[52] Цит. по: Ibid. S. 81—83.

[53] В этом парадоксальном на первый взгляд тезисе под «прекрасным» имеются в виду конкретные прекрасные вещи, которые, будучи созданными Богом, конечно же, менее прекрасны, чем он сам.

[54] В результате исследований середины нашего стлетия установлено, что Александр Гэльский не является автором большей части текста так называемой «Суммы Александра Гэльского», поэтому мы не приводим его в качестве автора этого трактата. См., например, предисловие к изданию «Суммы» в Quaracchi (Florence, 1948).

[55] *Штёкль А.* Указ. соч. С. 176.

[56] Там же. С. 193.

[57] Здесь следует учесть, что существование зла отрицалось, следовательно, тем более ничто не могло нарушить эту всеобщую благость.

[58] *Cicero.* De natura deorum, II, 87. Цицерон в данном случае выступает как носитель стоической философии.

[59] *Grabman M.* Op. cit. S. 83.

[60] М. Грабман однозначно отмечает, что одним из основных пунктов учения Ульриха о бытии «является ясное установление различия между Богом и обычным бытием и решительное отвержение пантеизма» («Mittelalterliches Geistesleben», S. 203). В доказательство ученый приводит и не допускающую толкований цитату из первой главы второго трактата четвертой книги «Суммы»: «Собственно бытие не является полностью чистым, каково есть бытие первоначала (т. е. Бога. — *О. Б.*), но перемешано с не-бытием».

КАНТОВСКАЯ МЕТАФИЗИКА КАК ОБЩАЯ ТЕОРИЯ ОТНОШЕНИЙ

С. П. Галенко

В истории культуры Иммануилу Канту принадлежит слава великого реформатора философии. Эта слава во многом оправдана как влиянием, которое его трансцендентальная философия оказала на последующее развитие философской культуры, так и действительно кардинальным изменением оснований и стиля философствования. Эти изменения сам Кант осознавал как особую революцию в философии, как своеобразный «коперниканский переворот», который обеспечивается критическим отношением ко всей предшествующей философии. В процессе этой философской революции происходит рождение новой метафизики, точнее, нового типа метафизики, который мы с достаточной долей условности назвали метафизикой отношений.

Своеобразие кантовской метафизики во многом определяется органическим единством феноменологии и онтологии: феноменология оказывается встроенной в онтологию в качестве особого рода пропедевтики, в которой осуществляются процедуры очищения и самообоснования онтологических структур разума. В этом плане трансцендентальный метод как метод критики разума выступает как особого рода феноменологический метод. Феноменологический статус исходной установки критики разума идентифицируется немецким философом в контексте ее сопоставления с исходной

позицией Коперника. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант пишет: «Именно таким образом законы тяготения, определяющие движение небесных тел, придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально лишь как гипотезу, и вместе с тем доказал существование невидимой, связующей все мироздание силы (ньютоновского тяготения), которая осталась бы навеки не открытой, если бы Коперник не отважился, идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю. В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и первоначальных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически»[1]. Таким образом, смысл «коперниканского переворота» и соответственно феноменологической установки критики разума состоят, если правильно понять вышеприведенное высказывание Канта, в выявлении исходной позиции наблюдателя, в сопоставлении и изменении основополагающих точек зрения.

Но что, собственно говоря, понимал Кант под «коперниканским» изменением точки зрения? Для того чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо обратиться к анализу круга идей науки нового времени, из которого непосредственно исходил немецкий философ. Одним из исходных пунктов кантовской критики фундаментальных принципов и представлений науки нового времени послужил, на наш взгляд, определенный конфликт между мировоззренческими установками этой науки. Одна из основных установок была связана с принципом относительности, а другая — с принципом «абсолютного наблюдателя».

Принцип относительности был впервые сформулирован в отчетливой научной форме Галилеем. Этот принцип использовали в своих теоретических построениях и выкладках многие мыслители XVII—XVIII вв. и прежде всего Гюйгенс, Декарт, Лейбниц, Ньютон. Он обозначал — и эта его особенность была отмечена Кантом — равноправность любой точки или системы отсчета, равнозначность или даже тождественность любых, и в том числе противоположных, состояний (скажем, состояний движения и покоя в ньютоновской концепции инерциального движения). В одной из своих ранних работ Кант следующим образом описывает эффекты проявления действия принципа относительности: «Если выстрелить в стену двенадцатифунтовым пушечным ядром где-нибудь вблизи Парижа по направлению с востока на запад, то даже философ скажет, что ядро движется со скоростью шестисот футов в секунду, хотя он признает, что так как на этой широте Земля движется почти с такой же скоростью с запада на восток, то сила пороха, собственно говоря, сделала только одно: уничтожила указанное движение ядра; и тем не менее, не давая ввести себя в заблуждение суточным или годовым движением Земли, мы

молчаливо признаем, что отношения, в которых ядро и стена находятся к пространству, близко или далеко вокруг них расположенному, здесь ни при чем и значение имеет лишь отношение этих двух тел друг к другу. Но если признать это, то какому же из этих двух тел следует приписать состояние покоя по отношению к другому? Ибо из самого изменения видно лишь то, что оба тела приближаются друг к другу, если только не признать, что оба тела движутся по направлению друг к другу: ядро по направлению к стене, а стена — по направлению к ядру, и притом первое с той же силой, что и вторая»[2]. Постулируя в этом случае относительность состояний покоя и движения, Кант вполне сознает, что их определение зависит от выбора системы координат, системы отсчета.

