

Российская Академия Наук  
Институт философии

## ФОРУМ МОЛОДЫХ КАНТОВЕДОВ

(По материалам Международного конгресса, посвященного  
280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти  
Иммануила Канта)

Москва  
2005

УДК 14  
ББК 87.3  
Ф—80

Ответственные редакторы:  
доктор филос. наук *Т.Б.Другач*  
доктор филос. наук *В.А.Жучков*

Рецензенты:  
доктор филос. наук *М.А.Абрамов*  
доктор филос. наук: *В.В.Васильев*

Ф—80 Форум молодых кантоведов (По материалам Международного конгресса, посвященного 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта). — М., 2005 — 208 с.

В книгу вошли тексты докладов и сообщений молодых ученых из различных вузов Москвы и других городов России, которые были сделаны на Международном юбилейном Кантовском конгрессе в Москве, в Институте философии РАН (24—28 мая 2004 г.). Охвачена широкая проблематика: теоретический анализ различных аспектов философского наследия Канта; кантовские идеи в историко-философском контексте, их влияние на последующее развитие философии, их роль и значение для решения актуальных проблем современной философской, социально-политической и научной мысли. Книга рассчитана на специалистов, а также на всех интересующихся вопросами философии и истории философии.

## Предисловие

Одним из самых приятных открытий для участников Московского Кантовского конгресса стал тот огромный интерес, который проявили к его работе, (правильнее сказать — к Канту) молодые ученые. Заявки на участие в работе конгресса поступили от студентов и аспирантов вузов Москвы (МГУ, РГГУ, ГУГН) и других городов (Санкт-Петербурга, Калининграда, Екатеринбурга, Нижневартовска и др.), причем не только философских или политологических факультетов, но и других специальностей — психологии, филологии, физики и т.п. Общее число поступивших заявок, а также диапазон их тематики оказались столь обширными, что Оргкомитет организовал — и сделал это с подлинным удовлетворением — две дополнительные секции для проведения форума молодых ученых.

Нужно сказать, что Оргкомитет предъявлял довольно строгие требования к научному качеству представленных текстов, но тем приятнее было то удивление, которое молодые ученые вызвали у всех (особенно зарубежных) участников конгресса как содержанием своих выступлений, так и ответами на вопросы, живой полемикой с оппонентами. Практически все их доклады отличались высоким, далеко не «ученическим» теоретическим уровнем, отличным владением текстами Канта, серьезным и продуманным осмыслением его идей, знанием отечественной и зарубежной кантоведческой литературы и т.п. Но что особенно ценно, молодые ученые продемонстрировали живое стремление к осмыслению наследия Канта с точки зрения проблем именно современной действительности, насущных задач и забот нашей сегодняшней жизни.

Впрочем, читатель сам сможет судить обо всем этом, прочитав представленные здесь тексты докладов. И нам очень хотелось бы, чтобы читатель почувствовал ту атмосферу искренности и непосредственности, в какой проходили заседания молодежных секций конгресса, а также ту неподдельную и живую заинтересованность, с какой молодые авторы говорили о Канте, находя в его идеях что-то свое, им близкое, важное и очень нужное.

# I. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА И ЕЕ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

*М.Ю. Васильева*

## Внешний мир у И.Канта: эволюция представлений в докритический период

Вопрос о внешнем мире как мировоззренческая и собственно философская проблема был заявлен как таковой задолго до метафизико-методологических построений Канта и проявился во множестве различных форм, одной из которых были идеи Канта в докритический период. Ранний (или так называемый докритический) период в философском развитии Канта начинается с конца 40-х годов XVIII века («Мысли об истинной оценке живых сил») и заканчивается примерно к 1770 году (диссертация «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира»).

### Душа и тело: способ взаимодействия

Еще в самом начале своей философской работы Кант попытался разрешить проблему принципиальной позиции человека по отношению к окружающему миру, прежде всего через исследование вопроса о согласовании внешнего и внутреннего в том смысле, что признавалась некая связь между внешним миром и внутренним, а эта связанность и взаимозависимость будет интересовать Канта и в его критическое время, когда он постулирует для возможности познания «один опыт, который даже не мог бы быть внутренним, если бы он в то же время не был (отчасти) внешним»<sup>1</sup>. В первой своей работе, написанной в бытность студентом, то есть в «Мыслях об истинной оценке живых сил» (1749), Кант, пока еще находясь в русле традиционной проблематики предшествующей метафизики, обращался к теме влияния материи на душу человека и того способа, посредством которого порождаются в последней представления.

В «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» 1766 года Кант подчеркивал необоснованность отдельного рассмотрения телесного и духовного миров, определяя вытекающий из этого вопрос о местонахождении души, или мыслящей субстанции, как содержащий «нечто каверзное». Почти все, что касается природы духовного, представлялось Канту как нечто непостижимое и познаваемое только в оппозиции пространственно—протяженному, с обязательным, однако, условием признания соответствия целостности тела и души в нем, посредством которого человек соотносит себя с миром. Кант заявлял: я есть там, где ощущаю — и это положение взято из обыденного опыта; невозможно разделить человека на части и сказать: вот это тело, а это — душа, ибо человек есть некое единое целое, равно присутствующее как в «кончике пальца, так и в голове»<sup>2</sup>.

Кант справедливо отамечал: так как материи присуще движение и она обладает способностью воздействовать на предметы извне, то это должно распространяться и на душу, поскольку она также занимает в пространстве какое—то место; «но как это возможно, — спрашивал Кант, — чтобы сила, вызывающая только движения, могла порождать представления и идеи?»<sup>3</sup>.

Для Канта материальное начало и начало духовное (скажем так) — вещи в принципе разные, разные роды вещей, а это поднимает вопрос о том, как материальное могло стать порождающей причиной («источником») духовного. Подобная же трудность касается и вопроса обратного влияния души на материю. Но Кант снимает ее, обращаясь к более привлекательной для него теме, которая и останется у него на достаточно долгое время, — теме взаимодействия (общения) субстанций.

Душа оказывается способной действовать вовне, не только на безличную материю, но и на другие души посредством тел. И таким же образом материя как общее целое всех субстанций может вызывать в душе представления, именно за счет того, что душу возможно полагать как занимающую место, а материя и воздействует на подобные предметы. И раз душа оказывается «пространственной» и ее сущность составляют всевозможные представления и идеи, то отсюда и получаем ответ: как же выходит, что душа приобретает идеи от материи.

