К ВОПРОСУ О КАНТОВСКОМ ПОНИМАНИИ ПРЕДМЕТА МЕТАФИЗИКИ

Т.И. Ойзерман

Современный исследователь философии Канта Н. Хинске справедливо отмечает, что "Критика чистого разума" была оценена современниками Канта как самое решительное отрицание не только всех ранее существовавших метафизических систем, но и самой возможности метафизики. «Редко бывает, – пишет Хинске, – чтобы книга воспринималась столь противоположным образом, как это произошло с "Критикой чистого разума" Канта»[1].

Восприятие первой кантовской "Критики" как принципиально антиметафизического произведения не может не вызвать недоумения в особенности у современных ее читателей. Ведь Кант недвусмысленно заявлял в предисловии к первому изданию этого труда, что "нет ни одной метафизической задачи, которая не была бы здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ"[2].

Однако не только современники Канта, но и его выдающиеся последователи, представители марбургской и баденской школ неокантианства, истолковывали и "Критику чистого разума", и всю систему Канта как отрицание метафизики. Показательна в этом отношении позиция Г. Когена, который в книге "Кантовская теория опыта" называет "вещь в себе" "зловещим (ominöse) выражением", характеризуя ее как пережиток лейбниц-вольфовской философии. "Но существует ли вообще такая вещь в себе, если мы никак не воспринимаем ее чувственным образом?", – вопрошает Коген[3].

Правда, в последующем изложении Коген пытается придать кантовскому понятию "вещи в себе" и некоторое положительное значение. "Вещь в себе", разъясняет он, "должна быть мыслима как пограничное понятие (Grenzbegriff), хотя его предмет не может быть чувственно воспринимаемым"[4]. Далее "вещь в себе" характеризуется уже как *идея*, указывающая на существование безусловного. Последнее значение "вещи в себе" состоит, по Когену, в том, что она образует задачу, направляющую познание на преодоление его неизбежной ограниченности. "Предметы познания неисчерпаемы в количественном отношении... Все наше знание есть незаконченная работа, одна лишь вещь в себе завершена, ибо задача исследования бесконечна"[5]. Таким образом, Коген отрицает "вещи в себе" как объективную, независимую от познающего субъекта реальность.

Само собой разумеется, что и Г. Коген, и В. Виндельбанд, и

Г. Риккерт вполне сознавали, что Кант ставит перед собой задачу создания принципиально новой метафизической системы, что именно ради этого он написал не только свои знаменитые три "Критики", но и "Метафизику нравов" и другие сочинения, непосредственно посвященные тематике метафизики. Что же понуждало этих глубоких знатоков философии Канта, стремившихся развивать философию в указанном Кантом направлении, отрицать тот, казалось бы, неоспоримый факт, что кантовский трансцендентальный идеализм представляет собой метафизическую систему? Неокантианцы настаивали на том, что Кант, трактовавший Бога, бессмертие души и свободу, предшествующую, согласно его учению, казуальной цепи событий, как *идеи* чистого практического разума, тем самым отрицал их метафизическую сверхчеловеческую реальность. Обобщая свои возражения против претензий Канта на создание принципиально новой метафизической системы, неокантианцы ставили вопрос следующим образом: следует понять систему Канта лучше, глубже, чем ее понимал сам создатель системы[6].

Правомерна ли такая постановка вопроса. Разумеется, правомерна в том смысле, что, действительно, необходимо разграничивать объективное содержание философской системы и субъективную форму ее выражения, изложения. Кант, полагали неокантианцы прошлого столетия, несомненно, стремился создать метафизическую систему принципиально нового типа и был убежден в том, что ему удалось решить эту задачу. Однако его критика всей прежней метафизики оказалась, разумеется, вопреки его воле, обоснованием принципиальной невозможности метафизического познания.

Естественно, возникает вопрос: были ли у неокантианцев какие-либо основания для столь радикальных, противоречащих кантовским высказываниям и содержанию значительной части его сочинений, выводов? Некоторые основания, на мой взгляд, у них, несомненно, имелись. Это обстоятельство следует подчеркнуть, чтобы уяснить всю сложность обсуждаемого вопроса.

В предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума" Кант следующим образом очерчивает границы априорного познания: "с помощью способности априорного познания мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, между тем как *именно это* и составляет самую существенную задачу метафизики"[7] (курсив мой. – *Т.О.*). Но если выход за пределы возможного опыта в принципе невозможен, то как возможна метафизика, определяемая Кантом, как "совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, которое целиком возвышается над опытом..."[8]? На этот вопрос Кант отвечал путем принципиального разграничения теоретического и практического разума. В границах теоретического разума выход за пределы возможного опыта совершенно невозможен. Иное дело, практический разум, нравственное сознание; практический разум не познает, а полагает, постулирует трансцендентные сущности, которые и образуют предмет, основное содержание метафизики.