Принципу относительности противостоял в науке нового времени принцип «абсолютного наблюдателя», который традиционно отождествлялся с идеей Бога. Этот принцип предполагал возможность наблюдения мира вещей и событий с некоторой привилегированной, абсолютной точки зрения. В этом случае Богу, а вместе с ним и наблюдателю, приобщившемуся к абсолютной точке зрения при помощи некоего «естественного света разума», открываются абсолютные начала и основания вещей, их сущности. Этот «естественный свет разума», данный, как подчеркивают Лейбниц и Декарт, Богом, обеспечивает аутентичность, истинность познания человеком абсолютных начал и оснований вещей. Декарт, в частности, пишет: «...способность познания, данная нам Богом и называемая естественным светом, никогда не касается какого-либо предмета, который не был бы истинным в том, в чем она его касается, то есть в том, что она постигает ясно и отчетливо...»[3]

Вполне осознавая преимущества позиции, точки зрения «абсолютного наблюдателя», мыслители нового времени, — а к их числу можно причислить Декарта, Ньютона, Лейбница, Спинозу и других, — находили эту позицию в позиции «божественного наблюдателя». Ньютон, в частности, пишет: «...есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне благодаря их непосредственной близости к нему»[4]. В свою очередь, Лейбниц, полемизирующий с ньютонианцем Кларком по поводу признания пространства «сенсориумом Бога», тем не менее дает весьма сходное с ньютоновским определение Бога как «абсолютного наблюдателя». «В самом деле, поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны мира всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрылось бы от его всевидения, то результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если Бог признает за благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию»[5].

Кантовская критика разума была прежде всего направлена на деонтологизацию трансцендентной сущности Бога. И, как признается немецкий философ, его критическое отношение к идее Бога было во многом навеяно критическими аргументами юмовской философии. «Юм постоянно утверждает, что посредством одного лишь понятия первосущности, которой мы не приписываем никаких других предикатов, кроме онтологических (вечность, вездесущие, всемогущество), мы в действительности не мыслим ничего определенного...»[6] И вслед за Юмом Кант приходит к выводу, что за понятием Бога не скрывается никакая реальность, сущность. «В самом деле, предикаты очень большого, удивительного, неизмеримого могущества и превосходства не дают никакого определенного понятия и, собственно, не указывают, что представляет собой вещь в себе, а суть лишь касающиеся отношений представления о величине предмета, сравниваемого наблюдателем (мира) с собой и со своей способностью понимания. . .»[7]

Разрушение трансцендентно-онтологических определений Бога касается не только определений Бога как «абсолютного наблюдателя», но и определений Бога как законодателя нравственных законов человеческого общества. В последнем случае Бог должен был быть субъектом категорического императива. «Бог есть субъект категорического императива и долга, а потому его предписания называются божественными заповедями»[8]. Правда, последнее высказывание обладало бы объективной значимостью только в том случае, если бы Бог существовал в действительности. Но Кант отказывает Богу в реальном существовании и потому на место определенности Бога заступает неопределенность свободы, которая и является подлинным основанием нравственных законов человечества. «Понятие свободы, которое обосновывает понятие долга, есть понятие о личности как человека в мире, так и Бога»[9].

Обнаружение необоснованности притязаний метафизики и теологии на осуществление онтологического доказательства бытия бога — а это доказательство является, по мнению Канта, основным типом доказательства, — влечет за собой весьма существенные последствия для метафизики: ведь в большинстве концепций мыслителей XVII—XVIII вв. Бог был гарантом онтологического представления абсолютных начал и субстанций вещей. В этом случае происходит смена онтологическо-субстанционалистского, «абсолютистского» подхода релятивистским подходом, при котором один и тот же предмет рассматривался не как субстанция, а как отношение, отношение «вещи в себе» и явления. «Следовательно, мы можем подвергать испытанию только a priori допущенные понятия и основоположения, построив их так, чтобы одни и те же предметы могли бы рассматриваться с двух различных сторон: с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума»[10].

Но эти определенные точки зрения, т. е. точки зрения «явления» и «вещи в себе», воплощают не только различные позиции наблюдения, но и определенные типы и миры сознания (в этом, собственно, состоит второе основное значение феноменологической установки критики разума). В первом случае речь идет об эмпирическом сознании, которое образует основу чувственно воспринимаемого мира, а во втором — об интеллектуальном или, как его обозначал Кант в первом издании «Критики чистого разума», «трансцендентальном» сознании, лежащем в основании умопостигаемого мира. Причем немецкий философ подчеркивает, что «понятие умопостигаемого мира есть... только точка зрения, которую разум вынужден принять вне явлений, для того чтобы мыслить себя практическим...»[11].

Релятивистско-феноменологическое понимание сознания реализуется Кантом при постулировании в качестве конституирующих моментов его миров (сознания) различных систем априорных отношений. Так, скажем, структурная организация чувственно воспринимаемого мира как мира «чистого созерцания» — оно является «чистым» воплощением эмпирического сознания — исчерпывается системой априорных отношений созерцания. «Все, что в нашем познании принадлежит к созерцанию (следовательно, исключая чувства удовольствия и неудовольствия, а также волю, которые вовсе не познания), содержит одни лишь отношения, а именно отношения места в созерцании (протяжение), отношения перемены места (движение) и законы, по которым определяется эта перемена (движущие силы)... То, что может существовать как представление раньше всякого акта мышления, есть созерцание, и если оно не содержит ничего, кроме отношений, то оно есть форма созерцания»[12].

Организационную структуру умопостигаемого мира образуют системы априорных понятий рассудка и трансцендентальных идей разума. И если для традиционной, докантовской метафизики было характерно, что система основных понятий—категорий метафизики признавалась трансцендентальной, т. е. принадлежащей сфере ума или сознания (хотя, естественно, мы не должны забывать о споре средневековых номиналистов и реалистов о природе универсалий), а система их оснований — Бог, душа, мир — полагалась трансцендентной, т. е. объективно-онтологически значимой, то в кантовской трансцендентальной философии обе системы становятся однопорядковыми системами трансцендентальных структур. Более того, если в традиционной метафизике каждая трансцендентальная идея обозначала некую абсолютную сущность онтологическо-субстанционального типа, скажем, Бога как сущности всех сущностей, то в контексте кантовской философской доктрины она воплощала даже не абсолютно-безусловное начало сознания, а лишь некий мировоззренческий регулятив сознания. Так, теологическая идея чистого разума служит выражением только некоей «высшей точки зрения», «максимума объединения рассудочных знаний в один принцип». Таким образом, трансцендентные структуры

традиционной метафизики не разрушаются полностью в критике чистого разума, превращаясь в эвристико-феноменологические структуры; они сохраняют свое эссенциально-субстанциональное содержание и значимость только в формуле «как если бы»: как если бы душа была простой субстанцией, как если бы была вне мира высшая сущность как его основание, как если бы мир представлял собой определенное целое [13].

