выводится ли бытие божества из постулата чистого разума как практической движущей силы, как у Канта, или непосредственно ощущается предчувствием нашей души, как у Якоби. Для научного сознания совершенно все равно, дает ли ему Якоби также разрешение ощущать в себе непознаваемые вещи и хватать их руками, или же, согласно теории Канта, они находятся за пределами всякого ощущения. Ведь научное сознание не чувствует ничего, кроме результатов, какими бы они ни были. С другой стороны, даже самые блестящие результаты ничего не значат для научного сознания, пока они найдены только ненаучным путем ощущения, интуиции и мнения и еще не могут быть переведены в форму построения умственной деятельности.

Если бы химик захотел указать пропорции веществ, физик – действие сил, инженер – дальность стрельбы своего орудия, как достаточно точные, исходя из одного лишь приблизительного ощущения, все бы посмеялись над этим, потому что все знают, каким опасностям можно подвергнуть себя, давая указания по таким грубым признакам. Если же,

с другой стороны, чувственник утверждает, согласно темному чувству, что вещь сама по себе ощутима или что в высшем существе то или иное познается непосредственной интуицией, то обычно любят успокаивать себя по поводу грубости таких утверждений, поскольку не опасаются возможной опасности от них. Однако это неверно. Ведь каждая ошибка несет в себе опасность для жизни, по крайней мере опасность того, что она, как упрямый предрассудок, пустивший корни, помешает продвижению к истине.

Всякое познание начинается с темного инстинкта и продвигается к науке тем, что научается превращать закон, по которому инстинкт направлял себя, сам того не ведая, в ясное понятие, как сознательное правило познания, которое, однако, обычно имеет в себе значительные коррективы самого сырого инстинкта.

Так, наука о перспективе развилась из чувства пропорции, наука о статике – из чувства равновесия тела и его центров тяжести, наука об астрономии – из чувства постоянной равномерности всех небесных движений. Канту первому удалось растворить всякий инстинкт, то есть всякое чувство, веру и интуицию, в трех высших областях – метафизической, этической и религиозной – в правиле закона разума, согласно которому человек верит, чувствует и интуирует. С другой стороны, чтобы приблизиться к высоте его результатов, его современники должны были сначала перевести их заново назад, в непосредственный инстинкт обостренной ве-

ры, чувства и интуиции. То, что уже было установлено как доказанное в чистой мысли (разум в кантовском смысле), было предложено эпохе в форме непосредственного факта чувства, как бы нового внутреннего чувственного откровения (разум в иаковском смысле слова), и таким образом нашло такой благоприятный прием, что очень скоро проникло в представления самой философии Канта и стало рассматриваться как подлинное кантианство.

Перевод кантовского взгляда на мир из ясной мысли, породившей его, в темное чувство, которое им увлекалось, в значительной степени способствовал его быстрому распространению в Германии, так как подобное представление, помимо своей большой понятности, в то же время казалось вполне пригодным для противодействия тем вредным последствиям, которых опасались от ригористического следования кантовской идее в самом корне. Ведь насколько богаче содержание религиозных постулатов, бедных по содержанию, не казалось сразу, если взять на себя смелость сюрреализовать в них все, что соответствует настроению души! Насколько более успокоился бы физик и физиолог в своем прежнем безразличии ко всякой метафизике, когда бы ему сказали, что вся успокаивающая природу деятельность Канта сводится не к чему иному, как к доказательству того, что никакой сотворенный дух не может проникнуть в глубь природы, а должен вечно довольствоваться одной только оболочкой! На этом основании осязаемой материи можно бы-

ло бы оставить почести совершенного существования, и даже, если бы понадобилось, натуралиста, чей слишком чувствительный инстинкт подсказывал обратное, можно было бы прямо направить к философии Канта, чтобы он вновь обрел там свои, возможно, утраченные общие чувства.

Хотя это недорозумение имело много плохих последствий, его все же следует рассматривать как удачный поворот событий в общем контексте. Ведь он положил начало переходу от старого к новому образу мышления самым быстрым и легким способом и позволил сотням людей в определенной степени ознакомиться с новой сферой мышления через быстрый всплеск непосредственных ощущений, которая навсегда осталась бы для них закрытой, если бы им пришлось изучать ее с трудом. Кроме того, вредность этой эвпрокии начинается только там, где она полемически встает на пути более чистого понимания критики Канта. Разумеется, такой поворот событий не преминул реализоваться, а затем еще более настоятельно подтолкнул к реформе, проведенной Фихте на основе кантианства.

Если чуть внимательнее присмотреться к способности разума предвидеть божественные вещи, которыми полны якобинские сочинения, то можно обнаружить, что в этих порой непревзойденных выражениях, полных самого истинного и горячего религиозного чувства, каждый раз содержится руководство к тому, почему обязательная заповедь не может действовать с безусловной силой как движущая сила может

быть, если не будет принят более высокий моральный мировой порядок, или что чувство человеческого достоинства не может существовать без принятия более высокого порядка вещей. Кант не мог найти лучшего и более «красноречивого» толкователя своего учения в этом вопросе, чем Якоби, который заблуждался лишь в том, что своими огненными излияниями он всегда считал, что превосходит самого Канта, и что простое правило мышления, которое единственно и дает всем этим чувствам разума их чистое содержание, было уже добыто и полностью установлено Кантом. От Якоби осталось скрытым, что он занимался лишь отдельными построениями, для которых Кант уже нашел общий закон, что теология Канта, таким образом, связана с его собственной, подобно тому как перспектива с оценкой, как способ расчета с приблизительной переоценкой, как общая теория с изолированной рутинной.

Главным и основополагающим пунктом, в котором Якоби всегда сохранял корректную связь с кантовской системой, несмотря на все пересечения и противопоставления, является понятие свободы. Согласно Якоби, свобода – это способность человека, благодаря которой он действует, работает и производит в одиночку. Он свободен постольку, поскольку не принадлежит частью своего существа к природе, не произошел от нее и не получил от нее; только постольку, поскольку он отрывает себя от нее и покоряет ее механизм. Соединение природной необходимости и свободы в одном

и том же существе является, по Якоби, как и по Канту, совершенно непостижимым фактом, чудом и тайной, равной творению. Истинность этого чуда утверждается присущим ему определенным духом. То, что дух добавляет к природе, — это то, что не является механическим, не соответствует общему естественному закону, но проистекает из особой силы. Если это отрицается, значит, безволие придумало порядок и форму, бессмысленные чувства и созерцание, неразумный разум, безжизненное — живое, дело — мастера.

Ни один человек не может уважать, любить или благодарить механизм, то есть автомат. Восхищаясь машиной, автоматом, мы восхищаемся лишь искусством, скрытым в них, духом, изобретателем, который создал их с проницательностью и намерением. Эти ощущения относятся к способностям, которые действуют, определяют и производят таким образом, что это невозможно постичь, но естественно невозможно. (О неотделимости понятия свободы и провидения от понятия разума. 1799.)