Опять—таки в работе 1764 года «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» Кант обращался к проблеме соответствия души и материи, поставив вопрос: «каким образом дух присутствует в пространстве» — и характеризуя его как нечто непостижимое.

Представляется, в этом отрывке содержатся определенные зачатки критики идеализма, так как Кант предостерегал против того, чтобы душу совершенно лишали материальной природы, поскольку это ведет к утверждению, что душу вообще нельзя понять как элемент материи.

В еще одном своем значительном произведении — диссертации 1755 года, заявленной на право читать лекции, — в «Новом освещении первых принципов метафизического познания» его концепция внешнего и внутреннего взаимодействия, или общения между субстанциями выявлена достаточно отчетливо: Кант выдвигал тезис о том, что «субстанции могут подвергаться изменениям, лишь поскольку они связаны с другими, и их зависимость друг от друга определяет тогда взаимное изменение их состояния»<sup>4</sup> («Nulla substantiis accidere potest mutatio [...]»).

Итак, с чего начинается Кант? С утверждения, что сама по себе простая субстанция без допущения корреляции с внешними ей объектами никакого положительного (или даже отрицательного) прироста не даст, продолжая так и оставаться именно вследствие своей простоты неспособной к какой-либо трансформации.

Для установления факта изменения (смены) состояния необходимо осязаемое (для данной субстанции) присутствие чего-то другого, с чем бы наша первая субстанция могла бы вступить во взаимовыгодную связь. Но здесь есть и оговорка: если субстанция в эту внешнюю связь вступает, но остается предоставленной исключительно самой себе, никак не реагируя на воздействие извне, то есть если ее отношения с другой субстанцией (или еще чем-то иным) не меняются, а остаются в каком-то перманентном «замороженном» виде, то и нужные изменения в ее внутреннем состоянии не происходят.

Кант называл этот процесс «явлением измененной связи» и отнес его к числу наиболее важных аспектов существования, ибо если во внутреннем состоянии не будет никакого изменения, а основной характеристикой внутреннего состояния признано время, и время является именно тем, что обуславливает движение любого рода, то соответственно при исчезновении внешних связей, заключает Кант, «исчезнут последовательность и время»<sup>5</sup> («[...] successio et tempus pariter facessunt»).

При этом следует отметить, что изначально субстанция уже имеет в себе свои собственные внутренние определения и, отсюда, не может противопоставить им ничего противоположного по определению, так как «определять — значит полагать предикат с исключением противоположного ему»<sup>6</sup> («Determinare est ponere praedicatum

[...]»), а, как известно, любое изменение возможно только с приятием чего-то другого, чуждого, в данном случае — иного основания, которое бы не присутствовало в субстанции как заданное.

Соответственно должно возникнуть некое совершенно отличное определение, которое могло бы быть принято в имеющийся реестр внутренних определений, так как сама дефиниция изменения есть, по Канту, «смена определений». В субстанции возникает определенного рода диссонанс, как если бы в стройную игру одного инструмента вклинивалось бы звучание другого, и субстанция по необходимости вынуждена принимать это вмешательство и этот диссонанс, изменяясь сама, поскольку прежнее единство существования было утеряно.

Даже сведения о нашем собственном теле во всем разнообразии его определений мы не смогли бы получить, если бы действительно вне нашей души не было бы такого объекта, как наше тело, и если бы не осуществлялась реально эта пресловутая связь, это общение между телом (материей) и душой.

Вместе с тем Кант отвергал утверждение об обусловленности изменений внутренним принципом самой субстанции и говорил противоположное — из одних лишь внутренних определений каждой субстанции, рассматриваемой самой по себе, эти изменения не происходят<sup>7</sup>, но причину (исток последних) можно попытаться найти во взаимной связи вещей мира, иначе говоря, из взаимной зависимости их определений. И выводы Кант делал отсюда вполне очевидные, с помощью принятого им принципа определяющего основания отстаивая бытие внешнего мира, или «действительное существование тел»: душе оказывается присуще некое «внутреннее чувство», которое способно констатировать и обуславливать собственно внутренние изменения, т.е. изменения, происходящие внутри самой субстанции вне какого-либо внешнего влияния, только в рамках уже заданных определений самой субстанции. Но это опять-таки лишь внутренняя сфера.

Однако Кант подчеркивал «неразрывность» такой связи, конституирующей всю нашу способность приобретать опытные знания о внешнем мире и невозможность отказаться от допущения подобной возможности, хотя и отмежевывался в то же время от какого-либо упрека в «пагубном взгляде материалистов», утверждая, что своей теорией он совершенно не лишает душу способности иметь и (создавать) свои собственные представления, просто эта способность, эта сила души осталась бы нереализованной, если бы не было импульса извне и душа постоянно пребывала бы в невозмущаемом состоянии равности самой себе и несвязанности с внешними предметами.

Но если между субстанциями обязательно должно быть какое-то общение, то это безусловно требует некой причины, обусловившей их взаимодействие. И этой причиной является Бог как общий принцип всего существующего.

Что касается проблемы Бога, то Кант говорил о нем как об «источнике всякой реальности», или, точнее, как о безусловно необходимом начале всякой возможности. Без Бога и его существования ни о какой возможности не осталось бы даже понятия, и обращение к нему оказывается наиболее приемлемым выходом в сложной ситуации объяснения достоверного наличия как мира, так и вещей в нем. Если устранить Бога, то этим будет совершенно утрачено не только всякое существование вещей, но и сама внутренняя возможность их<sup>8</sup>.

### Методология основания: истина и существование

Если устранить внутреннюю возможность, то будет уничтожено и все мыслимое. А если нет ничего мыслимого, то не должно быть ничего существующего, вместе с этим уничтожается и сама возможность вещей, так как возможность пропадает не только тогда, когда есть противоречие, но и тогда, когда нельзя мыслить ничего содержательного, ничего данного. Всякое возможное есть «нечто мыслимое», чему присуще определенное логическое отношение согласно закону противоречия. Таким образом, утверждение, что есть нечто возможное и в то же время нет ничего действительного, по Канту, есть утверждение, заключающее в себе противоречие, так как между существованием и нашим его осознанием есть четкая связь, которую Кант и постулирует как реальное основание познания. Наряду с основанием истины, касающегося принципов и законов мышления, обсуждается не только формальная сторона понятия, но и содержательная, материальная, что в свою очередь отражает проведенное Кантом различие между основанием истины и основанием существования. Именно данной теме в основном и была посвящена кантовская работа «Новое освещение первых принципов метафизического познания» — критике закона противоречия и достаточного основания и установлению двух новых принципов — тождества и определяющего основания. Кант пытался решить, таким образом, проблему бытия и мышления. Закон противоречия Кант отодвинул в сторону по причине невозможности наличия одного-единственного, «безусловно первого и всеобъемлющего принципа для всех истин», так как могут быть сразу два принципа: один для положительных истин, другой — для отрицательных. Закон противоречия Кант заменил на прин-

цип тождества, поскольку последний способен не просто сослаться на наличие противоположного, но и раскрывать истину путем понимания тождества между субъектом и предикатом. Канту представилось странным стремление именно отрицающий принцип сделать важнейшим в «сфере истин», если утверждающий принцип не менее значителен, и все истины сводить в итоге к отрицательной дефиниции как к «пробному камню».