Регулятивно-феноменологический статус трансцендентальных идей разума во многом обусловлен тем, что они выражают реальность эпистемологическо-феноменологических отношений сознания, обеспечивают их единство. «Всеобщее всякого отношения, которое могут иметь наши представления, это 1) отношение к субъекту, 2) отношение к объектам, притом или как явлениям, или как предметам мышления вообще. Если соединить это подразделение с вышеуказанным, то всякое отношение представлений, о которых мы можем иметь или понятие, или идею, будет трояким: 1) отношение к субъекту, 2) к многообразному (содержанию) объекта в явлении, 3) ко всем вещам вообще» [14].

Таким образом, в своей трансцендентальной философии Кант развивает особого рода реляционно-феноменологический подход к решению основных мировоззренческих и метафизических проблем, который исходит из реальности системы эпистемологически-феноменологических отношений, задаваемой различными точками зрения, различными «мировоззренческими перспективами». В этом случае универсум мира оказывается универсумом сознания.

Подобного рода понимание природы трансцендентальной философии ставит, на первый взгляд, труднопреодолимые препятствия всем попыткам выявления онтологического содержания метафизики в ее кантовском толковании. Оно существенно сужает, если не сказать больше — вообще устраняет, возможность воспроизведения онтологических построений его философской системы. И кажется, что сам Кант дает достаточные основания для такого рода умозаключений. Действительно, он предлагает заменить «гордое имя онтологии» «скромным именем простой аналитики чистого рассудка» [15], отводя к тому же онтологии весьма скромное место в системе метафизики чистого разума [16]. Более того, это скептическое представление о возможностях построения онтологии в трансцендентальной философии может получить некоторое подтверждение в явно номиналистических мотивах кантовской доктрины: все априорные понятия чувственности, рассудка и разума предстают универсалиями, относящимися к чисто номинальному априорному созерцанию, «вещи в себе», предметам «в идее», т. е. к квазиобъектам. Но это первое, и надо сказать достаточно сильное, впечатление о возможностях построения онтологии может быть рассеяно, если мы поймем, что речь в кантовских рассуждениях идет лишь об онтологии в некотором узком, традиционном толковании. И именно такого рода онтология сущности и субстанции должна уступить место аналитике чистого рассудка.

Перспектива воспроизведения онтологического содержания трансцендентальной философии связана с возможностью выявления тех принципиально новых моментов, которые определили коренное отличие кантовской онтологии от всех предшествующих вариантов онтологических доктрин. При этом речь идет не о воспроизведении отдельных онтологических ходов или интенций, но о воссоздании системы онтологических представлений и принципов в целом. Необходимость целостного воспроизведения онтологических представлений и принципов обусловлена, кроме всего прочего, еще и тем, что от возможности построения онтологии, как подчеркивает М. Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики», зависит возможность метафизики. «Обоснование метафизики в целом означает прояснение внутренней возможности онтологии»[17].

При определении типологических особенностей кантовского онтологического учения необходимо прежде всего обозначить точку отсчета, исходя из которой можно выстроить систему понятий, описывающих содержательные онтологические структуры. В качестве такой точки можно выделить разум — тогда онтология предстает «онтологией ума»[18] (это понятие было использовано М. К. Мамардашвили для обозначения общего типа онтологии в классической философии), а можно выделить и субъекта — тогда кантовская онтология оказывается «онтологией субъекта»[19]. Эти определения кантовской онтологии являются в первом приближении вполне удовлетворительными. Но при последующем развертывании исследования принципов построения этой онтологии они должны быть конкретизированы и уточнены. И такое уточнение определений кантовской онтологии может быть произведено в контексте понятий «отношение» и «культура». Первое из них обозначает структурно-организационный принцип кантовской онтологии, а второе — ее содержательное начало. Причем если привлечение понятия отношения все же в каком-то смысле оправдано самой логикой развертывания исследования и изложения основных положений кантовской онтологии, то включение в контекст исследования понятия культуры кажется до известной степени искусственным. Но именно оно оказывается способным в силу своей универсальности и многозначности, в силу своих содержательных интенций отобразить не только всю систему онтологических структур в их целостности, но и выразить общий смысл кантовской онтологии. В этом случае она могла бы быть обозначена как онтология культуры.

Кантовская онтология, рассматриваемая в качестве онтологии культуры, отличается от всех предшествующих типов онтологии тем, что она строится на двух смыслообразующих основаниях существования человека как генератора и носителя культуры, а именно на основе времени и свободы. В этом смысле онтология культуры раскрывается прежде всего как онтология времени и свободы. А кантовское «открытие разума» выглядит в таком случае как «открытие человека» в качестве самоценности в философии. При этом данное открытие есть открытие метафизиком Кантом

в себе самом человека, причем не как изолированного, а как общественного, трансцендентального субъекта.

Стоит сказать, что идея человека всегда присутствовала в системах онтолого-натуралистического и онтолого-теологического типа, правда, присутствовала в основном в качестве анонимного, нерефлектируемого начала онтологии (если, естественно, речь не шла именно о человеке). Кант превращает это анонимное «человеческое начало» в рационально осмысленное и отрефлектированное начало философствования, т. е. в разум.

Своеобразие кантовской онтологии обусловлено также тем, что, исходя из факта существования человека и, стоит добавить, из факта своего собственного существования, Кант пытается не только априорно познать свои отношения с природой и обществом, но и создать их в актах особого духовного производства. В этом случае происходит своеобразное порождение природы «в формальном смысле», природы как «возможного опыта», «разумной природы», т. е. общечеловеческого начала. А вместе с ними происходит и порождение метафизики, осуществляющей процесс априорного познания различных форм духовного производства. «Порождение же априорного познания как на основе созерцания, так и на основе понятий и, наконец, порождение априорных синтетических положений, и притом в философском познании, составляет главное содержание метафизики»[20].