Продолжение

Теперь нужно было взяться за само здание чистого разума, для которого Кант в «Критике» заложил основу и сделал приготовления; нужно было быстрым и смелым вовлечением способных к этому умов в новую работу будущего противостоять ошибке, будто подготовительная работа к науке чистого разума в «Критике» была уже завершённой работой всеобъемлющей науки о человеческом духе. Если бы возобладало последнее мнение, мысль Канта лежала бы как мертвая и была бы обманута в своем действительном процессе брожения. Живое брожение зажженных им духов было возможно не на основе критики способности познания, часто раскрывавшей свои результаты лишь наполовину и в темноте, при наличии замкнутой системы всеобщей науки познания, раскрывавшей все эти результаты в ярчайшем солнечном свете. Направление, выбранное Рейнгольдом и Якоби, – сблизить результаты критики с общественным мнением духа эпохи и опосредовать одно через другое – должно было быть диаметрально противоположным. Попыткам показать духу эпохи его собственные стремления и желания, реализованные в кантовской идее, нужно было противопоставить другую цепочку попыток, целью которых было поставить мысль Канта лицом к лицу с половинчатой и колеблющейся эпохой во всей резкости систематического воплощения. Чтобы при-

дать философии Канта этот смелый и уверенный поворот, требовался такой энергичный характер, каким был Фихте. Если робость и нерешительность Канта при сведении суммы его взглядов в большой поразительный результат явно благоприятствовали холодному и скрупулезному рассмотрению каждого отдельного пункта как такового, то звучный эффект мог быть достигнут только тогда, когда эти идеи, лишённые скептического и внимательного языка кропотливой полемики против старых заблуждений, выступили в голых доспехах единой и независимой фаланги чистого разума.

Поскольку закон разума в теоретической сфере осуществляется фактически, а в практической – только автономно, весь центр тяжести философии в такой системе неизбежно должен перекинуться на этику; все действительное бытие, насколько оно заслуживает этого названия, должно погрузиться в этику и оттолкнуть все остальное как явление. Такова точка зрения Фихте. Мир исчезает в чувственно воспринимаемом материале нашего долга. Нравственный порядок мира – это конечное основание всех явлений, и цель философии – раскрыть это основание из пелены явлений, как из множества пелен тумана, которыми оно окутано и опутано, перед нашим взором, обнажить его и закрепить в нашем сознании. Ибо этот мир чувств, в который мы рождаемся и из которого снова умираем, есть отнюдь не мир истины, а мир теней и тумана, и философия есть способность снять с него несвободный схематизм посредством мышле-

ния или свободного схематизма и тем самым увидеть себя членом и орудием истинного и реального, т. е. нравственного миропорядка, одним словом, божественной жизни. Такая энергичная идея и реализация фундаментальной мысли Канта должна была магически воспламениться в более сильных умах, как вспышка истины, и произвести впечатление, что только теперь начинает раскрываться истинная глубина критики Канта. На самом деле Фихте впервые серьезно воспринял учение Канта о двух мирах, перенеся точку зрения наблюдателя из мира чувств полностью в мир морали и попытавшись полностью растворить мир явлений в мире истины. Фихте был весь пронизан чувством того, что он действительно был тем, кем он был, — кульминационным и завершающим пунктом всего этого духовного движения. О том, как мало, однако, это сильное и гордое чувство собственного достоинства вырождалось в нем в личное превозношение над своим предшественником Кантом, лучше всего свидетельствуют его слова в пригласительной программе к лекциям по учению о науке (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*. 1794. р. VI): «Автор знает, что он никогда не сможет сказать ничего, на что Кант уже не указал, прямо или косвенно, более ясно или более туманно. Он оставляет будущим векам возможность постичь гений человека, который с той точки зрения, на которой он обнаружил философскую силу суждения, часто так яростно вел ее к конечной цели, словно по высшему вдохновению. Он так же глубоко убежден, что

после гения Канта нельзя было бы сделать философии больший подарок, чем систематический дух Рейнгольда, и считает, что знает, какое почетное место всегда будет занимать элементарная философия последнего, несмотря на тот далеко идущий прогресс, который философия, чьей бы рукой она ни была создана, должна обязательно совершить.»

Но если Канту приходилось мириться с тем, что доселе совершенно неслыханные открытия его критики исключались некоторыми современниками в их тупости как нечто давно известное, то Фихте теперь приходилось мириться с той же тупостью в обратном направлении, когда его *Wissenschaftslehre* рассматривалась и оценивалась как новая система, уже не имеющая никакой связи с Кантом. Одно утверждение столь же ложно, как и другое. Фихте не может претендовать на славу первого изобретателя своей *Wissenschaftslehre* в большей степени, чем та же слава может быть отказана Канту.

В славе Канту можно отказать. То, что изобрел Фихте, было не более чем систематической формой для мыслей, материал которых был передан ему во всей полноте. То, что открыл Кант, было не что иное, как весь факт этого материала, который, хотя и разгорелся сам по себе в эпоху, но уже находился под угрозой разложения и гниения из-за смешения с чувственными предрассудками той эпохи.

Жизнь и труды Фихте

Иоганн Готлиб Фихте родился 19 мая 1762 года в Раммене-нау, деревне близ Бишофсверды в Лужице, где его отец был бедным ленточным ткачом. Богатый друг, герр фон Мильтиц, пораженный необыкновенными способностями мальчика, отдал его на обучение в Шульпфурту под Наумбургом, после чего он изучал теологию в Йене, Виттенберге и Лейпциге. После того как с 1784 года он работал педагогом в разных местах, тщетно просил места сельского священника в Саксонии, затем стал репетитором одной из дочерей сестры Клопштока в Цюрихе и познакомился с Песталлоцци, он впервые изучил философию Канта в Лейпциге, куда вернулся в 1790 году. Должность преподавателя в Варшаве, которую он принял в следующем году, дала ему возможность поехать в Кенигсберг, чтобы лично познакомиться с Кантом. Здесь в 1792 году была опубликована его первая работа – «Опыт критики всяческого откровения» без имени, что быстро создало ему репутацию, так как в йенском литературном журнале книга первоначально рассматривалась как анонимное произведение Канта. Такая быстрая известность привела к тому, что в 1793 году в Цюрихе, куда он вернулся, чтобы жениться, Фихте был назначен профессором философии в Йене вместо Рейнгольда, уехавшего в Киль. Здесь он сразу же начал читать лекции по уче-

нию о науке, компендиум которого он передавал своим студентам в листах по мере его прочтения. По воскресеньям он читал студентам популярные трактаты в виде заученных проповедей о цели ученого. В 1796 году была опубликована книга «Естественное право», в 1798 году – «Система естественного права» (*System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftelehre*). С 1795 года он вместе с Нитхаммером издавал философский журнал, который решил судьбу его жизни. Эссе об определении понятия религии, которое Фихте предварил введением о причине нашей веры в божественное мировое правительство, было одобрено ректором Форбергом в Заальфельде в 1798 году к публикации в журнале с дерзким переложением идеи божества на понятие морального миропорядка. После этого, по доносу одного из коллег Фихте министру курфюрста Саксонии Фридриха Августа, журнал был запрещен в курфюршестве Саксония, издание конфисковано, а герцогам Эрнестинам, совместным благодетелям Йенского университета, было предложено призвать авторов к ответу и наказать их за атеизм. Гердер, как вице-президент консистории в Веймаре, встал на сторону Фихте, в то время как веймарское правительство, опираясь на успокаивающее влияние Гёте, проявляло сдержанность. Фихте нетерпеливо обратился к публике с защитным памфлетом и сгорел от негодования. Якоби и другие философские оппоненты смирились, поскольку дело дошло до такой жестокости, и вся Германия приняла участие в споре. Кон-