Предпочтение принципа тождества принципу противоречия было необходимо Канту, чтобы представить новый принцип, взамен достаточного основания дать определяющее основание. И здесь отправным моментом было то, что истина добывается из постепенного раскрытия тождества между предикатом и субъектом, а так как это тождество основано на некоем основании и это основание сразу же исключает возможность противоположного, то оно и есть с необходимостью основание определяющее, ибо определение — это полагание предиката с исключением ему противоположного.

В принципе достаточного основания Кант находил некую двусмысленность, так как оно скорее апеллирует к возможности, чем к действительности и не устанавливает необходимой связи между субъектом и предикатом. Таким образом, можно было признать не только необходимую истину, но и истину случайную, а это уже вело к примешиванию к метафизическим истинам истин эмпирических, что служило подтверждением наличия некоего сбоя в хорошо обоснованной системе. Кант поэтому приводил новое разграничение основания предшествующее-определяющего и основания последующее-определяющего, где предшествующее приобретает статус не только логического, но и реального, обуславливающего не только истину, но и само существование. Это основание «предваряет определяемое» и без его допущения невозможно «понять определяемое»<sup>9</sup>.

Последующее основание, в свою очередь, является основанием истины, которое устанавливает тождественные отношения между субъектом и предикатом; оно не могло бы появиться, если бы уже не было дано из чего—то другого. Это основание отвечает на вопрос «что» — и есть основание познания, а основание предшествующее, отвечая на вопрос «почему», — основание бытия или становления.

Данное различие было необходимо Канту по нескольким причинам, в первую очередь потому, что он считал неприемлемым факт, согласно которому опыт вместе со своими логическими инструментами познания может утверждать что—либо об истоках становления или о происхождении мира или просто о существовании, случайном или тем более — необходимым. Вот здесь Кант обратился к проблеме как

рационалистической философии, так и эмпирической, а именно — к проблеме достоверности существования внешнего мира, объектов окружающей действительности и возможности познания их нами.

Во-вторых, все это приводит Канта к выводу о нежелательности выведения всеобщих и необходимых истин из каких-либо научных законов или просто эмпирических фактов, касающихся непостоянных, случайных и изменчивых вещей в мире. Потому-то и не может один и тот же принцип быть распространенным и на сферу истины, и на сферу существования; так же и основание познания не должно смешиваться с основанием бытия, а это является, в свою очередь, лишним подтверждением наличия объективного момента в кантовской философии, почему несправедливы те, кто обращает внимание лишь на его «чистую» гносеологию.

Кант развивал мысль о невозможности выведения серьезных метафизических положений, касающихся природы мира или его происхождения просто из результатов логических выводов человеческого рассудка, что было характерной особенностью предшествующей метафизики. То, что наши логические заключения непротиворечивы и для них нельзя представить противоположного, еще совершенно не означает, что истина, выраженная в них, есть истина объективная и действительно отражающая реальное состояние внешнего мира.

Случайное предстает перед Кантом двояко: как случайное в логическом смысле и как случайное в реальном смысле. Случайное в логическом смысле, в качестве предиката для некоего субъекта есть то, «противоположное чему не противоречит этому субъекту»<sup>10</sup>. Случайное же в реальном смысле есть «то, небытие чего можно мыслить, то есть снятие чего не снимает всего мыслимого»<sup>11</sup>.

### Диалектика логического и реального

После рассмотрения проблемы случайного и необходимого следует обратиться к теме реального основания познания. Говоря о логическом и реальном, мы должны иметь в виду формальное и материальное, причем в том смысле, что формальной стороной является, в первую очередь, основание логической возможности понятия; без нее наше знание так и осталось бы неупорядоченным сгустком хаотичных мыслей, не находящих выхода и достойного своего оформления. Но формальная сторона ничего не говорит нам о действительном положении дел в мире, ничего — о знании не как знании как таковом, а как знании в его значении для нас. Об этом говорит материальная сторона — именно она насыщает сухую форму поня-

тия его реальным содержимым, как бы навьючивает на мула его ношу; она дает нам понятие о том, что конкретно заключает в себе та или иная логическая форма, и только благодаря ей наше знание лениво переваливается через забор «логики» и обретает знание в подлинном смысле — через ощущения — прямо и косвенно.

Реальное основание познания все же не совпадает с основанием существования, а материальная сторона может быть представлена как нечто мыслимое, присутствующее в мысли, тем более не следует ни то ни другое сводить только к эмпирическим данным опыта. Ведь в таком случае это основание будет обладать источником, покоящимся на ощущениях и вследствие этого носить случайный характер, и никак не сможет быть — с необходимостью, оставляя на долю нашего разума лишь случайные и и не вполне обоснованные понятия. А для Канта важен вопрос не о каких-то случайностях, получаемых из эмпирического знания, для него важен вопрос знания необходимого, всеобщего как с формальной, так и с материальной точек зрения. И материальная сторона для Канта потому и является такой значимой, что лишь благодаря ей мышление обретает познавательное содержание, то есть становится познанием в собственном смысле слова<sup>12</sup>.

Именно у Канта проблема реального и логического, формального и материального возникает как нечто новое, хотя и не совсем разработанное — как вопрос о тех необходимых основаниях, на которых должно базироваться наше знание, понимаемое как гармоничное соединение логического и эмпирического. И вопрос этот следует решать, исходя из самой структуры нашего знания.