Понятие отношения призвано в этом случае оттенить в некотором смысле производный, искусственный характер возникающих в актах духовного производства связей человека с природой и обществом, которые опосредованы искусственными включениями природы «в формальном смысле», природы как «возможного опыта», «разумной природы». Подобного рода акценты позволяют сопоставить кантовскую онтологию с Марксовой онтологией общественных отношений. Это сопоставление не кажется нам излишне натянутым и «смелым». Оба эти типа онтологии роднит выдвижение на первый план категории отношения. И, пожалуй, в истории философии мы не сможем найти других таких философских систем, в которых бы все онтологические построения вырастали из одного фундаментального принципа отношения. Этот принцип предполагает, что человек не существует как некая самость, от века данная абсолютная субстанция, как изолированный индивид, а как существо, «обретающее себя», свою сущность в своих отношениях с природой и другими людьми. Кант, в частности, пишет об отношениях между людьми: «Итак, человек вступил в отношения равенства со всеми разумными существами, к какому бы классу они ни принадлежали... в силу своего безусловного желания самому быть целью, встречая со стороны всякого другого именно такую оценку и не быть употребляемым просто как средство для целей других»[21]. Сравним это высказывание Канта со знаменитым Марксовым тезисом о Фейербахе, где говорится, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех

общественных отношений»[22]. Сквозь различия текстологического плана в обоих высказываниях пробивается по сути дела одна и та же мысль: самоопределение, самоосуществление человека возможно только в отношениях с другими людьми.

Релятивистское понимание сущности человека сказывается прежде всего в двойственном характере априорного познания, которое расщепляется на познание явлений и «вещей в себе» (философская доктрина Канта) и соответственно в двойственности процесса человеческого труда, разделяющегося на труд конкретный, порождающий потребительную стоимость предмета как товара, и труд абстрактный, порождающий стоимость товара (политэкономия Маркса). Двойственный характер человеческой деятельности выражает в обоих случаях особенности способа самореализации человека не как субстанции, а как отношения. И такого же рода двойственность обретает предмет, попавший в сферу человеческой деятельности (в кантовской трансцендентальной философии даже материя предстает как совокупность отношений[23]).

Эти совпадения ряда исходных положений и принципов кантовской философии и Марксовой политэкономии не должны, естественно, заслонять их коренной мировоззренческой противоположности. Но как бы там не было, сопоставление кантовской и Марксовой концепций, выявление точек их соприкосновения позволяет не только существенно уточнить онтологические установки кантовской философии, но и способствует воспроизведению кантовской онтологии в ее целостном виде.

Онтология в кантовском понимании может быть воспроизведена как некое внутренне организованное единство онтологических принципов, как единство различных структурно-онтологических слоев и срезов. Все эти онтологические слои и срезы трансцендентальной философии можно вычленить только в том случае, если вся философия Канта будет рассмотрена как некое внутренне единое целое, т. е. как единое целое идей докритического и трансцендентального периодов, как единое целое практического и теоретического разума. Именно на фоне такого интегрального рассмотрения онтологические построения трансцендентальной философии становятся явными.

Первый структурный срез кантовской онтологии, если брать ее в исторической эволюции, связан с развитием фундаментальной идеи соотношения силы и тела, начиная с ранних работ немецкого философа, прежде всего это «Мысли об истинной оценке живых сил» и «Всеобщая естественная история и теория неба» и кончая произведениями критического периода «Метафизические начала естествознания» и «Опус постумум». В своих ранних работах, ориентированных в основном на исследование традиций науки и философии нового времени, Кант зафиксировал две научные программы, Ньютона и Лейбница, в которых постулировались и развивались противоположные друг другу феноменологические и онтологические установки.

Научная программа Ньютона предполагает, как зафиксировал это Кант, внешний, механический способ воздействия на тело силы. Именно таким образом осуществляет свое действие сила притяжения—тяготения, т. е. сила всемирного тяготения. Введение этой силы в контекст физического объяснения мира позволяет, как отмечает Кант, понять схему объединения тел, способ образования связей между ними. «При одной же притягательной силе можно понять связь, но остаются непонятными определенное протяжение и пространство» [24]. А эти феномены дают возможность объяснить, как полагает немецкий философ, научная программа Лейбница. Она исходит из признания только внутреннего способа воздействия на тело (в этом случае имеется в виду монада): «...естественные изменения монад исходят из внутреннего начала, так как внешняя причина не может иметь влияние внутри монад»[25]. Более того, монада вообще лишена какой бы то ни было возможности воспринимать внешние воздействия, поскольку она, по Лейбницу, «вовсе не имеет окон»[26]. Внутренний характер воздействия силы на тело (монаду) обусловливает, как считает Кант, представление этой силы в качестве силы отталкивания. Сила отталкивания препятствует экспансии внешних сил, сохраняя тем самым постоянную величину тела, его определенное протяжение.

Анализ исходных положений ньютоновской и лейбницевской научных программ приводит Канта к мысли, что в обоих случаях речь идет об одной и той же натурально-космологической схеме соотношения силы и тела, которая в зависимости от выбора определенной позиции наблюдения — позиция «внешнего наблюдателя» и позиция «внутреннего наблюдателя», — от определения исходных условий может быть представлена как схема действия либо силы притяжения, либо силы отталкивания (скажем, сила притяжения в зависимости от расстояния может, как полагает немецкий философ, обратиться в силу отталкивания).