цом для Фихте стала потеря профессорского звания в Йене. Подозрительный в религиозном и политическом отношении (его вклад в исправление суждений о Французской революции также еще помнили), Фихте в тот момент находился в состоянии сильной заброшенности: принц Рудольфштадтский отказал ему в защите, которую он искал, а его первый приезд в Берлин в 1799 году также произвел обескураживающий эффект. Однако его друзья, Фридрих Шлегель и Шлейермахер, помогли ему добиться уважительного приема, и с тех пор он мог активно выступать с популярными лекциями об эпохе, а также публиковать труды в прежнем ключе. Среди прочего, были опубликованы его «Закрытое торговое государство» (предтеча теории защитных тарифов Листа), лекции о судьбе ученого, а также его вклад в характеристику эпохи.

Рекомендованный Беймом и Альтенштейном государственному канцлеру Харденбергу, последний в 1805 году предоставил ему полную профессуру философии в Эрлангене, который в то время еще был Пруссией, с разрешением провести зиму в Берлине, чтобы продолжить свои прежние популярные трактаты. В Эрлангене он читал профессорам лекции о науке. Следующей зимой он выступил в Берлине с трактатами религиозного содержания, которые появились в печати в 1806 году под названием «Anweisung zum seligen Leben». Катастрофа 1806 года, потрясшая прусскую монархию, поставила под угрозу и мещанское благополучие Фихте.

Поскольку Эрланген перестал быть прусским, он не стал дожидаться прихода французов, а бежал в Кенигсберг, а оттуда в Ригу. Летом 1807 года он читал частный курс в Кенигсберге. Мир вернул его в Берлин, где зимой 1807—8 годов, в то время как французский маршал был губернатором Берлина, он произнес знаменитые речи к немецкой нации, которые имели мощный эффект как слова ободрения и воодушевления в период давления и унижения. Когда в 1809 году был основан Берлинский университет, в котором он сам усердно работал, он получил первую должность профессора философии, в первый год – декана философского факультета, во второй год – ректора. Его влияние на умы молодежи оставалось огромным. Освобождение родины, за которую он духовно боролся, он пережил недолго. Нервная лихорадка, которой заразилась его жена, помогая раненым воинам в берлинских госпиталях, охватила его, и он умер 29 января 1814 г. На его могиле в берлинском церковном дворе Ораниенбург установлен трехгранный обелиск с надписью: "И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, вовеки, навсегда. «Дан. 12, 3. ²

Фихте был невысокого роста, коренастый и приземистый. Лафатер говорил о нем, что у него пронзительный нос. Его характер отличался непоколебимой твердостью и настойчивостью. Он часто работал в какой-то лихорадочной спеш-

² Книга пророка Даниила, глава 12, стих 3 (Дан.12:3)

ке, позволяя себе минуты отдыха со скупым расчетом. Его красноречие блистало ясностью мысли, чистотой и простотой языка, твердостью цели и энергией твердого утверждения. Жизнь Г. Фихте, написанная его сыном Иммануилом Германом Фихте. С собранием ненапечатанных писем и документов. 2 тома. Штутгарт, Котта. 1830.

К его трудам относятся:

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. 1794. второе издание 1798.

Основание всего учения о науке. 1794. второе издание 1801.

Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. 1795.

Первое и второе введение в учение о науке. 1797 (в пятом и шестом томах философского журнала).

Новое изложение учения о науке. 1797 (в седьмом томе философского журнала).

Изложение учения о науке. 1801 (впервые в полном собрании сочинений см. ниже).

Учение о науке в общих чертах. 1810.

Факты сознания. 1817 (записано в 1810 г.) Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseyns. 1855 (прочитано в 1815 году).

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. 1798.

Основание естественного права согласно принципам уче-

ния о науке. Два тома. 1796 – 97.

Замкнутое торговое государство, философский проект в приложении к учению о праве. 1800.

Лекции по теории права и нравственности. 1812 (в посмертных сочинениях см. ниже). —

Лекции по учению о государстве. 1820 (прочитаны в 1815 году).

Попытка критики всякого откровения. 1792.

Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (в восьмом томе философского журнала).

Anweisung zu einem seligen Leben oder Neligionslehre. 1806.

Обращение к публике по поводу приписываемых ему атеистических высказываний. 1799.

, как солнце, широкой публике о подлинной сущности . Попытка принудить читателей к пониманию. 1801. **Ясное сообщение новейшей философии**

Некоторые лекции о судьбе ученого. 1794.

О судьбе человека. 1800. новое издание 1858.

Лекции о природе ученого. 1805.

О судьбе ученого. 1812.

Отвоевываая свободу мысли. 1795.

Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution.

Два тома. 1793. второе издание 1795.

Лекции о главных чертах нынешнего века. 1804—6. Речи к немецкой нации. 1808.

Фрагменты по истории и конституции Германии (полное собрание сочинений см. ниже).

Ueber die Sprachfähigkeit und den Ursprung der Sprache (в первом томе «Философского журнала»).

Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie (в девятом томе философского журнала).

Набросанный план академии, которая должна быть основана в Берлине. Речь о единственно возможном вмешательстве в академическую свободу. 1812 Жизнь и своеобразные взгляды Николаи. 1801.

Полное собрание сочинений Иоганна Готлиба Фихте. Под редакцией И. Х. Фихте. Восемь томов. Берлин, 1845 и далее. Посмертные сочинения Г. Фихте. Три тома. 1834—35.

Идея учения о науке

Учение о знании Фихте – это систематическая дедукция человеческого процесса познания, которая возникает как необходимое следствие результатов критики Канта, как только их рассматривают как факты, в которых уже нельзя сомневаться. Учение о науке исходит из предпосылки, что критика разума еще не содержит завершенной системы теоретической науки, хотя и содержит достаточную и адекватную предварительную работу для построения такой системы. Эта предпосылка основывается на явных высказываниях Канта, в силу которых он сам не рассматривал свою критику иначе, чем с этой точки зрения, например, в «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» (1783. с. 220), где говорится: «Между тем я не думаю требовать или надеяться от кого-нибудь простого последования моим положениям; пусть будут, напротив, нападения, повторения, ограничения, или же, с другой стороны, подтверждение, дополнение и расширение; если только дело будет основательно исследовано, оно неминуемо приведет к созданию доктрины, хотя бы и не моей, – как завещания потомкам, за которое они будут иметь причины быть благодарными.» Таким образом, если Кант и был недоволен Wissenschaftslehre, это доказывает лишь то, что он не был согласен с формой реализации Фихте, но не то, что он считал его критику разума как такового завершенным

развитием научной системы.³

Учение о науке – это ключ ко всему последующему развитию нашей философии. Без глубокого проникновения в его содержание из систем натурфилософии и учения о цивилизации получаются лишь бессвязные, пустынные образы, тогда как из глубокого их понимания, понимание всего остального вытекает совершенно автоматически и нигде не оставляет темноты. Для того чтобы достичь такого понимания, необходимо сначала представить себе факторы процесса познания в их взаимной связи.