В этом смысле Кант отличал логическое от реального, полагая, что если в согласии с законом противоречия снимается только формальная сторона «всякой возможности» и противоречащее самому себе, является безусловно невозможным, то в случае с отрицанием всякого существования нельзя найти никакого внутреннего противоречия. Но если мы удалим всю содержательную сторону и все необходимые «данные для всего возможного», то есть весь эмпирический материал вещей, то этим снимем любую возможность. А если это произойдет, то автоматически исчезает и всякое существование, и наоборот, при отрицании существования снимается возможность. Отсюда Кант заключал, что «безусловно невозможно, чтобы ничего не существовало»<sup>13</sup>, и относительно всякой возможности вообще и всякой возможности в частности утверждал наличие с необходимостью некоторого действительного, будь то мир в целом или одна-единственная вещь.

Основные принципы методологии раннего Канта позволили в дальнейшем развить и обосновать важнейшее направление его критической философии и в особенности — достоверности внешнего мира и вещи в себе.

Правда, само действительное существование для него в принципе не очень-то и важно и гораздо большей ценностью обладает «мысль о существовании» (по выражению Канта), которая всегда заложена в основе внутренней возможности. Мы, например, можем никогда в жизни не увидеть единорога или дракона, но факт нашего ни-разумне-увидения ничего не значит для бытийственного статуса данных существ, поскольку даже не присутствующие в реальном мире, они являются нам в мышлении, становятся объектом мысли.

И это также относится к понятию вещи самой по себе, которую мы ни руками потрогать, ни органами обоняния понюхать, конечно, не в силах, но она доступна нам как некий мыслительный конструкт, пустая рамка, призванная содержать в себе то, что мы не можем познать, но что необходимо выразить. Так, Кант отмечал, что совершенно необязательно признавать существование каких-либо вещей, таких, например, как огненное тело или хитрый человек, — «они ведь мыслимы, и этого достаточно»<sup>14</sup>.

Можно даже допустить, что и то и другое на самом деле не являются действительными вещами, но в данном случае они будут оставаться внутренне возможными.

Если предположить для вещи только логическое отношение, то тогда она будет пониматься только как своеобразное единство тех или иных признаков, свойств. В размышлении по поводу того, каким именно способом нам дается это понятие, ничто, кроме существования, не даст нам ответ на поставленный вопрос.

## Путь к Критике

Проблема отношения к внешнему миру в кантовских работах приблизительно до начала семидесятых годов решалась в основном в русле традиционной метафизики, скорее даже — в русле онтологии, не исключаяющей влияния теологии. Но после указанного времени, через диссертацию «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» 1770 года, послужившей в прямом смысле знаковой меткой переходного периода между двумя крупными частями, научный и философский интерес Канта смещается с области изучения мира в целом (и частных физических вопросов, например) в сторону исследования задач гносеологии. Однако это не

подразумевало, естественно, отказа от поиска доказательств существования объектов вне нас, но здесь эти доказательства принимают уже отчетливо негативный оттенок, вызванный необходимостью отграничить свою позицию от всех тех, которые могли считаться сходными или даже родственными его собственной.

Кант начал заниматься поиском доказательств наличия в человеческом разуме способности достоверного познания данных объектов. А вопрос о действительном мире решался у него сам собой — негласно, в скрытой форме, что скорее связано с нами самими, нежели с некой высшей реальностью.

Именно в это время Кант находился в определенном «подвешенном» состоянии, склоняясь то к точке зрения Ньютона на пространство и время, то к точке зрения Лейбница (что же касается столь важного для Канта понятия пространства, то он трактует его в докритический период в русле лейбницианского понимания — как отношения между простыми субстанциями, посредством которых они соотносятся друг с другом и образуют единую мировую связь). Он решил данную проблему на свой собственный лад, соединив абсолютность пространства и времени в его отношении к формам человеческого, а не божественного созерцания. Однако данная интерпретация не позволяет ответить на вопрос: что за объекты или вещи мы сможем познать согласно чистым формам пространства и времени? Ответ на него, конечно, не может быть получен только в терминах форм нашего чувственного созерцания, но зависит также от интерпретации того, что дано благодаря этим формам. Иначе говоря, Кант оказался перед разделением между чувственным миром и интеллигибельным<sup>15</sup>.

Отсюда же проистекает само название его диссертации. Относительно структуры данной работы следует сказать, что в письме к Ламберту от 2 сентября 1770 года Кант заметил, что первый и четвертый разделы из пяти незначительны, видимо, из-за их соответствия более ранним его взглядам, но второй, третий и пятый заслуживают гораздо большего внимания: речь идет о возможности создать некую принципиально негативную науку с целью предотвращения в метафизике опасного смещения «принципов чувственности» и суждений о «предметах чистого разума»<sup>16</sup>. Здесь же Кант утверждает применимость аксиом пространства и времени только к вещам чувственного, или эмпирического мира.

В своей диссертации Кант рассматривал прежде всего три определяющих мир принципа: материю, форму и всеобщность. Материя предстает как понятая в трансцендентальном смысле, то есть как части, или субстанции, без обсуждения их природы. Форма рассматри-

ваеся как то, что касается не подчинения субстанций, а их координации, причем форма мира трактуется как постоянная и неизменная, «вечный принцип какой угодно случайной и преходящей формы, которая относится к состоянию мира». И, наконец, всеобщность — то, что есть соединение всех «сопринадлежащих» вещей, некая абсолютная целостность.

В попытке понять всю эту совокупность проблем мы полагаемся на чувственность, или восприимчивость, при помощи которой для субъекта возможно было ощутить воздействие какого-либо предмета из внешнего мира. Но в той же мере мы зависим и от нашей рациональности как нашей способности субъектов познания представить себе нечто, чувствам недоступное. Отсюда объекты, познаваемые посредством чувств, могут быть названы феноменами, а объекты, знание о которых достигается через рассудок, — ноуменами. Условия первых есть предмет для законов чувственности; условия же вторых являются предметом для законов разума.

Здесь следует заметить, что в использовании терминов «феномены» и «ноумены» Кант является последователем уже установленной традиции, ибо как таковая концепция вещи самой по себе еще была чужда его философии<sup>17</sup>. Он говорит здесь также о рассудке или разуме, отождествляя их. Кант, видимо, еще не провел четкого разделения между одним понятием и другим, от чего зависели все последующие значительные нововведения его трансцендентальной философии.

В процессе чувственного познания Кант предлагал рассматривать как форму, так и материю в том смысле, что под материей понимается ощущение от присутствия какого-то чуждого нам предмета, а что же касается формы, то она относительно того же представления указывает на определенную схему воспринимаемого объекта, но не являясь при этом ею, есть присущий разуму закон координирования ощущений между собой.