Углубляя понимание исходной для ньютоновской и лейбницевской научных программ схемы соотношения силы и тела, Кант приходит под влиянием идей Руссо и Юма к этико-антропологической интерпретации этой схемы. Он проводит аналогию между действием космических сил притяжения и отталкивания и действием нравственных сил человека. «Так, Ньютон назвал бесспорный закон стремления материальных предметов к сближению тяготением... Равным образом он без малейшего колебания стал трактовать это тяготение как действительный результат всеобщей деятельности материальных предметов и назвал его поэтому также притяжением. Разве нельзя представить себе и проявление нравственных побуждений мыслящих существ в их взаимных отношениях как следствие по настоящему деятельной силы, благодаря которой они воздействуют друг на друга. Нравственное чувство было при этом ощущаемой зависимостью частной воли от общей, результатом естественного и всеобщего взаимодействия, которым нематериальный мир достигает своего нравственного единства»[27]. И подобно тому как взаимодействие космических сил притяжения и отталкива-

ния образует структурную организацию Вселенной, взаимодействие нравственных сил «своекорыстия» и «общеполезности» создает микрокосм человека.

Исследование этико-антропологического варианта онтологической схемы отношений силы и тела подтолкнуло Канта к выработке трансцендентальной трактовки этой схемы. Трансцендентальный вариант схемы соотношения силы и тела был развернут в «Критике чистого разума» в нескольких измерениях, а именно в измерениях чувственности, рассудка и разума. В пределах чувственности в качестве тела рассматривалось человеческое тело, т. е. сама чувственность, которая в зависимости от характера динамического воздействия подразделялась на внешнее чувство и внутреннее чувство. В свою очередь, в пределах рассудка исходная онтологическая схема сила—тело воспроизводилась в системе чистых понятий рассудка в таком виде: «математические» понятия рубрик «Количество» и «Качество» обозначали существование тела, а «динамические» понятия рубрик «Отношение» и «Модальность» — действие силы на тело. При этом под силой в этом случае подразумевалась чистая апперцепция. Кант называет чистую апперцепцию «спонтанностью» и придает ей явно динамические функции. Динамические эффекты действия чистой апперцепции проявляются прежде всего в том, что ее действие оказывается подобным действию силы притяжения, которая превращает все разрозненные, разнородные объекты в однородные элементы одной системы. В случае действия чистой апперцепции интегративно-динамические эффекты находят свое выражение и реализуются в форме «трансцендентального единства самосознания», в котором все многообразные представления становятся «моими», т. е. элементами одного, а именно моего самосознания. «В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию. . .»[28] В конечном счете необходимо иметь в виду, что сам Кант прямо определяет рассудок, в форме которого реализуется чистая апперцепция, как силу. «Рассудок и воля у нас суть первоначальные силы. . .»[29] Это высказывание немецкого философа помогает, кроме всего прочего, и сформулировать принципы актуализации онтологемы сила—тело на уровне разума.

Сфера теоретического разума определяется Кантом как сфера действия силы рассудка. Теоретический разум — это все тот же рассудок, который, правда, выходит за границы своего подлинного применения в области «возможного опыта». В этом случае исходная онтологема трансцендентальной динамики реализуется лишь эвристически, схематически. Иными словами, она предстает как схема действия некоей условной силы с некими условными, идеальными «предметами в идее»[30]. С помощью такого рода регулятивно-эвристического применения этой онтологемы рассудок достигает своей конечной цели — создает систематическое единство знаний. Таким образом, интегративные функции рассудка получают свое полное выражение.

В сфере практических действий человека онтологическая схема соотношения силы и тела реализуется уже в полном объеме. Исходной реальностью является здесь способность желания, которая лежит в основе разума [31]. В зависимости от того, определяется ли способность желания чувственными мотивами или законом морали, она превращается либо в «животную» волю [32], либо в «чистую и добрую» волю — практический разум.

Завершая описание онтологемы сила — тело, стоит добавить, что в своих работах критического периода «Метафизические начала естествознания» и «Опус постумум» Кант вновь возвращается к исследованию натурально-космологического варианта априорного соотношения сила — тело. Другими словами, вновь речь заходит о взаимодействии движущих сил материи, т. е. о взаимодействии притяжения и отталкивания.

В качестве второго структурного среза кантовской онтологии можно вычленить «метафизический» срез, в плоскости которого становится возможным объяснить возникновение двух миров сознания, а также выявить закономерность образования понятий «вещь в себе» и «явление». Кроме того, в этом случае предполагается прояснить принципы перехода от реляционно-феноменологической концепции сознания к онтологии сознания.

Система реляционно-феноменологических отношений сознания возникает в результате устранения из сферы познания принципиальной возможности реального «абсолютного наблюдения», а вместе с ней и позиции «абсолютного наблюдателя». Эта позиция, будь она представлена в отрефлектированном или неотрефлектированном виде, полагалась в качестве исходной практически во всех вариантах онтологических построений метафизики. Рождение мира, его первоэлементы и бытийственные формы всегда рассматривались с точки зрения «абсолютного наблюдателя». Действительно, кто из людей мог наблюдать рождение мира или закономерности образования различных форм бытия? Метафизика относила этот «абсолютный» способ наблюдения к типу наблюдения с помощью ума и фиксировала результаты этого наблюдения в пределах особого умопостигаемого, метафизического мира.

Решение метафизикой специфических онтологических проблем обыкновенно предполагало определенного рода «встройку» метафизического, умопостигаемого мира в эмпирический, физический мир. И хотя само по себе пространственное расположение умопостигаемого мира по отношению к земному, физическому миру могло быть разным — Платон полагал самостоятельное существование мира идей в поднебесной сфере, а Лейбниц помещал его внутрь монады — это «встройка» во всех метафизических учениях была повсеместной. Она обеспечивала ви́дение в вещах их сущности, субстанции, абсолютных начал. Причем сущее, субстанция, абсолютное начало всегда были сущностью, субстанцией, абсолютным началом «чего-то». Сами по себе, без мира вещей они не имели ни смысла, ни значения, «абсолютное наблюдение» — и этот момент для метафизики был в этом случае основным — обусловливало одновре-

менность существования умопостигаемого мира и физического мира, обеспечивало их синхронность.