Априорный фактор взаимодействует с апостериорным фактором, чтобы породить когницию как суждение об опыте. Последний состоит из ощущений или восприятий, являющихся составной частью нашего собственного Я. Они обеспечивают материал для познания. Априорный фактор, на котором основывается форма знания, состоит из трех частей: представлений *a priori* о деятельности синтетической апперцепции и познания. Априорные представления можно назвать продуктами воображения, поскольку они, подобно ощущениям, не направлены за пределы Я на вещь в себе, а порождаются в полном единообразии внутри Я снова и снова. Синтетическая апперцепция – это чистая деятельность мысли, которая объединяет представления *a priori* как между собой, так и с ощущениями, чтобы сформировать общие и необходимые суждения. Формы, в которых это может про-

³ Проект исследования критики, за которым может следовать суждение.

исходить, – это категории. Только с них начинается в нашем познании то, что мы называем объективным миром; все, что предполагается ими, имеет субъективный характер. Отсюда следует, что понятие объективного существования или материи строится не из чего иного, как из составляющих, которые принадлежат субъективному существованию или которые Я порождает по своей инициативе из своих собственных ресурсов.

Для того, чтобы ощущение могло быть представлено, необходимо время, в которое оно происходит, и место, в котором оно происходит. Точно так же каждый отдельный акт синтетического мышления предполагает время, в которое он действует, и место, по отношению к которому он действует. Таким образом, возможность восприятия предполагает его реальность, способность воспринимать его реализацию. Но помимо представлений а priori, способность к восприятию включает в себя и сами вещи.

Нуменон вещей в себе – это ограничивающее понятие рассудка для ограничения чувственности, то есть это понятие, согласно которому Я как создатель чувственности находит свой предел в определенных точках в том, что больше не является Я. Там, где рассудок устанавливает этот предел в пространстве, там он одновременно помещает и ощущение, например, сопротивления. Но априорный взгляд на позиционирование пространства ни в коем случае не возвращается к пределу, установленному рассудком, но также уста-

навливает пространство там, где рассудок устанавливает уже не-Я, а вещь в себе. И только таким образом возможно позиционирование вещи-в-себе или не-себе, что Я в то же время позиционирует пространство и, следовательно, себя на его месте. Таким образом, Я разделяет себя на пространство, наполненное ощущениями, как место Я, и пространство, стремящееся за пределы ощущений, как место не-Я. Но поскольку восприятие места принадлежит исключительно Я, позиционирование места вещи в себе уже равносильно аннигиляции или провалу этого понятия. Если бы это действительно удалось, то нужно было бы провозгласить нечто такое, что не попало бы ни в пространство, ни в восприятие, а это невозможно. Поэтому наиболее точное возможное определение не-самого или вещи-в-себе состоит в том, что это такое понятие, которое можно представить, лишь постоянно подменяя им восприятие пространства. Представление постоянно ставит пространство на место вещей в себе, которые, однако, не постигаются в нем. То, что постигается, есть не что иное, как «я» в ощущениях, а в уме – пустое пограничное понятие вещей в себе как прекращение ощущений в определенном месте пространства.

Одним словом, фантастическое расширение Я в безразмерное пространство в любой момент лишь частично заполняется ощущениями, а частично остается пустым, или ощущения следуют за представлением лишь до определенного предела, где они обрываются. Этот обрыв ощущений, это

предельное понятие ограничения чувственности, называется вещью-в-себе или не-Я. Но то, что ощущение имеет здесь предел, осознается только благодаря тому, что воображение постоянно выталкивает за этот предел, но ощущение не может выйти за него. Вытеснение представления называется пространством, препятствие для ощущения – вещью в себе, беспокойство этих непрекращающихся актов, которые взаимно предполагают и обуславливают друг друга, – временным рядом.

Это и ничто другое составляет содержание «Дедукции представления» как главной главы «Доктрины науки» (первое изд. с. 195). Целесообразно немного остановиться на этом моменте, прежде чем вернуться к фундаментальным аксиомам доктрины науки, которые обрели свою полную отчетливость только благодаря установлению тотального взгляда, из которого они возникли.

Чувственное восприятие состоит в том, что эго постоянно и непрерывно пытается взглянуть на не-эго (вещь-в-себе), но постоянно оказывается лишенным возможности сделать это. Причина этого в том, что всякая репрезентация как таковая принадлежит самому эго, и поэтому попытка представить нечто, не входящее в сферу эго, влечет за собой противоречие, которое не может быть разрешено. Ведь вещь сама по себе, понятая как нечто, находящееся абсолютно вне эго, тем самым также абсолютно установлена за пределами всех возможных представлений. Следовательно, состояние созер-

дания состоит в том, что воображающее существо постоянно чувствует себя вынужденным представлять себе нечто невозможное. Каким бы тщетным ни было это стремление, созерцающее существо никогда не может от него отказаться.

Постоянно тщетное стремление – это постоянно безуспешное стремление. Созерцающее существо постоянно повторяет попытки представить то, что невозможно представить. Попытка, которая не достигает цели, – это попытка. Наше созерцание – это бесконечная цепь тщетных попыток. Каждая из них не удастся, но каждая обнаруживается как таковая, и поскольку она не удастся, но принуждение длится, на смену ей приходит новая в неиссякаемой череде. Так возникает непрерывная череда представлений, то есть вынужденных, тщетных и безуспешных попыток представить себе невозможное.

Состояние нашего восприятия нельзя описать точнее, чем таким образом. Ведь противоположность всякому представлению, вещь в себе, образует не только противоречие представлению вообще, но и логическое противоречие, которое, если оно вынужденное, называется невозможным требованием, выполнение которого всегда должно быть предпринято заново, хотя всегда тщетно, перед лицом продолжающегося принуждения.

Последовательность созерцания как безуспешных попыток реализовать невозможное предстает как последовательность или временной ряд. Поэтому наблюдатель не может

абстрагироваться от времени, как не может абстрагироваться от принуждения, присущего вечно безуспешной реализации невозможного. Беспокойство в понятии времени, которое в противном случае кажется столь озадачивающим, полностью объясняется принуждением, которое сохраняется как абсолютно установленное, в то время как то, к чему оно принуждает, постоянно терпит неудачу и сводится к нулю.

Все, что появляется в одной точке этой цепи, является изолированной попыткой преобразовать неконцептуализируемое или не-Я в представление. Такая попытка преодолевает границу восприятия, ранее данную в ощущении, в том смысле, что она также устанавливает темное понятие вещи в себе как находящейся вне меня. Таким образом, множественная сфера всего представляемого распадается на две половины в рамках каждого отдельного опыта, на сферу Я, наполненную ощущениями, и сферу не-Я, отброшенную ощущениями. Эта тотальная сфера явления называется вселенной, в которой Я теперь предстает как вырезанная часть, находящая свою границу повсюду в не-Я. Если я абстрагирую эту тотальную сферу от ее перцептивного содержания, то она называется пространством. Поэтому наблюдатель не может абстрагироваться от пространства, так же как он не может абстрагироваться от постоянно возобновляющихся тщетных попыток поместить не-Я за пределы Я. Представление *a priori*, которое создает ложный образ не-Я, распространяя Я на не-Я или представление невообра-

зимого, называется пространством.