Такое решение вопроса о предмете метафизики не могло удовлетворить представителей марбургской и баденской школ неокантианства. Метафизика, которую Кант непосредственно связывает с практическим разумом, едва ли может рассматриваться как *теоретическое* исследование. И кроме того, трансцендентные сущности, которые Кант, следуя многовековой традиции, объявляет предметом метафизики, принципиально непознаваемы, согласно его же учению. Но предмет, который не может быть предметом познания, исключается тем самым из сферы исследования. И неокантианцы, не без известных оснований, заключали, что в рамках кантовской системы метафизика, предполагающая определенного рода познание, никоим образом невозможна.

Не следует думать, что приведенные выше высказывания Канта свидетельствуют о том, что у него возникали сомнения относительно возможности создания метафизической системы: эти высказывания говорят скорее о том, что Кант хорошо осознавал трудности, стоящие на пути создания метафизики принципиально нового типа. К вопросу об этих трудностях Кант возвращается всю жизнь. Так, в его посмертно опубликованных заметках мы встречаемся с такой постановкой вопроса о метафизике: "Первый вопрос: как в нас могут возникать понятия (о вещах), понятия, которые становятся нам известными без какого-либо явления самих вещей..."[9]. Этот, как и другие подобные вопросы составляют предмет специального исследования в "Критике практического разума", которую Кант рассматривает не просто как продолжение первой "Критики", а как непосредственное обоснование своей метафизической системы. Правда, и в "Критике чистого разума" Кант ставит и решает основные метафизические проблемы. Однако показательно, что уже вскоре после выхода этой "Критики" Кант уточняет свое понимание ее отношения к метафизике. В письме к Гарве от 17 августа 1783 г. Кант подчеркивает: "...то, с чем я имею дело в Критике (чистого разума), это вовсе не метафизика, а совершенно нóвая и неизвестная до сих пор наука, а именно критика разума, *рассуждающего априорно*"[10]. Однако эту, выражаясь словами Канта, новую науку философ отнюдь не рассматривает как отрицание метафизики. Напротив, он видит в ней теоретическое обоснование принципов метафизики. Об этом свидетельствует его письмо М. Мендельсону, написанное за день до цитируемого выше письма Гарве. В нем Кант замечает: "Меня огорчает, что Критика, заступающая место метафизики и *занимающаяся исследованием почвы для ее здания*, не в состоянии привлечь Вашего проницательного внимания"[11] (курсив мой. – *Т.О.*).

Мне представляется, что приводимые высказывания Канта, проливают, так сказать, дополнительный свет на позицию кантианцев марбургской и баденской школ. И все же они, эти высказывания, не могут служить основанием для тех выводов, которые были сделаны этими философами, ибо, вопреки их убеждениям, Кант, действительно, создал метафизическую систему принципиально нового рода. И с пол-

ным правом он утверждал, что "без метафизики вообще не может быть философии"[12].

Марбургская и баденская школы неокантианства, трактовавшие философию Канта как антиметафизическую систему, фактически прекратили свое существование в конце первой четверти нашего века. На смену Когену, Виндельбанду, Риккерту пришли неокантианцы совершенно иного рода. Таковыми, в частности, были Ю. Эбингхауз и Г. Хаймсёт, которые ставили своей задачей возрождение и дальнейшее развитие метафизики Канта. Эбингхауз в монографии "О прогрессе метафизики"[13] утверждает, что учение Канта о "вещах в себе" носит не гносеологический, а онтологический характер, т.е. указывает на трансцендентную реальность которая проявляет себя не одним лишь воздействием на нашу чувственность. Разум, поскольку он независим от чувственности и представляет собой чистый разум, также есть "вещь в себе". То же относится и к свободной воле. Бог, бессмертие человеческой души, свобода как действие, предшествующее эмпирическому (каузальному) ряду событий, – все это не просто идеи чистого практического разума: это – трансцендентные реальности, образующие содержание присущей чистому разуму веры.

Аналогичные идеи относительно метафизики Канта развивает и Г. Хаймсёт в книге "Сознание личности и вещь в себе в учении Канта"[14]. С точки зрения этого кантианца новой формации, сознание личности есть не только эмпирическая, но и трансцендентная реальность, или "вещь в себе". Таким образом, понятие "вещь в себе", которая обычно рассматривалась как основа чувственно воспринимаемых явлений, приобретает несравненно более широкое и значительное содержание. И нельзя не признать, что такая трактовка "вещи в себе" нисколько не противоречит учению Канта. Так, человек, по Канту, есть и явление, и "вещь в себе". Соответственно этому Кант утверждает: "Человек состоит не из одного только тела, это можно строго доказать, если рассматривать это явление как вещь в себе"[15]. Это расширительное понятие "вещи в себе" относится Кантом и к человеческому разуму, поскольку он не может быть рассматриваем как явление которое, согласно Канту, есть лишь синтезированная рассудком совокупность чувственных восприятий. Разум же, по словам Канта", "присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но он сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он *определяет* состояние, но *не определяется* им"[16].