Критическое исследование Кантом основ метафизического мышления разрушило уверенность в реальном существовании «абсолютного наблюдения» — немецкий философ отрицал возможность реального созерцания с помощью рассудка, отрицал «интеллектуальную интуицию» — и привело к возникновению своеобразного разрыва между метафизическим, умопостигаемым миром и земным, эмпирически наблюдаемым миром. Была поставлена под сомнение обусловленная возможностью «абсолютного наблюдения» очевидность одновременного, синхронного существования этих двух миров. Эта синхронность обеспечивалась бесконечной скоростью «абсолютного наблюдения» (эта тема бесконечной скорости движения особенно интенсивно обсуждалась мыслителями нового времени). Непосредственным следствием разрушения бытийственной связки между метафизическим, умопостигаемым миром и физическим, эмпирически наблюдаемым миром становится превращение умопостигаемого объекта — сущего, субстанции, абсолютной основы вещей и т. п. — в непознаваемую «вещь в себе», а умопостигаемого мира — в пустой мир сознания. В этом случае сама метафизика превращается из метафизики сущего и субстанции в метафизику «вещи в себе» и явления, точнее, в метафизику отношений. Понятие «отношения» фиксирует здесь необходимость осуществления рационального синтеза двух миров сознания, чувственно воспринимаемого и умопостигаемого.

Само по себе применение понятия «мир» для обозначения формообразований сознания свидетельствует, кроме всего прочего, о том, что Кант понимал сознание онтологически (хотя, конечно, можно допустить, что это употребление понятия «мир» имело метафорический, переносный характер). Но такое онтологическое понимание сознания не означало его субстанциональности. Оно рассматривалось как система отношений, ядром которой было соотношение между чистой и эмпирической апперцепцией, т. е. между «я мыслю» и «я чувствую». Релятивистское определение сознания и самосознания — а чистая и эмпирическая апперцепция, внутреннее чувство суть выражение самосознания — предполагает, что сознание и самосознание не существуют до акта их порождения. Они интегрированы в процесс действия по их порождению. Но в чем тогда состоит «онтологичность» сознания, каким образом оно образует различные миры?

Онтологический статус сознания состоит не столько в том, что сознание творит различные образы мира и человека, сколько в том, что оно в виде «вещи в себе», точнее, трансцендентального предмета образует основу предметов как явлений. Оно включается в предмет в качестве предположения его рациональности и принципиальной познаваемости, в качестве его неопределенной основы. В «Критике чистого разума» Кант пишет по этому поводу: «...в априорном познании может быть приписано объектам только то, что мыслящий субъект берет из самого себя...»[33] А в «Критике способности

суждения» немецкий философ проводит, на наш взгляд, весьма существенное уточнение своей методики задания онтологического отношения сознания с самим собой; здесь он прямо говорит, имея в виду априорное познание предмета: «...я вношу целесообразность...»[34] В этом случае цель выполняет те же функции, которые выполняла «вещь в себе».

Возникновение различных миров сознания, чувственно воспринимаемого и умопостигаемого, обязано тому, что сознание может быть онтологизировано двумя основными способами: при обнаружении сознанием самого себя в качестве неопределенной основы предмета как явления, т. е. в качестве «вещи в себе», и нахождение сознанием источника своего существования внутри самого себя, т. е. в «вещи в себе». В первом случае происходит образование базисного онтологического отношения чувственно воспринимаемого мира, а во втором — онтологическое отношение умопостигаемого мира.

Третий основной слой кантовской онтологии образуется различными системами метафизических законов природы и человеческой деятельности. В этом случае метафизический закон фигурирует в качестве особого рода онтологической схемы, онтологемы.

К идее выделения метафизических законов природы в виде особого рода реальностей Кант приходит при исследовании различных форм взаимодействия сил притяжения и отталкивания. Эти законы природы Кант называет законами «чистой механики», отличая их от собственно законов механики. В качестве первого такого закона он постулирует закон «динамического взаимодействия»[35]. В границах этого закона основной причиной самодвижения природы, материи признается взаимодействие двух активных динамических начал: силы притяжения и силы отталкивания. «Одно из этих правил, — поясняет Кант действие закона «динамического взаимодействия», — гласит: силы движения и сопротивления до тех пор действуют друг на друга, пока они еще хоть немного мешают друг другу»[36]. Второй закон «чистой механики», закон «всеобщего центра», объясняет возможность возникновения системной организации природы при выделении привилегированной точки центра. «К этому закону можно было бы прийти на основании аналогии с нашей солнечной системой; кроме того, отсюда можно сделать вывод, что не только общее центральное тело, но и вращающиеся вокруг него системы объединяют на больших расстояниях свои притяжения, действуя как бы из одной массы на более отдаленные системы. А это помогает понять всю природу во всей ее бесконечности, как одну единую систему»[37]. Третий закон «чистой механики», закон «динамического равновесия», результирует действие первых двух законов. Он предполагает возможность взаимного погашения временного преобладания какой-то одной космической силы, притяжения или отталкивания, положительной или отрицательной, последующим преобладанием другой. «Первое положение гласит: во всех происходящих в мире изменениях сумма

положительного не увеличивается и не уменьшается, поскольку она получается в результате того, что согласующиеся между собой (не противоположные друг другу) полагания складываются, а реально противоположные вычитаются одно из другого»[38]. «Второе положение гласит: все реальные основания Вселенной, если сложить те, что согласуются между собой, и вычесть те, что противоположны друг другу, дают результат, равный нулю»[39].

В пределах трансцендентального периода своеобразными аналогами законов «чистой механики» становятся законы «систематического единства» разума. Они, как и законы «чистой механики», обеспечивают системность, системность рассудочного познания. «Итак, разум подготавливает рассудку его поле деятельности: 1) посредством принципа однородности многообразного в рамках высших родов; 2) посредством основоположения о разнообразии однородного в рамках низших видов; а для завершения систематического единства он присоединяет 3) еще закон сродства всех понятий, требующий непрерывности перехода от одного вида ко всякому другому виду путем постепенного нарастания различий»[40]. В результате применения к рассудочному познанию всех этих законов «систематического единства» рассудок обретает способность быть законодателем мира явлений. Он задает систему метафизических законов — чистых априорных понятий рассудка, которым вынуждена подчиняться «природа в формальном смысле».