Все это касается чувственного познания, а относительно познания рассудочного следует заметить, что Кант отмечал два вида применения рассудка: реальное, когда нам даны сами понятия вещей либо отношения между ними, и логическое — в случае соподчинения понятий друг другу и их сравнения по закону противоречия. Чувственное познание никоим образом не должно переходить в рассудочное, даже если имеет место все большее нарастание всеобщности и все большей точности в логическом применении рассудка.

Дело в том, что чувственные знания так и остаются чувственными генетически, то есть в силу своего происхождения из опыта; а то, что вообще еще не было подвержено логике рассудка, и есть явление.

Когда же этому явлению еще и приходится испытывать на себе давление изощренных методов рассудка по превращению анархии в порядок, тогда в результате получается ни что иное, как опыт. И путь к опыту ведет только через тернистую дорогу упорядочивания с помощью логики и поиска крупницы приемлемого знания в разнородной эмпирической мешанине.

Что же касается чисто рассудочных понятий, то Кант утверждал выводимость их из самой природы рассудка, а не через отвлечение от чувств, тем более что они не содержат никакой формы чувственного познания. Так Кант пришел к осознанию того, что разделение между чувственным и интеллигибельным, между чувственными знаниями и рассудочными понятиями не есть вопрос только логического рассмотрения — оно укоренено в самой природе опыта.

Способы познания, таким образом, различаются по сути: в интеллектуальных вопросах мы не обладаем чувственным созерцанием; у нас есть лишь символическое осознание посредством общих понятий<sup>18</sup>. Наше созерцание ограничено формальным принципом пространства и времени как условием, согласно которому нечто может стать объектом наших чувств, но с его помощью ноумены нам неизвестны. Собственно говоря, объекты наших чувств и есть явления, и хотя они не выражают внутреннего и абсолютного качества объектов, они действительно дают более или менее правдивое знание. Как восприятия они свидетельствуют о присутствии объекта, который порождает их.

### Истоки опровержения идеализма

В докритических произведениях Канта термин «идеализм» обычно употреблялся как обозначающий любую философию, которая отрицает существование независимого мира, соотносимого с нашими субъективными представлениями<sup>19</sup>. Но трактовка данного термина в любом случае окажется двусмысленной: он может означать либо отрицание вещественного мира, независимого от наших представлений, либо отказ от имматериального мира, «соотносимого» с данным нам материальным миром, то есть отрицание вещей самих по себе.

В принципе тема идеализма в философии Нового времени, как считает немецкий кантовед Дитмар Хайдеманн, берет свое начало в картезианском дуализме «мыслящей субстанции» и «протяженной субстанции», который понимался с различных точек зрения так же как «субъективный поворот»<sup>20</sup>.

Однако строгое понятийное постоянство толкования идеализма не устанавливалось. Здесь следует прежде всего назвать различие между догматическим и скептическим идеализмом как типами метафизического идеализма в «Критике чистого разума». Хотя этот идеализм Кант, как и Вольф, связывал с Декартом и Беркли, также считая его враждебным познанию, все же он использовал аргументы, не имевшие ничего общего с теолого-метафизическим фоном (предустановленная гармония). В этом смысле споры с идеализмом предшествующей Канту немецкой философии, по мнению Д.Хайдеманна, представляются скорее своеобразной предварительной подготовкой или началом опровержения идеализма в кантовской критической философии<sup>21</sup>.

В «Новом освещении...» Кант отвергал идеализм с помощью принципа, согласно которому субстанция не может испытывать изменения до тех пор, пока она независима от других субстанций. В «Грезах духовидца...» 1766 года Сведенборг описывается как идеалист, но без последующего уточнения точного смысла, в каком данный термин используется. Однако относительно данной работы Хайдеманн отмечал, что именно по «Грезам [...]» видна приверженность Канта не только школьной философии<sup>22</sup>.

В главе «Экстатическое путешествие мечтателя по миру духов» одна из основных идей Сведенборга, по мнению Канта, заключалась в лишении материального мира собственно самостоятельного бытия и передачи его «прав» миру духов, которые и определяют его существование. Уже в диссертации 1770 года идеализм снова отвергался, на том основании, что чувственная восприимчивость указывает ни на что иное, как на присутствие интеллигибельного объекта или ноумена.

Мир перестает быть для Канта абсолютно объективным, центр его тяжести переносится на познающего, мыслящего, а также волящего субъекта; и то, что раньше приписывалось лишь Богу или иной метафизической субстанции, теперь отдается на откуп человеку и его разуму.

Этот мир является общим для всех живых существ и есть предмет изучения науки, но в то же время он есть мир не вещей как они суть на самом деле, а только вещей как они нам являются. Но при этом Кант не подразумевал, что вещи — как они нам являются — существуют только в тот момент, когда они воспринимаемы, или что любая вещь есть нечто, что кажется существующим в данный момент.

Таким образом, по Канту, есть объективный мир, который мы стремимся познать, и его следует отличать от субъективного ряда ощущений или представлений, которые суть на самом деле инструменты нашего познания этого мира.

Значит, в кантовском мышлении равную значимость имеет как реалистическая тенденция, так и идеалистическая, именно сочетание одной и другой закономерно порождает учение о вещи самой по себе. Идеализм, что бы ни было его высшим достоянием, — нечто большее, чем просто временное помутнение разума или спутанность мыслей.

В нашем восприятии имеет место своеобразное принуждение, которое отличается от рассудочной необходимости, посредством коей заключение следует из посылок аргумента. Мы видим небо над своей головой, и оно всегда будет синим, — никакое стремление нашего сознания не изменит его цвет. Кант никогда не переставал верить в то, что в нашем восприятии есть элемент пассивности и что нечто, данное без какого-либо усилия с нашей стороны, является необходимым для человеческого познания<sup>23</sup>.

## Литература

### Основная

**Kant I.** Kants gesammelte Schriften /hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I: Vorkritische Schriften 1 (1747–1756). Berlin, 1910.

**Kant I.** Kants gesammelte Schriften /hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II: Vorkritische Schriften 2 (1757–1777). Berlin, 1912.

**Kant I.** Kants gesammelte Schriften /hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. III: Kritik der reinen Vernunft (zweite Auflage 1787). Berlin, 1911.

**Kant I.** Briefe /hrsg. v. Jürgen Zehbe. Göttingen, 1970.

Immanuel Kants. Kritik der reinen Vernunft /Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Erich Adickes. Berlin: Mayer & Müller, 1889.

### Вспомогательная

**Жучков В.А.** Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период: от вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996.