Распространение понятия "вещь в себе" на человека, человеческий разум и волю, поскольку они рассматриваются как сверхчувственные сущности, изменяет в известной мере понятие "вещь в себе", так как человек, его разум и воля хотя бы частично все же познаваемы, как это следует из учения Канта. Утверждение, что "вещи в себе" абсолютно непознаваемы, что прогресс в познании явлений не приближает нас ни на йоту к постижению "вещей в себе", конечно, неприменимо к

тому, что может быть названо человеческой реальностью, основательный анализ которой дается философией Канта.

В "Критике чистого разума" понятие "вещь в себе" фактически противопоставляется понятию разума, ноумена (Бог, бессмертие души, свобода). "Вещи в себе" характеризуются как не подлежащая сомнению реальность, реальность, постоянно подтверждаемая наличием явлений. Что же касается понятия ноумена, то Кант подчеркивает его проблематический характер: "Оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна"[17]. Это противопоставление в значительной мере стирается, а порой и окончательно исчезает в "Критике практического разума" и "Критике способности суждения". В этих произведениях ноумены часто именуются "вещами в себе", хотя о них нельзя сказать, что они являются или образуют трансцендентальный субстрат явлений. Следствием такого сближения ранее достаточно четко разграничиваемых понятий становится изменяющаяся интерпретация понятий Бога, бессмертия, свободы. Хотя их существование по-прежнему признается теоретически не доказуемым, оно получает моральное доказательство, т.е. чистая нравственность, наличие которой, по Канту, не подлежит сомнению, оказывается свидетельством реальности ее постулатов: Бога, свободы, загробного воздаяния. Это сближение (вплоть до отождествления) понятий "вещи в себе" и ноумена справедливо отмечает французский философ Э. Вейль, который подчеркивает: «"Вещи в себе" – это Бог и душа, но так, как они суть для самих себя, а не так, как они обнаруживаются в феноменальном...»[18].

М. Хайдеггер, философ весьма далекий от кантианства, тем не менее пытается выявить в учении Канта нечто вроде отдаленного, смутного предвосхищения основного положения своей "фундаментальной онтологии". В книге "Кант и проблема метафизики"[19] Хайдеггер характеризует философию Канта как метафизическое учение о принципиально непознаваемом бытии.

Известно, что метафизика издавна определялась как учение о бытии. Понятие бытия противопоставлялось существованию, реальности как вторичным образованиям, основой которых и является изначальное, вечно пребывающее, всеобъемлющее бытие. Однако Кант, отмежевываясь от всей предшествующей метафизики, исключает из своей таблицы категорий понятие бытия. В "Критике чистого разума" Кант недвусмысленно заявляет: "Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении"[20].

Разумеется, Хайдеггеру было прекрасно известно это положение Канта, и все же он настаивал на том, что кантовская метафизика есть учение о непознаваемом бытии. И эта позиция Хайдеггера вполне оправдана, если, конечно, не сводить дискуссию о предмете метафизики к спору о словах.

В предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума" Кант, предваряя свои выводы, сделанные в заключительной части трансцендентальной логики, характеризует предмет метафизики понятием *безусловного* (Unbedingte). В познании явлений, разъясняет он, мы всегда имеем дело с *обусловленным*, поскольку в мире явлений каузальное отношение, причинно-следственная зависимость не знает исключений. Это значит, что безусловное необходимо мыслить как сверхчувственное, сверхприродное, трансцендентное. В связи с этим Кант указывает: "...то, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий"[21].

Понятие безусловного, подчеркивает Кант, порождено разумом, но это не лишает его объективного содержания: оно столь же объективно, как и "вещи в себе", которые собственно только и могут быть поняты как безусловное. Поэтому Кант утверждает: "...безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т.е.] как в вещах в себе..."[22].

Таким образом, Кант заменил понятие бытия, содержание которого, как свидетельствует история метафизики и философии вообще, постоянно изменялось, достаточно определенным понятием безусловного, которое он прежде всего относит к "вещам в себе". Хайдеггер прав: метафизика Канта есть учение о непознаваемом бытии, которое определяется как безусловное.

Однако не одни лишь "вещи в себе" составляют предмет метафизики, как ее понимает Кант. Или, выражаясь точнее, не одни лишь "вещи в себе" как трансцендентная основа мира явлений, относятся к предмету метафизики. Выше уже отмечалось, что в ходе разработки своей системы Кант все более сближает (иной раз даже отождествляет) понятия "вещь в себе" и ноумен. Следовательно, предмет метафизики образуют не только воздействующие на нашу чувственность трансцендентные "вещи", но и Бог, свобода, бессмертие души. Более того, именно эти ноумены составляют, согласно Канту, важнейшее содержание метафизики. Кант заявляет об этом со всей определенностью: "Настоящая цель исследований метафизики – это только три идеи: *Бог, свобода* и *бессмертие*, причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Все, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности"[23]. Следует подчеркнуть, что это определение предмета метафизики Кант в равной мере относит и к предшествующим системам метафизики, и к своему собственному метафизическому учению. Следовательно, отрицание прежней метафизики Кантом представляет собой не отрицание, а переосмысление ее предмета.