Схема пространства принадлежит каждой отдельной неудачной попытке как таковой, схема времени обозначает непрекращающуюся цепь этих постоянно проваливающихся попыток. Неудача попыток воспринимается в ощущениях, в том смысле, что Я чувствует, через принуждение своего сенсорного предела, что то, что должно быть помещено за его пределы, есть нечто иное, чем полый образ пустого пространства, которое действительно помещено за его пределы. Таким образом, Я в каждый момент оказывается загнанным обратно в свое полное одиночество на основе ощущений так же, как в создание пространства оно испытывает постоянно повторяющееся принуждение к расширению за пределы себя, не будучи в состоянии сделать это. Пространство означает тщетное стремление выйти за пределы настоящего ощущения в будущее неизвестных представлений; свежее впечатление, которое следует за ним, вызывает новое ограничение или дифференциацию Я от пространства, спроецированного им самим. представление, которое представляет пространство как новую попытку, является стремящейся деятельностью; дифференциацию Я от спроецированного пространства на основе ощущений следует назвать скорее страданием, чем той же самой деятельностью, поскольку она сопровождает неудачу стремления вне нас и добавляет противовес стремящемуся представлению, фиксируя предел, данный в ощущении. Реагирующую активность

этого различия на порыв представления можно также назвать активностью истины, поскольку она умеряет стремление к «расширению или увеличению Я в представлении до той степени, за которой оно превращается в пустую ошибку».

Следовательно, общая деятельность восприятия, или разлагающая деятельность Я, должна быть понята как состоящая из колебания двух деятельностей, а именно: деятельности, задающей пространство, и деятельности, отличающей чувственное пространство от проецируемого пространства. Благодаря постоянному нахождению новых присутствий (ощущений и стремлений) вместо неустановленного будущего, которые вытесняют предыдущие, то есть сводят их из реальностей к простым явлениям (воспоминаниям), возникает временной ряд.

В пространственно-устанавливающей фантазии Я постоянно стремится преодолеть барьер регулируемого; через деятельность ощущений Я постоянно загоняет себя обратно в невозможность преодолеть барьер. В деятельности по установлению пространства Я напоминает взгляд, блуждающий вдаль, или протягивание конечности в пустоту; в ощущении оно напоминает человека, которого толкает назад на себя бремя, которое он хотел бы снять, или взгляд, который возвращается назад на себя и на темноту своей тонкой точки отсчета из расстояния, в которое он блуждает. Я ведет себя продуктивно по отношению к деятельности простран-

ственно-устанавливающего представления. Вместо иррациональной величины вещи в себе, которую оно не может постичь, оно производит представляемую величину пространства своими собственными средствами. Я не ведет себя продуктивно по отношению к ощущениям, а скорее находит их в себе или получает неожиданно. Рецепции, или ощущения, становятся пятью внешними чувствами в том смысле, что по их инициативе представляемый продукт проецируемой величины пространства отсекает себя от пространства ощущений. Кроме этого обстоятельства, ощущения относятся к внутреннему чувству. Восприятие мира как явлений основано на представлении, восприятие собственного центра – на ощущении. В первом случае мы видим экспансивную или расширяющую активность Я, во втором – сокращающую, которая частично отрицает пространственную проекцию. Очевидное расширение представления в невообразимое (вещь-в-себе) – это внешний смысл под формой пространства; возвращение Я к представлению в целом, которое препятствует появлению, – это внутренний смысл под формой ощущения или чувства, ощущения которого, погружаясь в память, смешанную с размером пространства, образуют временной ряд. Пространство, таким образом, является формой восприятия внешней чувственности, время – формой восприятия всего чувственного представления в целом.

К этому механизму чувственного представления, если мы хотим, чтобы из него формировалось знание, должен постое-

янно присоединяться рассудок как спонтанная деятельность мысли, функция которой заключается в непрерывной связи представления и ощущения, синтетической апперцепции, а следовательно, и в расположении ощущений в мировом пространстве. Если эта апперцепция движется в области общего и необходимого (т.е. продуктивного воображения), то возникают необходимые суждения; если она движется в области неожиданного (т.е. ощущений), то возникают случайные суждения. Таким образом, синтетическая апперцепция не дает ни содержания, ни формы знания, а лишь фиксирует отношение воображения к ощущению (a priori к a priori). Деятельность этого апперцептивного внимания – свободная деятельность, которую мы можем направить на предметы или отстраниться от них, напрячь или ослабить по своему желанию, тогда как деятельность пространственного восприятия и ощущения не находится под нашим контролем. В представлении и ощущении Я подвержено принуждению со стороны не-Я; в апперцепции его активность исходит из него самого, поскольку оно не принуждается ничем внешним и лишь выражает отношение к двум кругам представления и ощущения, заключенным в сфере самого Я.

Если мы теперь поставим перед собой задачу найти основную формулу, к которой в конечном итоге можно было бы свести весь этот процесс во всей его многогранности, то сразу же поймем, что имеем дело с определением двух понятий, Я и не-Я, или представления в целом, с одной стороны,

и с невообразимым элементом, проникающим в представление, с другой, поскольку несомненно, что представление и ощущение возникают благодаря взаимодействию этих двух факторов. Синтетическая апперцепция не может установить третий по отношению к ним, поскольку в ней на свет появляется только деятельность Я, максимально свободная от заражения не-Я. Если бы, таким образом, можно было сформулировать в точной формуле, что должно быть изначально задумано под Я и что должно быть изначально задумано под не-Я, мы бы в то же время были уверены, что не вышли за пределы какого-либо существенного элемента, который участвует в формировании нашего знания. Тогда дедукция еще могла бы страдать от неопределенности из-за слишком большой общности понятий, но никак не от некорректности, и с ней, по крайней мере, был бы заложен фундамент для науки о знании или науки о науке, которая будет продолжена в будущем и которая будет иметь свой постоянный корректив и образец в кантовской критике разума так же, как она возникла из нее путем прямой последовательности.

Принципы учения о науке

Познание – это процесс, происходящий в Я, а само Я – это активность этого процесса, познавательная активность. Оно активно частично по отношению к самому себе, частично по отношению к абсолютно немислимому или не-Я. Деятельность, отраженная на самой себе, называется разумом, деятельность, отраженная на своей противоположности, – представлением и ощущением.

Поэтому, хотя априорные и апостериорные взгляды принадлежат Я, они принадлежат не чистому Я, а Я, которое активно по отношению к своей противоположности. Чистое Я, поскольку деятельность, отраженная на себя, называется мышлением, должно было бы мыслиться как чистая деятельность мышления, в которой, однако, не мыслилось бы и не позиционировалось бы ничего другого, кроме него самого. Это понятие не согласуется с опытом, поскольку в опыте происходит смешение его с противоположностью. Это скорее априорно сформированное, но необходимое вспомогательное понятие, подобное вспомогательным линиям в геометрии. Оно обозначает то в деятельности Я, что осталось бы после упразднения всех объектов, при этом остается неясным, относится ли такое упразднение к реальным возможностям или является простой логической возможностью.