**Ремке И.** О достоверности внешнего мира для нас /Пер. с нем. СПб., 1913. С. 66–98.

**Фишер К.** История новой философии. Т. 4: Иммануил Кант и его учение /Пер. с нем. СПб., 1910.

Христиан Вольф и философия в России /Ред.-сост. В.А. Жучков. СПб., 2001.

**AIXsson H.E.** Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense. New Haven—L., 1983.

**Vauch B.** Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus // Kant-Studien. 1915. Bd. 20. S. 97–116.

**Baur M.** Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in Human Knowing // International Philosophical Quarterly. 2003. Vol. 43. № 1. Issue 169. P. 91–112.

**Beck L.W.** Early German Philosophy. Kant and His Predecessors. Cambridge (MA), 1969. P. 256–275.

- Döring E.* Immanuel Kant. Eine Einführung in sein Werk. Wiesbaden, 2004.
- Guyer P.* Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge, 1987. P. 11–24.
- Heidemann D. H.* Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. Berlin–N. Y., 1998.
- Höffe O.* Immanuel Kant. M\_ nchen, 1988.
- Schmitz H.* Was wollte Kant? Bonn, 1989.
- Smith N. K.* A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason». N. Y., 1962.
- Paton H.J.* Kant's Metaphysic of Experience: In 2 Vol. L. N. Y., 1970.
- Werkmeister W.H.* Kant. The Architectonic and Development of His Philosophy. La Salle Illinois (USA), 1980. P. 1–15, 47–60.
- Westphal M.* In defense of the thing in itself // Kant–Studien. 1968. Bd. 59, h. 1. S. 118–141.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Kant I.* Kants gesammelte Schriften, hrsg.v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. III: Kritik der reinen Vernunft (zweite Auflage 1787). Berlin, 1911. S. 24, Z. 41–42.
- <sup>2</sup> *Kant I.* Kants gesammelte Schriften, hrsg.v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II: Vorkritische Schriften 2 (1757–1777). Berlin, 1912. S. 324, Z. 30–32.
- <sup>3</sup> *Kant I.* Kants gesammelte Schriften, hrsg.v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I: Vorkritische Schriften 1 (1747–1756). Berlin, 1910. S. 20. Z. 17–19.
- <sup>4</sup> Ibid. S. 410. Z. 18–20.
- <sup>5</sup> Ibid. Z. 27–28.
- <sup>6</sup> Ibid. S. 391. Z. 34–35.
- <sup>7</sup> Ibid. S. 411. Z. 25–26.
- <sup>8</sup> Ibid. S. 395. Z. 29–30.
- <sup>9</sup> Ibid. S. 392. Z. 1–3.
- <sup>10</sup> Ibid. Bd. II. S. 83. Z. 14–15.
- <sup>11</sup> Ibid. Z. 19–20.
- <sup>12</sup> См.: *Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период: От вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996. С. 199.
- <sup>13</sup> *Kant I.* Kants gesammelte Schriften, hrsg.v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. S.79, Z. 2.
- <sup>14</sup> Ibid. S. 80. Z. 18–19.
- <sup>15</sup> *Werkmeister W.H.* Kant. The Architectonic and Development of His Philosophy. La Salle, Illinois (USA), 1980. P. 47.
- <sup>16</sup> *Kant I.* Briefe, hrsg. v. Jürgen Zehbe. Göttingen, 1970. S. 41.
- <sup>17</sup> *Werkmeister W.H.* Kant. The Architectonic and Development of His Philosophy. P. 50.
- <sup>18</sup> См.: Werkmeister W.H. Op. cit. P. 53.
- <sup>19</sup> *Smith N. K.* A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason». N. Y., 1962. P. 298.
- <sup>20</sup> *Heidemann D.H.* Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. Berlin–N. Y., 1998. S. 45.
- <sup>21</sup> Ibid. S. 46.
- <sup>22</sup> Ibid. S. 44.
- <sup>23</sup> *Paton H.J.* Kant's Metaphysic of Experience. Vol. 1. L.–N. Y., 1970. P. 70.

### Соотношение рассудка и чувственности в кантовской дедукции категорий

Соотношение рассудка и чувственности является одной из самых важных тем кантовской метафизики и в то же время одной из самых запутанных. Как возможно это соотношение — вопрос, который Кант как раз и стремился прояснить в трансцендентальной дедукции категорий. Эта дедукция, которая является центральной проблемой «положительной» части «Критики чистого разума», основана на выявлении способов взаимодействия «формальных» условий созерцания (пространства и времени) с «формами мышления» (категориями). Однако решение вопроса о возможности и способах взаимодействия чувственности и рассудка всегда осложнялось тем, что сам Кант неоднократно подчеркивал глубокую разнородность условий созерцания и условий мышления. Одним из важнейших оснований и исходных пунктов философии Канта было положение о принципиальном различии и несводимости друг к другу рассудка и чувственности.

С другой стороны, именно из этого положения для философии Канта вытекала необходимость решить задачу доказательства нечувственного происхождения категорий, что одновременно значило: показать их необходимое априорное отношение к предметам чувственного созерцания. Но решение этой задачи в то же время предполагало обоснование сущностного единства условий созерцания и условий мышления. Это единство, на обоснование которого была направлена трансцендентальная дедукция категорий, не могло иметь поэтому «внешнего» характера, хотя даже сам Кант в каком-то смысле пытался представить его как таковое, указывая, что категории сами по себе безразличны к формам созерцания. Более того, в конце

«Трансцендентальной аналитики» Кант поместил приложение под названием «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического употребления рассудка с трансцендентальным»<sup>1</sup>, где убедительно показал, что отношения в пространстве и времени не могут быть схвачены одним лишь рассудком. Но все же в силу того, что дедукция категорий была направлена на доказательство необходимого отношения их к предметам чувственного созерцания, следовательно, прежде всего созерцания в пространстве и времени, то большая часть аргументов, используемых Кантом в этом доказательстве, должна была показать, что объекты именно в пространстве и времени подчинены чистым рассудочным понятиям. В данной работе мы попытаемся проследить основные моменты связи условий мышления и созерцания в трансцендентальной дедукции категорий и рассмотреть затруднения, которые возникли в этой дедукции в связи с разнородностью чувственных и рассудочных представлений.