Кант выявляет принципиальную несостоятельность метафизиче-

ских доказательств бытия Бога, бессмертия души и свободы, исключающей причинно-следственные отношения. В "Критике чистого разума" Кант обстоятельно раскрывает основные заблуждения традиционных метафизических дисциплин: рациональной психологии, рациональной космологии, рациональной теологии. Бог, бессмертие, космологическая свобода представляют собой, согласно Канту, идеи чистого разума, необходимые идеи, поскольку чистый разум "стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного"[24]. Однако понятие безусловного, к которому посредством идей приходит разум, никоим образом не указывает на существование безусловного безотносительно к человеческому разуму, объективно, в качестве трансцендентной реальности[25].

Было бы, однако, неправильно полагать, что Кант, отвергая догматические представления прежней метафизики, ограничивается лишь утверждением, что высшие трансцендентные сущности *не более*, чем идеи чистого разума, т.е. порождения априорного мышления. Ограничиться таким утверждением, поставить здесь точку – значит, стать на позиции отрицания объективной реальности этих высших трансцендентных сущностей. Такая, по существу, атеистическая позиция принципиально неприемлема для Канта, ибо она находится в явном противоречии с основным положением о непостижимости, непознаваемости трансцендентного.

Теоретическое исследование, подчеркивает Кант, не может ни доказать, ни опровергнуть утверждений о существовании Бога, бессмертия души, свободы. Фундаментальное заблуждение всей прежней метафизики как раз и состояло в том, что она пыталась логически доказать логически недоказуемое. Точно таким же было заблуждение атеистов, хотя они пытались доказывать совершенно противоположное положение. Значит ли это, что налицо безвыходная ситуация, в силу которой остается лишь вывод: не знаем, никогда не узнаем, отказываемся обсуждать этот вопрос. Такая постановка проблемы, получившая впоследствии название агностицизма, совершенно чужда Канту, с точки зрения которого признание существования Бога и бессмертия души есть морально обоснованная вера чистого разума.

Теперь становится очевидным принципиальное отличие метафизики Канта от предшествующих метафизических учений. Еще в 1765 г., т.е. задолго до выхода "Критики чистого разума" и, значит, еще в "докритический" период своего идейного развития, Кант предвосхищал то, что станет главным отличием его метафизической системы от всех предшествовавших систем метафизики. В письме И. Ламберту Кант заявляет: "Я достиг наконец уверенности в том, каким методом следует пользоваться, чтобы избегнуть ослепления ложным знанием". Далее прямо указывается, что речь идет о методе исследования метафизических проблем: "Все мои стремления сводятся в конечном итоге к попытке разработать особый метод для метафизики, а затем и для философии в целом"[26]. Речь, конечно, идет об априорном, трансцен-

дентальном методе, разработанном Кантом в так называемый критический период развития его философского учения. Так, в "Критике чистого разума" Кант сообщает о своем намерении совершить "полную революцию" в метафизике, указывая в связи с этим на создание принципиально нового метода философского исследования: "Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса о ее границах и о всем внутреннем ее строении"[27].

Нам нет необходимости (в рамках данной статьи) входить в рассмотрение основных черт трансцендентального метода Канта. Для нас достаточно указать, что этот метод применяется Кантом для решения той задачи метафизики, которую он определил как ее главную задачу. По учению Канта, нравственное сознание по природе своей априорно, т.е. независимо от чувственных мотивов. Иными словами, существует только чистая нравственность, ибо нечистая нравственность вовсе не нравственность. Категорический императив – моральный закон представляет собой априорный принцип; поскольку он применяется в повседневной (эмпирической) жизни человека, он носит трансцендентальный характер. Человек как разумное нравственное существо есть, по Канту, конечная цель мира. Таким образом, наряду с физической телеологией существует моральная телеология. Именно последняя и служит основой того, что Кант назвал моральным доказательством бытия Бога. Кант пишет: "...чтобы сообразно с моральным законом предположить для себя конечную цель, мы должны признать моральную причину мира (творца мира); и насколько необходимо первое, настолько же (т.е. в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе, а именно что есть Бог"[28]. Мы здесь цитируем "Критику способности суждения", в которой имеется параграф "О моральном доказательстве бытия Бога". Однако поскольку "моральное доказательство"представляет собой позицию практического разума, то такого рода доказательства имеются и в предшествующих кантовских "Критиках".

В "Критике чистого разума" Кант определяет понятие Бога как априорный идеал чистого разума, идеал, увенчивающий все человеческое знание, идеал, объективную реальность которого, правда, доказать нельзя, то нельзя также и опровергнуть. В связи с этим, Кант вводит понятие трансцендентальной теологии, которая безоговорочно утверждает, что существует нечто, отличное от мира, содержащее в себе основание порядка мира и его связей по всеобщим законам. Является ли эта сущность субстанцией, обладает ли она необходимостью? Такой вопрос не имеет, по Канту, никакого смысла, так как категории субстанции и необходимости применимы только к миру явлений.