Теперь в мыслительной деятельности можно абстрагироваться от всего, кроме самого себя и своего общего закона. Этот закон есть $A = A$ и является его единственным содержанием, поэтому чистое Я, когда эта абстракция мыслится прецизионно, не может постичь ничего другого, кроме закона $A = A$ (закона мышления), мыслимого в деятельности. Ибо все, что я постигаю, я постигаю в форме утверждения или $A = A$. Следовательно, это более изначальное a priori в Я, чем представления о времени и пространстве, которые возникают только по отношению к «не-Я». Чистая деятельность познания есть чистая деятельность утверждения или позиционирования, и эта деятельность называется его *par excellence*. Если оно не позиционирует в себе ничего, кроме самого себя, то оно утверждает себя в себе или приравнивает себя к себе, $Я = Я$. Если же оно, например, позиционирует что-то другое, то делает это, наделяя его активностью утверждения (с Я), как это выражает формула $A = A$. Поэтому быть утверждаемым в целом означает столько же, сколько быть пораженным Я, или быть утверждаемым в Я. Теперь, поскольку эта деятельность, до того как она позиционирует в себе нечто иное, является деятельностью, которая позиционирует или утверждает только саму себя, понятие чистого Я уже достаточно установлено. Оно содержит основное суждение науки $I = I$ как выражение чистой суждающей деятельности, которая осуществляется только с самой собой, существование которой состоит не в чем ином, как в этом чистом

позиционировании, и первый принцип учения науки поэтому таков: я есть абсолютно потому, что я есть, и я есть абсолютно то, что я есть, и то и другое для Я. Или: Я изначально позиционирует свое собственное бытие *par excellence*. Это самые сильные тавтологии нашего познания, которые только можно придумать. Они являются первыми и наиболее определенными.

Как первый принцип содержит определение того, что абсолютно самоочевидно, так и второй содержит определение того, что абсолютно не самоочевидно. Это вещи в себе или не-Я. Поскольку все, что представлено как таковое, принадлежит Я, они абсолютно немыслимы и, таким образом, в той мере, в какой они проникают в процесс познания Я, образуют пропозицию, которая может быть только предположена в созерцании, но никогда не может быть постигнута в мышлении или чистой пропозиции, подобно иррациональным величинам в математике. Причина этого в том, что утверждать означает столько же, сколько и позиционировать в Я. Если, следовательно, существует принуждение к утверждению того, что не может быть утверждено, то это принуждение к действию, которое никогда не происходит, или к постоянным тщетным попыткам, то есть к утверждениям, которые, просто пытаясь утверждать, не обладая силой для этого, всегда превращаются в противоположное. Поэтому не-Я или бессущностное может быть постигнуто только в своей визуализации под формой времени. Но поскольку время уже есть

позиционирование Не-Я в Я, ему должен предшествовать принцип, указывающий на оппозицию невидимого к позиционированию вообще.

Непостижимое – это чистый антитезис всякого позиционирования, и, поскольку изначальное позиционирование, через которое позиционируется все остальное, есть сама позиционирующая деятельность, это чистый антитезис Я. Поэтому, когда я говорю о вещи-в-себе или о не-Я, речь не может идти о том, что нечто позитивное противостоит Я, а скорее о том, что деятельность позитивного противопоставляется страданию от невозможности позитивного, которое нельзя рассматривать иначе, чем по правилу логического антитезиса, не содержащего того, что позитивно в первоначальной деятельности, и содержащего то, что не позитивно в первоначальной деятельности. Второй принцип учения о познании таков: Как безусловная уступка абсолютной определенности предложения, что $\text{Not}=\text{A}$ не есть А ($\text{A} \neq \text{A}$), вырождается под действием фактов эмпирического сознания, так безусловно и $\text{Not} = \text{I}$ противопоставляется I как таковому. Ибо где я могу утверждать, там я могу и отрицать, при условии лишь, что я не придаю отрицанию предикат, принадлежащий утверждению.

Первый принцип, таким образом, обозначает, как деятельность утверждения, то, что предшествует всякому опыту; второй принцип обозначает, в столь же чистой деятельности отрицания, то, что постигается в созерцании времени

как основания всякого опыта и чувственности. Вся созерцательная деятельность витает между этими двумя принципами, но сами они являются неявными предпосылками. Продуктом их слияния является сфера восприятия, мир опыта. Поэтому в дополнение к вышеупомянутым принципам учения о познании возможен только третий, который открывает арену явлений через синтез первых двух.

В синтезе Я и не-Я позиционирование Я не вызывает затруднений, но позиционирование не-Я или невообразимого – вызывает. Это может быть либо не реализовано вообще, либо реализовано только в видимости. В двух принципах, которые предшествуют появлению, оно не реализуется вообще, но там противоположности остаются бесконечно удаленными друг от друга, не соприкасаясь. В визуальном мире она реализуется так, как она вообще может быть реализована, а именно как видимость. Возникновение возникает так, как если бы неустранимое было установлено в Я в соответствии с определенной частью, или как если бы Я было отменено неустранимым в соответствии с определенной частью, или само стало неустранимым. Эта видимость, чье условное существование возникает только при условии постоянной самоаннигиляции моментов времени, называется миром опыта. Его состояние выражено в третьем принципе учения науки, который гласит: Я и не-Я ограничивают друг друга; или: Я противопоставляет в себе делимое Я делимому не-Я. Форма этой оппозиции называется пространством, как

пустотная схема, которая вытесняет себя из Я на место не-Я и таким образом примиряет то, что абсолютно несовместимо, с видимостью совместимости, но которая несет в себе зародыш своей гибели при рождении.

Итак, в той мере, в какой не-Я должно появиться в пространстве, в этой степени Я должно исчезнуть в нем, или (поскольку Я – это чистая деятельность) в этой степени страдание Я должно занять место деятельности в Я. Таким образом, кажущаяся реальность не-Я состоит только в реальной привязанности или реальном страдании Я. Насколько оно страдает или страдает, настолько же оно силой отрицает активность в себе или, что то же самое, переносит столько же своей активности в не-Я. Таким образом, нецептивность, помещенная в субъект, есть не-Я или не-деятельность, помещенная в него, а сила (деятельность), помещенная в объект и производящая впечатление, есть Я или деятельность, помещенная в не-Я. Таким образом, в каждом случае мы измеряем степень естественной силы, которая должна быть перенесена в не-Я, в соответствии со степенью страдания, возникающего в не-Я, и понятие силы, воздействующей на нас, есть не что иное, как перевод минусовой величины нашего полученного впечатления в плюсовую величину со стороны не-Я, поскольку каждый минус со стороны не-Я есть плюс со стороны не-Я, и наоборот. Каждое пространство, находящееся за пределами Я, записывается на стороне не-Я, а каждое страдание, которое ощущается в Я как прерывание его

силы действия, записывается на стороне не-Я как деятельность. Все это действительно лишь видимость, основанная на необходимой фикции ноумен-схемы, но мы должны помнить, что мир этой видимости – это именно тот мир, в котором мы живем, и что то, что на самом деле является лишь видимостью, в сфере этой видимости, в которой мы видим себя заключенными, принимает ранг физически данного или материально реального.