В пределах практического разума исходной точкой размышления немецкого философа о моральном законе поведения человека является «разумная природа». При ближайшем рассмотрении понятия «разумная природа» становится ясным, что под этим понятием подразумевается не что иное как культура. Действительно, сравним определения «разумной природы» и культуры. Определение «разумной природы»: «Разумная природа тем отличается от всякой другой, что сама ставит себе цель»[41]. Определение культуры: «Приобретение (Hervorbindung) разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это культура»[42]. Диалектическое совпадение определений, характеристик «разумной природы» и культуры означает в этом случае, что в метафизических законах культуры происходит своеобразное сращивание природы и человека. Основным предварительным условием образования такого рода синтетического единства природы и человека является предположение субстанционального онтологического статуса этих субстратов. Иными словами, вне сферы действия метафизического закона и природа, и человек существуют сами по себе, как «вещи в себе». А в границах закона они десубстантивируются, де-онтологизируются, вступая в отношения друг с другом. Эти отношения природы и человека суть отношения культуры, «разумной природы». Метафизический закон оказывается в этом случае той бытийственной связкой, которая соединяет природу и человека в культуре.

Известным подтверждением и оправданием такого рода интерпретации кантовских представлений о соотношении природы

и человека могли бы послужить рассуждения немецкого философа о возможности согласования свободы и природы в границах морального закона, категорического императива. Свобода определяется Кантом как независимость от влияния на поступок человека чувственных мотивов и, в конечном счете, от влияния материальных, природных факторов. Но свобода тем не менее не означает полного отрицания природы как таковой. Напротив, моральный закон, полагаемый прежде всего как закон свободы, должен быть одновременно и законом природы. Так, при объяснении возможности возникновения морального закона — категорического императива — Кант формулирует следующий постулат: «...поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна стать всеобщим законом природы»[43]. При этом под природой «о самом общем смысле (по форме)» подразумевается не что иное, как «всеобщность закона»[44].

Рассмотрение морального закона в качестве всеобщего закона природы предполагает, что человек «всегда только звено в цепи целей природы»[45], а культура есть «развитие природных задатков»[46], задатков добродетели. Таким образом, только «культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода...»[47].

Четвертый структурный срез кантовской онтологии, в пределах которого происходит выявление ее чисто предметного содержания, фиксируется специфика представления предмета в контексте онтологии отношения, является срезом онтологии неопределенности. Неопределенность понимается в онтологии отношений не как временное свойство предмета, исчезающее вместе с началом процесса его познания, а как его изначальное и коренное онтологическое состояние. Неопределенность предмета задается в трансцендентальной философии несколькими способами: динамическим, феноменологическим, диалектическим и в ее оппозиции с определенностью.

Динамический способ конституирования неопределенности предмета связан с тем, что один и тот же предмет испытывает одновременное воздействие со стороны внешних и внутренних сил, сил притяжения и отталкивания — непроницаемости. Соотношение этих сил и задает определенность параметров тела, которые могут меняться вместе с изменением параметров динамического отношения. В этом случае предмет теряет свою субстанциональность, которая выражается в неизменности и постоянности первичных качеств предмета и превращается в неопределенность. Сам Кант пишет по этому поводу: «Стало быть, необходимо, чтобы этому усилию было противопоставлено другое, противоположное усилие, которое на известном расстоянии становилось бы равным первому и, таким образом, определяло бы границу для занимаемого телом пространства. Но то, что противодействует отталкиванию, есть притяжение. Каждый элемент должен, следовательно, кроме силы непроницаемости обладать еще и силой притяжения, без которой у природных тел не было бы никаких определенных объемов»[48].

Феноменологический способ введения неопределенности в контекст теоретического исследования предполагает, что одна и та же вещь в разных системах координат, точнее, в разных мирах сознания, чувственно воспринимаемом и умопостигаемом, может иметь разные значения. «Так, например, радугу мы готовы назвать только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь — вещью в себе. И это совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи в себе лишь физически, как то, что в обычном для всех опыте определяется при всех различных положениях по отношению к чувствам, но в созерцании только так, а не иначе»[49]. В этом случае под «вещью в себе» подразумевается не что иное, как причина возникновения явления. И эту причину необходимо «приписать» явлению, т. е. совершить акт синтеза не только причины и ее следствия, но и чувственно воспринимаемого и умопостигаемого миров.

Диалектический способ фиксации неопределенности предмета, скажем такого предмета, как мир вообще, связан с необходимостью *полного, целостного определения предмета в разуме*. В этом случае обнаруживается, что полное определение мира как определенной величины требует не только его рассмотрения с различных точек зрения, а именно с точек зрения явления и «вещи в себе», не только его превращений в различных мирах сознания, но и соединения в определении мира этих различных точек зрения, различных миров. Тогда, собственно, и происходит возникновение диалектических противоречий теоретического разума, в котором мир оказывается неопределенной величиной. Кант пишет: «. . .о величине мира самой по себе нельзя ничего сказать»[50], ибо «мир никогда не может быть дан весь»[51].

Анализируя возможности полного определения предмета, а вместе с ней и возможности построения онтологии определенного предмета — а только полнота определения предмета может обеспечить его определенность, — Кант отмечает, что в основе такой онтологии должно лежать представление о предмете вообще, т. е. неопределенном предмете. Оно-то затем и вопроизводится в определенных и в то же самое время противоположных определениях предмета. «Точно так же авторы сочинений по онтологии с самого начала исходят из [понятий] нечто и ничто, не понимая, что нечто и ничто уже члены деления; кроме того, у них нет разделенного понятия, которое может быть только понятием предмета вообще»[52].