Таким образом, метафизика Канта, признавая подобно всей прежней метафизике превостепенное значение вопроса о Боге и бессмертии души, отвергает догматические, теоретически недоказуемые выводы об их существовании, но вместе с тем доказывает достаточную

обоснованность веры в Бога и в бессмертие души, ибо это – вера чистого разума, вполне подтверждаемая существованием нравственного сознания, категорического императива, которые принципиально не сводимы к чувственным данным, опыту, воспитанию и т.п. Это органическое коррелятивное отношение между нравственностью, которая по природе своей автономна (и, следовательно, независима от религии), и религиозной верой постоянно подчеркивается Кантом как необходимое отношение, отношение взаимообусловленности. В той же "Критике чистого разума" Кант утверждает: "...так как нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие Бога и загробную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения"[29].

Особого рассмотрения заслуживает кантовское понимание отношения между тремя идеями разума. Идея бессмертия души, разумеется, предполагает идею Бога. Но обе эти идеи, по учению Канта, предполагают в качестве своей необходимой предпосылки идею свободы. Если космологическая, трансцендентная свобода, предшествующая причинному ряду в мире явлений, представляет собой постулат чистого разума, объективная реальность которого недоказуема, то практическая (нравственная) свобода, хотя и является априорной, т.е. доопытной, идеей, постоянно подтверждается опытом, нравственным поведением человеческой личности, которое было бы невозможно без свободы воли. Именно эта свободная воля, которая и есть не что иное, как чистый практический разум, и служит необходимой предпосылкой идеи Бога и идеи бессмертия души, которые как идеи свободно полагаются практической, нравственной способностью разума. Поэтому Кант утверждает, что "из трех чистых идей разума – *Бога, свободы* и *бессмертия* – идея свободы есть единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность (посредством каузальности, которая в ней мыслится) в природе, через возможное в природе действие ее, и именно благодаря этому делает возможным соединение обеих других [идей] с природой, а всех их вместе – в одной религии..."[30].

Идея приоритета свободы, не только *идеи* свободы, но и реально существующей, действующей, постоянно эмпирически подтверждаемой свободы – центральная идея учения Канта, которое в этом смысле может быть названо метафизикой свободы.

Метафизика, как она уже сложилась в античной философии, понималась, выражаясь словами Аристотеля, как первая философия, которая имеет своим предметом первые начала всего сущего, первичное бытие и т.д. Натурфилософия, теория познания, этика, философия права, эстетика – все это не считалось относящимся к первой философии, т.е. рассматривалось как второстепенные философские дисциплины. Кант решительно порывает с этой традицией. "Метафизика,

– говорит он, – делится на метафизику *спекулятивного* и *практического* применения чистого разума и бывает, следовательно, или *метафизикой природы*, или *метафизикой нравов*"[31]. Метафизика природы фактически уже излагается Кантом в "Критике чистого разума", поскольку в ней ставится и решается вопрос: как возможно чистое естествознание? Возвращаясь к этому вопросу в "Пролегоменах..." Кант формулирует его весьма категорически: "Как возможна сама природа?"[32]. Речь идет не об онтологической основе природного, а о гносеологической основе того знания, содержание которого мы называем природой. Законы природы суть основоположения опыта, которые априорны и трансцендентальны. "Мы имеем дело, – подчеркивает Кант, – не с природой *вещей самих* по себе, которая независима от условий нашей чувственности и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта..."[33].

Проблемам метафизики природы Кант посвящает и специальную работу – "Метафизические начала естествознания" И это сочинение, несмотря на то, что в нем обсуждаются конкретные вопросы естествознания (точнее, механики), представляет собой гносеологическое исследование, устанавливающее принципы естественнонаучного познания. Во всяком учении о природе, говорил Кант, имеется науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней априорного познания. Отсюда следует вывод: "Наука о природе в *собственном* смысле этого слова прежде всего предполагает метафизику природы". В качестве подтверждения этого вывода Кант ссылается на математику, которая как чистая математика является априорным знанием и именно в этом качестве образует основу естествознания (механики). Поэтому тезис о метафизической основе естествознания означает на деле утверждение, что в этой области знания науки в собственном смысле столько, сколько имеется в ней математики.

Метафизика природы, соответственно функциям рассудочных понятий, образующих четыре группы в составленной Кантом таблице категорий, разделяется на четыре дисциплины: 1) форономию (учение о движении как чистой *величине*); 2) динамику (учение о первоначальной движущей силе); 3) механику (учение о материи во взаимоотношении процессов движения); 4) феноменологию (учение о движении и покое материи в их восприятии внешними чувствами). Рассмотрение каждого из этих разделов метафизики природы, естественно, не входит в нашу задачу.