Деятельность, приписываемая не-Я, переносится в пространство, приписываемое не-Я, которое, в той мере, в какой эта деятельность приписывается ему, получает название внешнего объекта или физического объекта. Рассудочный ум отличает изменяющееся от неизменного и затем формирует понятие материальной субстанции. А именно, интеллект умеет составить такую схему искусственного уравнивания между изменяющимся объемом и изменяющимися проявлениями деятельности, что из их сочетания возникает искусственное постоянное количество, подобно тому как сияющее солнце образует из падающего дождя радугу, которая стоит в глазах наблюдателя непоколебимо, хотя каждая из бесчисленных капель, образующих ее, находится в процессе падения.

Поэтому понятие всей деятельности, которую мы переносим во вселенную, заимствовано из понятия Я. В этом отношении абсолютное «я» заслуживает названия абсолютной и единственной реальности, из которой все остальные вещи

черпают свою реальность в той мере, в какой она может быть им приписана. Не-Я, однако, само по себе является простым отрицанием и служит инструментом для рассеивания и излияния реальности, сосредоточенной в абсолютном Я, в безбрежность мира видимостей. Качество чистейшей и непорочной сущности чистой истины, в которой понятие и вещь, позиция и то, что в ней позиционируется, еще не дифференцированы, позиционируется в чистом Я, то есть в *illa essentia, quae est ipsa existentia*. В не-Я ему противостоит противоположное качество противоречия в самом себе, позитивная неправда как соблазн иллюзорных позиций, а именно кажущаяся позиция непроявленного и реальная непроявленность позитивного. Только здесь вступает категория ограниченности или делимости, а вместе с ней и определения количества. Мир видимости – это мир количества. Это его наиболее существенная и специфическая характеристика, которая отличает его от чистой истины, имеющей лишь качественный характер.

С появлением понятия количества открывается арена видимости и вступает отношение разума, как закон, согласно которому то, что списано с Я, попадает в не-Я и наоборот. Согласно этому закону, то, что в Я называется пространством и ощущением, со стороны не-Я преобразуется в понятия масс и их сил, и сумма реальности распределяется в мире видимости в неизмеримое расширение пространства, в котором Я видит себя ограниченным небольшим местом.

То, посредством чего устанавливается мир видимости и посредством чего Я, хотя и является тотальностью в себе, помещает себя в ограниченную сферу, – это представление. Это витание между двумя несовместимыми вещами, Я и не-Я, благодаря которому состояние Я расширяется до момента восприятия. представление не может выдержать этого дольше мгновения; в дело вступает разум, который в соответствии с мерой ощущений принимает детерминированный объект в детерминированный субъект. Но теперь субъект, заданный как детерминированный, должен быть снова ограничен бесконечным объектом, а значит, и бесконечным. Поскольку этот конфликт Я состоит в чередовании активности воображения, уходящего в бесконечное, и его ограничения рассудком на основе ощущений, он содержит в то же время конфликт Я в себе и с самим собой, а именно: поместить себя одновременно в бесконечное и конечное, в том смысле, что оно то пытается принять бесконечное в форму конечного, то, отброшенное назад, снова помещает его за его пределы, но в тот же момент снова вынуждено повторить попытку. Этот конфликт, воспроизводящийся без остановки в конечном Я через принуждение к объединению несовместимого, называется представлением.

Таким образом, всякий просмотр возникает из конфликта между невозможностью и приостановкой. Приостановка для создания пространства в бесконечность – это приостановка, установленная в Я самим Я, хотя и принудительно,

и точно так же не-Я, установленное предельно определяющим рассудком, само есть не что иное, как столь же принудительный продукт самоопределяющегося Я. Активность Я, уходящая в бесконечность, получает импульс, и он загоняется внутрь, получает противоположное направление, а именно от точки импульса к точке Я. Но он снова работает от точки Я к точке импульса и дальше, только для того, чтобы снова быть загнанным обратно. Эта непрекращающаяся неутомимость и есть созерцание. Созерцание фиксируется абсолютно определяющей способностью в Я, которая называется разумом или синтетической апперцепцией, и после того, как его составные части зафиксированы и упорядочены, оно передается в память как готовый продукт или объект. Поэтому мы не ведем себя как покоящиеся вещи среди покоящихся вещей, но наше существование подобно беспокойно текущему потоку, и то, что покоится в нем для появления, неорганические формы и субстанции, вещи вне нас, как и мы сами, взятые как вещь, – это постоянно заново производимые продукты непрерывно живого, составного механизма, продукты, содержащие не больше покоя, чем уровень воды в бурной реке, который мгновение спустя уже нельзя назвать тем же самым.

Создание явленного мира – это постоянное чередование или колебание между экспансивным представлением и сократительной деятельностью различения. В созерцании пространства представление расширяет Я за пределы его

ощущений; рефлексия рассудка возвращает от расширения к пределу вновь созданного ощущения, тем самым отделяя спроецированное пространство от Я и объявляя его объемом, который должен быть помещен вне его. Это похоже на паровой двигатель. Представление – это пар, который поднимает поршень путем расширения, а разум – это клапан, который отделяет пар, поднявшийся слишком высоко, от котла, выпуская его во внешний мир. Однако оба движения, как экспансивное, так и сократительное, происходят на основе ощущений, которые являются мерилем, от которого расширение стремительно берет свое начало, и к которому сокращение перцептивно возвращается. Таким образом, этот процесс предстает перед нами в двояком виде, в зависимости от того, представляют ли его в сфере явлений или простого представления, или в сфере основных отношений Я. Ибо если в сфере явления преобладает взгляд, будто дальнейшее пространство его расширения континуиально отнимается у Я пространственно расширенным не-Я, то в сфере истины это заблуждение полностью рассеивается осознанием того, что это не-Я, поставленное как ограничивающее (дающее обиду), есть не что иное, как продукт самого «Я».

Поэтому ограничение Я на самом деле исходит не от не-Я, а исключительно от самого Я, или является самоограничением Я. Я ограничивает себя в той мере, в какой: Я вызывает не-Я, или: Я противопоставляет себя тому, что никогда не может быть противопоставлено, – невообразимому.