Неопределенность предмета и мира как некоего предмета *является необходимой предпосылкой возникновения представления* о множественности миров и, в частности, представления о двух мирах сознания. И неопределенность оказывается даже не только условием их возникновения, но и важнейшим онтологическим компонентом их связи, объединения в актах априорного синтеза. В этом случае зримым воплощением онтологического фактора неопределенности становится время и свобода. Как время, *понимаемое в качестве коррелята чувственно воспринимаемого*

мира, так и свобода, рассматриваемая как основание умопостигаемого мира, возможны только в условиях возникновения бытийственного разрыва между двумя этими мирами, в условиях разрушения естественных связей между человеком и праматерью природой. Их неопределенность является выражением этих бытийственных разрывов. Но, вместе с тем, они выступают как основания образования новых, искусственно и сознательно создаваемых отношений культуры, отношений человека с природой и самими собой как полномочным представителем всего человечества [53]. В этих отношениях культуры время и свобода образуют некие переходные, опосредующие звенья, объединяющие различные ипостаси человека, природу и человека.

Последнее положение касается прежде всего свободы, которая рассматривалась Кантом как независимость от влияния чувственности, чувственно воспринимаемого мира; она есть не что иное, как выражение самоценности и автономности умопостигаемого мира. Именно поэтому свобода — это «вещь в себе». Правда, свобода может быть, как подчеркивает немецкий философ, и синтетическим, опосредующим моментом в процессе образования априорно-практических отношений человека с самим собой как воплощением человечества и соответственно априорным положением, выражающим эти практические отношения практического разума, культуры. «Но такие синтетические положения возможны только потому, что и то и другое познания соединяются друг с другом через связь с некоторым третьим, в котором они находятся. Положительное понятие свободы создает это третье, которое в отличие от того, что бывает при физических причинах, не может быть причиной чувственно воспринимаемого мира. . .» [54]

В свою очередь, время, как и свобода, заявляет о себе прежде всего своими интегративно-синтетическими функциями. Оно осуществляет объединение различных ипостасей субъекта и прежде всего чувственности и рассудка, созерцания и мышления. «Что же представляет собой это третье как опосредствующее звено (Medium) всех синтетических суждений? Это есть не что иное, как только та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно внутреннее чувство и его априорная форма (т. е.) время» [55]. И поскольку внутреннее чувство испытывает определяющее влияние со стороны рассудка, а вместе с ним и умопостигаемого мира, то оно оказывается и определенным схематическим воплощением, изображением (схематизм чистых понятий рассудка) умопостигаемого мира в чувственно воспринимаемом мире.

Завершая анализ различных аспектов проявления онтологических мотивов трансцендентальной философии, необходимо отметить, что именно онтология обеспечивает метафизике статус науки. Онтологические основания этой науки позволяют ей развертываться в метафизику природы и метафизику нравов. А трансцендентальная философия является в этом случае прояснением возможности самих онтологических оснований существования метафизики.

[1] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 90—91.
[2] Там же. ., 1963. Т. 1. С. 381.
[3] *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 436.
[4] *Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., 1954. С. 280.
[5] *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 138.
[6] *Кант И.* Соч. М., 1964. Т. 4, ч. 1. С. 180.
[7] Там же. Т. 3. С. 503.
[8] *Kant I.* Handschriftlicher Nachlass. Bd. 8. Opus postumum, H. 1 // Kant I. Gesammelte Schriften. B.; Leipzig, 1936. Bd. 21. S. 22.
[9] Ibid. S. 24.
[10] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 88—89.
[11] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 304.
[12] Там же. Т. 3. С. 149.
[13] См.: Там же. С. 571—572.
[14] Там же. С. 363.
[15] См.: Там же. С. 305.
[16] См.: Там же. С. 688.
[17] *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurta. M., 1954. S. 21.
[18] См.: *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 3.
[19] См.: *Гайденко П. П.* Принцип всеобщего опосредования в марбургской школе // Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 219.
[20] *Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 86.
[21] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 49.
[22] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 3.
[23] См.: *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 330.
[24] Там же. Т. 1. С. 319.
[25] *Лейбниц Г. В.* Соч. М., 1982. Т. 1. С. 414.
[26] Там же. С. 413.
[27] *Кант И.* Соч. М., 1963. Т. 2. С. 313.
[28] Там же. Т. 3. С. 192.
[29] Там же. М., 1966. Т. 5. с. 94.
[30] См.: Там же. Т. 3. С. 573.
[31] См.: Там же. Т. 5. С. 153.
[32] См.: Там же. Т. 3. С. 659.
[33] Там же. С. 91.
[34] Там же. Т. 5. С. 389.
[35] Наименования законов «чистой механики» даны достаточно условно, поскольку при формулировке этих законов Кант не оговорил их названий.
[36] *Кант И.* Соч. Т. 1. С. 460.
[37] Там же. С. 206.
[38] Там же. Т. 2. С. 111.
[39] Там же. С. 114.
[40] Там же. Т. 3. С. 562.
[41] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 280.
[42] Там же. Т. 5. С. 464.
[43] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 261.
[44] См.: Там же.
[45] Там же. Т. 5. С. 453.
[46] См.: Там же. С. 462—465.
[47] Там же. С. 464.
[48] Там же. Т. 1. С. 330.
[49] Там же. Т. 3. С. 146.
[50] Там же. С. 469.
[51] Там же. С. 471.
[52] Там же. Т. 4, ч. 2. С. 125. Сходная мысль была выражена Гегелем в форме утверждения противоречия в качестве основания существования предмета как определенности. В «Феноменологии духа» он пишет: «Однако, так как определенность составляет сущность вещи, благодаря чему она отличается от других [вещей] и есть для себя, то эти прочие многообразные свойства суть несущественные». И далее Гегель говорит, что «вещь погибает именно из-за определенности, которая составляет ее сущность и ее для-себя-бытие» и что «предмет (Gegenstand) в одном и том же аспекте есть скорее противоположное (Gegenteil) себе самому; он есть для себя, поскольку он есть для другого, и есть для другого, поскольку он есть для себя». См.: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1959. Т. 4. С. 67, 68.
[53] Ср. у Маркса: «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не „*относится*“ ни к чему и вообще не „относится“; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 29).
[54] *Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 290.
[55] Там же. Т. 3. С. 232.