В работе "Метафизика нравов" Кант исследует, с одной стороны, метафизические начала учения о праве, а с другой – метафизические начала учения о добродетели. Центральное место в этой работе занимает понятие свободы, определяемое как чистое понятие разума, которое трансцендентно для теоретической философии, но вполне обнаруживает свою реальность и действительное существование в практическом (нравственном) применении разума. Это положительное (с практической точки зрения) понятие свободы и образует основное определение и права, и добродетели.

Понятие метафизики не исчерпывается, как уже указывалось выше, трансцендентальным учением о природе, с одной стороны, и о праве и нравственности, – с другой. По словам Канта, "всякое чистое априорное знание благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве"[35]. Несколькими строками ниже Кант конкретизирует понятие метафизики: "Метафизика в более узком понимании состоит из трансцендентальной философии и физиологии чистого разума"[36]. Трансцендентальная философия – содержание "Критики чистого разума" и двух других "Критик". Кант вначале полагал, что трансцендентальная философия как критика чистого разума (теоретического и практического) обосновывает необходимость и принципы метафизики, но не входит в ее состав. Теперь же, в заключительной части "Критики чистого разума" Кант уточняет свою позицию, характеризуя трансцендентальную философию как необходимую составную часть метафизики. Ведь трансцендентальная философия, важнейшим результатом которой является трансцендентальный метод, составляет основу и метафизики природы, и метафизики нравов, т.е. метафизика Канта должна быть определена как *трансцендентальная метафизика.*

Продолжая конкретизацию своего понимания предмета метафизики, Кант суммирует все сказанное выше: "Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтология*; 2) *рациональная физиология*; 3) *рациональная космология*; 4) *рациональная теология*"[37]. Тут же указывается, что рациональная физиология состоит из двух разделов: рациональной физики и рациональной психологии. Кант подчеркивает, что речь идет о *главных* составных частях метафизики, которыми, следовательно, не исчерпывается все многообразие ее содержания. Естественно, возникает вопрос: что же из состава философии не входит в содержание метафизики? Поскольку метафизика, согласно учению Канта, есть система априорного познания из одних только понятий, постольку всякая философская теория, каков бы ни был предмет ее исследования, носит метафизический характер, т.е. является составной частью метафизика, если она руководствуется в своем исследовании трансцендентальным методом.

Итак, Кант положил конец противопоставлению "первой философии" (метафизики) всем остальным философским дисциплинам. Он совершил это выдающееся деяние не путем приземления, принижения метафизики, а напротив, путем метафизического обоснования всех разделов философии. Иными словами, Кант поднял гносеологию, этику, философию природы, философию права, философию искусства до уровня "первой философии". Это плодотворное расширение предмета метафизики фактически означало превращение всей философии (поскольку она принимает трансцендентальный метод) в метафизическую систему. Этот принципиальной важности вывод Кант формулирует следущим образом: "Следовательно, метафизика природы и

нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле"[38].

Итак, философия в кантовском ее понимании есть трансцендентальная метафизика. Но трансцендентальность в отличие от трансцендентности есть специфическая характеристика человеческого рассудка и разума. Отсюда следует вывод, что важнейшее содержание предмета метафизики есть специфическое человеческое содержание. В этом смысле Кант утверждает, что "философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума..."[39].

В "Логике" Кант вновь обращается к вопросам, впервые поставленным в "Критике чистого разума": что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? Эти три вопроса Кант дополняет четвертым: что такое человек? Этот последний вопрос, по словам Канта, заключает в себе предыдущие три вопроса и тем самым очерчивает то, что Кант определяет как сферу философии во "всемирно-гражданском значении". Но в таком случае философия (метафизика) должна стать *трансцендентальной антропологией.*

Кант опубликовал в 1798 г. "Антропологию с прагматической точки зрения". Это была последняя кантовская работа, изданная при его жизни. Кант называет свою антропологию прагматической, поскольку он отличает ее от "физиологической антропологии", в которой речь идет о тех свойствах человека, которые независимы от его сознания и воли. Прагматическая же антропология исследует то, что человек как свободно действующее существо делает или может, или должен "делать из себя сам". Однако это исследование Канта, обобщая массу эмпирических данных, не является трансцендентальной антропологией. Создать такое антропологическое учение, которое подвело бы итоги всем его предыдущим исследованиям, престарелый Кант не успел или, вернее, уже не мог[40]. Однако, если проследить развитие послекантовской философии, особенно в нашем веке, то нетрудно установить, что многие ее течения (в особенности феноменология Гуссерля и экзистенциализм) занимались решением этой, поставленной кантовской философией, задачи.

[1] *Hinske N.* Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens // Wissencschaftliche und ausserwissenschaftliche Denkformen. M., 1996. S. 221.

[2] *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1966, т. 3, с. 76. Несколько ниже Кант уверенно провозглашает: "Метафизика, выраженная в понятиях, которые мы здесь дадим, – единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных, но объединенных усилиях достигнуть такого успеха, что потомству остается только все согласовывать со своими целями на *дидактический* манер без малейшего расширения содержания" (Там же, с. 80). Кант, как мы видим, нисколько не сомневался в том, что им создана метафизическая система, завершающая навеки блуждения разума в метафизических дебрях.