Иными словами, оно представляет невообразимое внешне, тогда как в действительности оно наполнено лишь безуспешным стремлением представить то, что никогда не может быть представлено в истине, а всегда только в видимости. Производство пространства – это стремление расширить Я в не-Я, а минусовая величина, которая входит в это стремление в ощущении, переносится в не-Я как контрстремление или контринстинкт. Поэтому чувство на одну степень ближе к внутренним состояниям Я, чем представление, потому что чувство и ощущение указывают на то, что действительно происходит в Я, тогда как представление и фантазия указывают лишь на то, что кажется происходящим в вымышленном внешнем мире. Там, где в чувстве осуществляется простое неограниченное стремление, возникает тоска, там, где оно страдает от чрезмерного противодействия, – боль, там, где противодействие поддерживает ободряющий и мягкий противовес стремлению, – удовольствие или восторг. В понятии стремления или побуждения, таким образом, ясно и опытно демонстрируется то основное отношение, которое проблематично и непостижимо позиционировалось в понятии вещи-в-себе или не-Я, а именно то иррациональное бытие, которое может только предполагаться и которое никогда не достигает точного позиционирования, которое должно приблизиться к изначальному позиционированию или абсолютному Я, чтобы этот мир, в котором мы находимся, мог появиться на свет. Оно не приходит извне,

а вкрадывается изнутри как непреодолимое желание позиционировать нечто иное, чем Я, или как единственное, что может быть позиционировано. Побуждение – это, так сказать, ложное желание Я стать причиной эффекта, который никогда не может осуществиться, а именно позиционирования реального не-Я. Побуждение – это каузальность позиционирования в Я, которая не является таковой или которая терпит неудачу, поскольку ведет к невозможному. Если бы инстинкта не существовало, то не существовало бы ничего, кроме абсолютного Я или разума, действующего по своим собственным законам. Тот факт, что в тщетных, но настойчивых усилиях оно направилось к нереальному, невообразимому, иррациональному, называется инстинктом или волей природы, разум, приведенный, как бы, в противоположное направление. Это двойное отношение правильно направленного и неправильно ориентированного разума исчерпывает всю истину. Все остальное относится к необходимым иллюзиям, возникающим в результате неправильного направления.

Моральное учение

Наша практическая природа приводится в движение двумя различными побуждениями: побуждением удовольствия и чистым побуждением, или побуждением разума. Первый совпадает с формирующим стимулом нашей природы, который во всех степенях не имеет иной цели, кроме сохранения и удовлетворения себя. Это то же самое, на чем, согласно учению науки, основывается представление о мире явлений в способности «Я» к образному мышлению. Второй стимул, с другой стороны, – это тот, благодаря которому разум, или чистая способность мыслить, действует в нас как практическая движущая сила. Поскольку разум – это чистая самоактуализирующаяся деятельность, это побуждение проявляется как стремление к деятельности ради деятельности. В этом побуждении есть чистая активность без следа какого-либо страдания или переживания, поэтому нет следа тоски или удовлетворения тоски, а есть чистая потребность в разуме и удовлетворение от разума. Здесь автономия и свобода, причинность понятия в противоположность причинности природных стимулов.

Чистое понятие заставляет нас делать что-то совершенно независимо от внешних целей, только чтобы это было сделано, и воздерживаться от чего-то столь же независимо от внешних целей, только чтобы этого не делать, или же оно

заставляет нас действовать ради самодеятельности, но таким образом, что именно в силу этой свободы у нас есть выбор следовать либо этому принуждению понятия, либо желанию противоположного побуждения. Убеждение в том, что я действительно свободен, заложено в природе автономного акта, который прокладывает путь к переходу от чувственного мира к умопостигаемому и сначала обеспечивает в нем твердую почву. В этом убеждении заключается предположение о чистой деятельности разума из самого себя, и, следовательно, признается то же самое, что учение науки утверждает как приоритет Я над не-Я, с доказательством того, что не Я должно быть выведено из не-Я, а наоборот, возникающее не-Я должно быть выведено из Я. Я, или разум, чисто самоочевиден как таковой, не определяемый ничем, кроме самого себя.

Как таковой, он мыслится не как вещь, которая есть и существует, а как свободная деятельность, как чистое и непорочное делание, которое действует из самого себя. Это действие не имеет в себе никакой другой цели, кроме своего собственного понятия, понятия своей свободы и независимости, в котором, следовательно, лежит отстранение, чтобы подчинить свою свободу никакой другой цели, но подчинить все другие цели этой свободе.

Действие из чистого понятия всегда объявляет себя действием по убеждению. Предмет убеждения называется долгом, побуждение (стимул) убеждения – совестью. Формаль-

ным условием нравственности или самоосвобождения является, таким образом, действие по долгу и по совести, то есть по собственным убеждениям, основанным на разуме. Тот, кто действует, руководствуясь лишь авторитетом, неизбежно действует без совести. Истинная сила самоосвобождения заключается не столько во внутренней природе наших убеждений, сколько в том, что мы готовы жить и умереть за них, а значит, подчинить им свои природные стимулы и, если нужно, пожертвовать ими. В этом решении и его фактическом исполнении гармония с абсолютным принципом возникает через безусловное подчинение вторичных составляющих нашей природы первичному принципу. Ибо в этом случае разум действует полностью в характере изначально-го Я, как принцип, господствующий над всеми побуждениями, а следовательно, над всеми временами и изменениями, и в этом сила воли также возвышается над изменениями времени способностей и желаний и утверждает себя как абсолютно неизменную благодаря стойкости, с которой она держится за свои убеждения.

Тот, кто действует в соответствии с желаниями природы, действует по принципу счастья, но тот, кто действует по принципу свободы, поднимается над природой и счастьем в чистой мысли. Это действие мысли как движущей силы наших поступков совершенно не похоже на диалектическое осуществление высшей деятельности, подчиненной произвольным целям. Скорее, оно проявляется совсем иначе, чем

последнее, как предрасположенность или импульс к свободе и независимости. Его можно назвать гением добродетели и мужеством быть независимым. Главная цель образования – развить эту склонность. Тот, кто хочет воспитать добродетель, должен воспитать и независимость. Но она заключается в отношении между нашим разумом и нашими природными побуждениями, а именно в победе, которую цели чистой мысли одерживают над соображениями и склонностями природы, в то время как обучение теоретическому разуму или силе рассуждения заключается в ускорении или утончении движений, которые мысль совершает в своем собственном кругу. Какими бы искусственными и развитыми ни были эти движения, они еще не меняют отношения разума как служащего к побуждениям как господствующим. Для того чтобы разум мог господствовать над побуждениями как безусловный хозяин, необходим особый импульс к независимости, противодействие природному инстинкту.

Гений добродетели или врожденный сильный характер основаны на неограниченном и незаконном господстве над всем, кроме нас самих. В нем как таковом еще нет добродетели, а есть только ее форма и манера, которой еще не хватает всего содержания закона. Человек обладает доброй волей, не желая ничего знать о долге и вине. Человек великодушен и мягок, но не справедлив. У человека есть добрая воля к другим, но нет уважения и уважения к их правам. Мы способны на самопожертвование ради других, но требуем, что-

бы наша собственная эмпирическая воля была законом для всей нетронутой и свободной природы вне нас. Такие черты характера нельзя объяснить простым инстинктом удовольствия, но в столь великодушной и благородной манере выражается тенденция к господству Я над не-Я. Но в том случае, если человек требует от других жертв ради собственных целей, которым он отдается сам, он неизбежно становится несправедливым. Здесь, следовательно, тренировка теоретического интеллекта должна вступать в игру как дополнительное средство, как размышление о моих обязанностях и тренировка морального факультета знания, благодаря чему приобретает практическая мудрость или независимость знания, без которой простой инстинкт независимости сбивается с пути.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.