Для начала рассмотрим общий ход дедукции. Исходным пунктом дедукции во втором издании «Критики чистого разума» является, как известно, понятие чистой апперцепции. Всякой связи многообразного в сознании предшествует, согласно Канту, первоначальное единство (соотношение) «многообразного содержания представлений»<sup>2</sup>. Это соотношение достигается благодаря тому, что всякое различное эмпирическое сознание (восприятие, представление и т.д.) «принадлежит» к одному сознанию. Явления, если они не осознаются, есть, по Канту, ничто. Но все различные «эмпирические сознания» должны «находиться» в едином самосознании, иначе они не могли бы быть объединены. Однако принадлежность многообразия безразличных друг другу «эмпирических сознаний» одному сознанию не возникает просто сама собой, но единство сознания должно постоянно воспроизводиться — в противоположность его расщепленности на многообразные «эмпирические сознания». Всякое эмпирическое сознание по отношению к чистому самосознанию («я») как таковому представляет собой «акциденцию»: чистое самосознание, или «я», может быть полностью обособлено от своих акциденций и сохраняться как простое тождество с собой. «Апперцепирование» самосознания есть именно это непрерывное поддержание тождества «я», «сопровождающее» все отдельные эмпирические сознания (представления). Поэтому лишь благодаря чистой апперцепции может быть дано принадлежащее «я» многообразное. Акт «я мыслю» делает возможным исходное синтетическое единство многообразного, на основе которого возникает всякая связь<sup>3</sup>.

Но в то же время всякое единство представлений может быть, как указывает Кант, лишь синтетическим, лишь благодаря синтезу многообразное может «содержаться в одном представлении». Поэтому Кант делает вывод, что всякое осознание некоторого многообразного как чего-то единого (следовательно, и то, что это многообразное принадлежит единому сознанию) возможно лишь благодаря понятиям, которые содержат в себе «чистое синтетическое единство многообразного вообще»<sup>4</sup> и делают возможным синтез. Но многообразное содержания созерцания может быть воспринято лишь благодаря тому, что оно осознано, и поэтому все предметы чувственного созерцания «подчинены категориям как условиям, единственно при котором их многообразие может соединиться в одно сознание»<sup>5</sup>. Единство самосознания делает возможным соотношение различного эмпирического сознания во времени, но самого по себе этого соотношения еще недостаточно: делая возможной всякую связь, оно в то же время само зависит от связи, так как единство в сознании многообразного возникает в результате присоединения одного «эмпирического сознания» к другому, которое в свою очередь возможно лишь на основе категорий.

Кант, таким образом, дедуцирует все чистые рассудочные понятия из чистой апперцепции, т.е. «я» как формы, благодаря которым всякое многообразное превращается в «мое» (осознается). Однако этого еще недостаточно, как указывает сам Кант, для достижения цели дедукции. Требуется еще показать, как синтетическое единство апперцепции, видами которого являются категории, относится к условиям чувственного созерцания. Между категориями, с одной стороны, и пространством и временем как условиями созерцания, с другой, существует глубокое различие, но у них существует и точка пересечения. Это — точка пересечения чистого рассудка и чистой чувственности, т.е. пересечение условий возможности всякого предмета опыта вообще. С этого момента в дедукции категорий начинает постепенно выясняться, что объективная значимость их может быть доказана лишь в отношении «наших» форм чувственного созерцания (пространства и времени), но не относительно любой формы чувственного созерцания.

Похоже, что колеблется и сам Кант, так как в начале § 24 «Трансцендентальной аналитики» он говорит о категориях, что они «относятся посредством одного лишь рассудка к предметам созерцания вообще, при этом неясно, наше ли это созерцание или нет»<sup>6</sup>. Это, однако, никак не значит, что категории сводятся к формам созерцания, но, по-видимому, все же указывает на самостоятельный статус

связывающей их с формами созерцания «способности» — трансцендентального синтеза воображения. Основная функция трансцендентального синтеза воображения проявляется в «построении» временных схем чистых рассудочных понятий, которые для своей полной реализации в качестве схем нуждаются в пространстве; кроме того, весьма немаловажная функция «продуктивного» воображения состоит в построении схем чистых чувственных понятий. Что касается последних, то они, согласно Канту, являются основанием существования эмпирических предметов как так-то и так-то определенных<sup>7</sup>. Так «понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было образом *in concreto*»<sup>8</sup>. Похожим образом обстоит дело с любым другим чистым чувственным понятием и с геометрическими фигурами: понятие о треугольнике, например, по Канту, состоит лишь в представлении об определенном способе сочетания трех линий. Всякий же единичный образ, как он непосредственно схватывается чувствами, является чем-то несущественным, он постоянно уходит и исчезает, сменяется другими, и эти образы образуют лишь совершенно неопределенное множество, в котором не сохраняется ничего тождественного, в силу чего в них нельзя выявить нечто одно определенное, следовательно, никакой предмет. Поэтому существование эмпирических предметов как так-то определенных не может быть созерцаемо непосредственно чувствами, а может быть схвачено лишь способностью воображения, которая соединяет рассудочное представление (правило) с чистой формой созерцания (пространство) в схеме (например, схеме треугольника). Пространственные соотношения не могут быть схвачены одним лишь рассудком, а предполагают, конечно, пространство как чистую форму созерцания, но правило, т.е. тождественное и неизменное в этих соотношениях, может быть усмотрено лишь рассудком. Схема, таким образом, есть, по Канту, «правило определения нашего созерцания сообразно некоторому общему понятию»<sup>9</sup>. При этом способность воображения, которая «созерцает» правило, соединяя чистую чувственность с чистым рассудком, оказывается в то же время чем-то иным по отношению и к чувственности, и к рассудку: при конструировании схем чистых чувственных понятий она как бы «вырезает» их из пространства и «усматривает» правило в самом по себе случайном единичном.