[3] *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. Zweite neubearbeitete Auflage. B., 1885, S. 167.

[4] Ibid., S. 508.

[5] Ibid., S. 520.

[6] Не одни только неокантианцы, но и весьма далекие от них мыслители, утверждали, что философия Канта есть отрицание метафизики. Уместно сослаться в связи с этим на Л. Шестова, утверждавшего, что Кант "принимал как непререкаемое положение, что существуют положительные науки, дающие незыблемые истины, и исходя из возможности существования наук, доказывал невозможность метафизики..." *Шестов Л.* Momento mori // Сочинения: В 2 т. М., 1993, т. 1, с. 191–192.

[7] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 89.

[8] Там же, с. 86.

[9] Kants handschriftlichen Nachlass. B.; Leipzig, 1900, Bd. IV. S. 563.

[10] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980, с. 546.

[11] Там же, с. 551.

[12] Там же, с. 316.

[13] *Ebbinghaus J.* Über den Fortschritt der Metaphysik. Tübingen, 1931.

[14] *Heimsoeth H.* Persönlichkeitbewusstsein und Ding an sich bei Kant. Bonn, 1924.

[15] *Кант И.* Соч. М., 1966. т. 6, с. 236.

[16] Там же, т. 3, с. 493.

[17] Там же, с. 332.

[18] *Weil E.* Problèmes kantiens. P., 1970. P. 42. Несколько ниже Вейль замечает: "вещи в себе – это души, поскольку они свободные субстанции, которые сами себя определяют" (Ibid., p. 50). Хотя у Канта мы и не находим таких высказываний, нельзя тем не менее отрицать, что они логически следуют из этого сближения (а частью и отождествления) понятий "вещи в себе" и ноумена.

[19] *Heidegger M.* Kant und Problem der Metaphysik. Bonn, 1929.

[20] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 521. К этому же вопросу о бытии Кант возвращается в своих посмертно опубликованных "Размышлениях о метафизике": "Я спрашиваю себя, наконец: если бытие не является предикатом вещей, то как вообще я могу пользоваться выражением: бытие (Dasein)" (Kants handschriftlichen Nachlass. Bd. IV, S. 242).

[21] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 89.

[22] Там же, с. 90.

[23] Там же, с. 365. К этому положению Кант постоянно возвращается, подчеркивая тем самым его первостепенное значение для понимания метафизики. Так, в "Критике способности суждения" Кант заявляет: "*Бог, свобода* и *бессмертие души* – вот те задачи, к решению которых направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной цели" (*Кант И.* Соч. М., 1966, т. 5, с. 512).

[24] Там же, т. 3, с. 358.

[25] Именно это понимание Бога и бессмертия души как идей чистого разума, идей, отнюдь не отвергающих действительного существования и Бога, и бессмертия, существования, которое может и должно быть предметом веры, вызывает страстное возмущение уже упоминавшегося выше Л. Шестова, который пишет: «Как известно, Кант считал и не раз говорил об этом в своей "Критике разума", что метафизика имеет своим предметом три вопроса: Бога, бессмертие души и свободу. И вдруг в результате "Критики" оказалось, что ни одной из этих трех метафизических истин "доказать" нельзя и что метафизика как наука существовать не может» (*Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Соч., т. 1, с. 321). Шестов, несомненно, ошибается, утверждая, что Кант отрицал возможность метафизики как науки. А то обстоятельство, что Кант считал Бога и бессмертие души предметом "веры разума" показывает, что он был весьма далек от того, чтобы умалять религиозную веру. Однако Шестов в отличие от Канта считает религиозную веру не только сверх-, но и противоразумной.

[26] *Кант И.* Трактаты и письма, с. 512.

[27] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 91.

[28] *Кант И.* Соч., т. 5, с. 486. Несколькими страницами ниже, в параграфе, озаглавленном "Ограничение значения морального доказательства", Кант подчеркивает: "Действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы, в достаточной мере доказаны только для практического применения нашего разума, и этим ничего теоретически не определяется в отношении его существования" (Там же, с. 492). Напомним, что практическим применением разума Кант называет нравственную деятельность, которая, если она соответствует безукоснительным требованиям категорического императива, возможно только при допущении бытия Бога и бессмертия души.

[29] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 678. Эту же мысль в другом месте "Критики чистого разума" Кант формулирует следующим образом: "*Можем* ли мы... все же допускать единого, мудрого и всемогущего творца мира? *Без сомнения*; и не только можем, но и *должны* предполагать такого творца мира. Но в таком случае не расширяем ли мы наше знание за пределы возможного опыта? *Никоим образом*. Ведь мы только предположили нечто такое, о чем мы не имеем понятия, каково оно само по себе" (Там же, с. 588). Таким образом, признание существования Бога и бессмертия души не только возможно, но и необходимо. Однако все метафизические (и теологические) претензии на *познание* этих высших трансцендентных сущностей должны быть отвергнуты как принципиально несостоятельные с точки зрения не только теоретического разума, но и практического разума, т.е. нравственного сознания. В "Критике способности суждения" Кант разъясняет, что ограничение веры в Бога и бессмертие души *полезно* для самой теологии, так как оно препятствует ее превращению в *теософию*, сбивающую с толку разум своими запредельными представлениями. Ограничение веры чистого разума исключает также антропоморфические представления о высшем существе (*демонологию*); оно дискредитирует *теургию* – "фанатическое заблуждение, будто можно чувствовать другие сверхчувственные существа и оказывать влияние на них"; оно, наконец, разоблачает *идолопоклонство* – "суеверное заблуждение, будто можно снискать благосклонность высшего существа не моральным образом мыслей, а иными средствами" (Там же, т. 5, с. 496–497). Таким образом, Кант показывает, что его метафизическая концепция божественного способствует преодолению противоречия между верой и разумом, наукой и религией.

[30] *Кант И.* Соч., т. 5, с. 514.

[31] Там же, т. 3, с. 686.

[32] Там же. М., 1964, т. 4(1), с. 138.

[33] Там же, с. 142.

[34] Там же, т. 6, с. 58.

[35] Там же, т. 3, с. 688.

[36] Там же. Здесь же Кант разъясняет понятие физиологии чистого разума, которая "исследует *природу*, т.е. совокупность *данных* предметов" (Там же). При этом Кант различает имманентную и трансцендентную физиологию. Первая "относится к природе, поскольку познание ее может быть применено в опыте", вторая относится "к той связи предметов опыта, которая выходит за пределы всякого опыта". Трансцендентная физиология имеет своим предметом внутреннюю или внешнюю связь предметов возможного опыта. И та, и другая связь носят сверхопытный характер. Исследование внутренней связи предметов опыта "есть физиология всей природы, т.е. трансцендентальное познание мира", в то время как исследование внешней связи предметов опыта есть "физиология связи всей природы с сущностью, стоящей над природой, т.е. *трансцендентальное познание* Бога" (Там же, с. 689).

[37] Там же.

[38] Там же, с. 692.

[39] *Кант И.* Трактаты и письма, с. 332. Несколько выше философия характеризуется как наука о последних целях человеческого разума" (Там же, с. 331). Таким образом, человеческий разум рассматривается как подлинный предмет философии.

[40] Указание на такое понимание предмета антропологии имеется в письме Канта Герцу, относящемуся к концу 1773 г.: "Мое намерение состоит в том, чтобы посредством этой дисциплины (речь идет об антропологии. – *Т.О.*) выявить источник всех наук: нравственности, различных видов умения, общения, методов образования и управления, другими словами, – всей практической сферы" (*Кант И.* Трактаты и письма, с. 535).

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ТВАРНОГО И НЕТВАРНОГО В ПОЗДНЕЙ ОНТОЛОГИИ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА

П.В. Резвых

В поздней философии Шеллинга творение трактуется как центральная проблема онтологии. Требование "исторической философии", постигающей мир в целом не как комплекс содержаний, а как действительное событие, означает для Шеллинга не что иное, как требование рассматривать мир как возникший. Подлинно исторической философией может быть, по Шеллингу, только креационизм. Последовательная реабилитация креационизма как специфического типа онтологии составляет главное содержание всего обширного проекта философии мифологии и откровения, ставшего итогом философских исканий Шеллинга.

Обращение к креационистской проблеме прежде всего потребовало пересмотра самих оснований ее постановки, что, в свою очередь, привело к необходимости дать новое истолкование базовых онтологических понятий и полностью пересмотреть концепцию абсолюта. Подробный анализ хода и итогов этой сложнейшей работы предпринят автором этой статьи в другом месте[1]. В самом общем виде смысл новой позиции Шеллинга, сложившейся уже в 10-е годы XIX в., можно охарактеризовать следующим образом.

Две традиционные концепции творения – теорию эманации и учение о творении из ничего – Шеллинг считает неудовлетворительными, так как лежащее в их основе отождествление абсолюта с бытием заранее снимает остроту креационистского вопроса об источнике бытия. Такому подходу он противоставляет понимание абсолюта как сложного внутренне различенного и подвижного целого, в котором бытие – лишь один из его аспектов, лишь основа абсолютной полноты. То, что делает абсолют абсолютом, состоит в его отличии от содержащегося в нем бытия. Вместе с тем в этом же отличии следует, по Шеллингу, искать ответ на вопрос о смысле творения как действия. Таким образом, в абсолюте должны быть различены сам принцип абсолютности, рассматриваемый одновременно как креативный принцип, и то, по отношению к чему как к своей основе этот принцип реализуется. Философское постижение творения должно, по Шеллингу, исходить из динамики соотношения двух названных измерений абсо-