Решающий шаг в прояснении функции «трансцендентального синтеза воображения» и условий возможности изначальной отнесенности синтетического единства апперцепции, расчлняющегося на

категории, к условиям созерцания (времени и пространству), делается Кантом в учении о схематизме чистых рассудочных понятий. В главе о схематизме Кант показывает соотношение трансцендентальной апперцепции и времени, «подставляя» под классы категорий соответствующие им временные схемы, и это дает ему возможность сделать вывод, что отношения во времени между «представлениями», т.е. безразличным друг к другу многообразием эмпирического сознания, лишь тогда могут быть осознаны («содержаться в одном представлении»), если они подчинены категориям. Время, по Канту, является формой «внутреннего чувства», поэтому ему подчинено многообразие «внутреннего созерцания», всякое эмпирическое сознание: они даны «во времени». Поэтому при осуществляемом трансцендентальным синтезом воображения «пересечении» времени как чистого созерцания с категориями как «функциями апперцепции» возникают «априорные определения времени», позволяющие «субъекту» осознавать данное во времени многообразие представлений как «содержащееся в одном представлении», т.е. «субъект» сам определяет внутреннее созерцание себя самого посредством синтеза воображения<sup>10</sup>. Лишь таким образом становится возможно единство самосознания, т.е. когда данное во внутреннем чувстве многообразии находится «в одном представлении», что осуществляется трансцендентальным синтезом воображения, опосредующим подведение многообразия чистого созерцания под категории. Каковы же эти схемы, как время приводится в связь с чистыми понятиями, которые «содержит» синтетическое единство апперцепции? Схема количества, во-первых, дает возможность представлять «порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета...»<sup>11</sup>. Пространство и время непрерывны, поскольку в них целое предшествует частям и части мыслимы лишь как части целого (пространства или времени). Но в силу этого пространство и время уже сами по себе есть величины, и могут быть мыслимы как таковые лишь благодаря категориям количества, содержащих в себе синтетическое единство самого по себе неопределенного и безразличного друг другу многообразного как непрерывность (т.е. какая-либо непрерывность может быть созерцаема только благодаря категориям количества).

Поскольку, согласно Канту, в каждой категории содержится именно синтетическое единство многообразного, т.е. изначальное определенное единство, мыслимое в категории, содержит в себе в то же время неопределенное многообразие вообще, которое как будто должно быть дано «раньше» его объединения посредством категории (даже несмотря на то, что это объединение носит «внутренний», а не

«внешний характер), постольку всякий синтез может быть лишь «продвижением вперед во времени», т.е. он должен иметь характер объединения последовательно даваемого в созерцании многообразного. Если «изъять» из многообразного единство, привносимое в него категорией, то оно превратится в совершенно неопределенную груду безразличных друг другу элементов. Поскольку оно, однако, по Канту, предшествует возникновению единства, то и в представлении об определенном пространстве и определенном времени как количествах, т.е. «экстенсивных величинах», представление о целом становится возможным лишь благодаря представлению о частях (так, например, представление об определенном пространстве создается посредством его «проведения», а это «проведение» есть в свою очередь «продвижение вперед во времени») <sup>12</sup>. Разумеется, это не значит, что пространство и время «складываются» из точек и мгновений, но указывает на то, что синтез, продвигаясь вперед во времени, проходит «через бесконечный ряд степеней» <sup>13</sup>, т.е. не одна часть величин как непрерывных не есть наименьшая и создается посредством последовательного синтеза. Такое понимание схемы количества являлось важным для Канта при переводе в «априорные определения времени» категорий отношения, о чем подробнее будет сказано ниже.

Итак, категории количества оказываются в определенном смысле однородными с «чистыми созерцаниями», и доказательство их объективной значимости не вызывает затруднений. Не вызывает больших затруднений и перевод во временные схемы категорий качества. Различие между реальностью и отрицанием определяется Кантом как различие между «пустым» и «наполненным» временем. От отсутствия ощущения (отрицания) к наличию ощущения (реальности) осуществляется последовательный переход во времени (но не «скачок»), так как между определенной величиной ощущения и отсутствием ощущения существует также бесконечный ряд степеней, и какая-либо степень ощущения может быть представлена лишь благодаря «прохождению» всех промежуточных между ней и отрицанием степеней. Поэтому реальность, согласно Канту, создается как величина посредством продвижения синтеза вперед во времени (как и «экстенсивные величины») <sup>14</sup>. Перевод категорий отношения во временные схемы тоже как будто не вызывает затруднений. Схема субстанции есть «постоянность реального во времени» <sup>15</sup> и категория субстанции является условием возможности определения (следовательно, также и осознания) всех временных отношений вообще (например, изменения, восприятие которого возможно лишь «на фоне» чего-то постоянного). Схема причинности «состоит в после-

довательности многообразного, поскольку она подчинена правилу»<sup>16</sup> (за чем-то реальным (А) всегда следует нечто другое во времени (В), но не наоборот). Схема взаимодействия состоит в существовании «определений одной субстанции с определениями другой субстанции по общему правилу»<sup>17</sup>. Категории модальности же не относятся непосредственно к предметам, т.е. касаются не содержания познания, а отношения этого содержания к познавательной способности (различного отношения всякого нечто вообще к условиям возможности опыта в их совокупности). Поэтому мы не будем здесь подробно рассматривать их схемы, как они представлены Кантом в главе о схематизме.

Таким образом, лишь из главы о схематизме становится ясным роль трансцендентального синтеза воображения и, следовательно, ход трансцендентальной дедукции вообще. Во-первых, согласно Канту, всякая связь основана на чистой апперцепции, и поскольку благодаря ей многообразное, данное во внутреннем чувстве может быть осознано (содержаться в «одном представлении»<sup>18</sup>), а содержаться в «одном представлении» оно может лишь благодаря понятиям, делающим возможным всякое единство вообще, то все многообразное содержание созерцания подчинено категориям. Во-вторых, благодаря трансцендентальному синтезу воображения форма внутреннего чувства (время) приводится в связь с категориями и некоторым образом «снимается» различие между чистыми созерцаниями и чистыми понятиями. Так как все, что может быть дано во внутреннем чувстве, подчинено, согласно Канту, времени, а всякое определенное созерцание во времени возможно лишь благодаря категориям, то «субъект», чтобы сделать возможным созерцание многообразного как единого во внутреннем чувстве (осознать его), должен определять внутреннее чувство сообразно категориям. Это и есть действие трансцендентального синтеза воображения, или «синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство»<sup>19</sup>.

Какие же затруднения возникли у Канта в ходе «субъективной дедукции» вообще в связи с разнородностью чистой чувственности и чистого рассудка и в то же время в силу выявления их слишком «внутреннего» единства в трансцендентальном синтезе воображения? Главное затруднение, по мнению многих исследователей «Критики чистого разума», связано с «однородностью» схем категорий количества и схем категорий отношения, затрудняющее доказательство объективной значимости категорий отношения. Для того чтобы прояснить, о чем здесь идет речь, мы обратимся к работе В.В.Васильева «Подвалы кантовской метафизики»<sup>20</sup>. Мы не будем детально анали-

зировать все то, что, согласно Васильеву, связано с проблемой дедукции категорий отношения, а ограничимся только рассмотрением того, что прямо относится к нашей теме.

Почему же из-за однородности временных схем категорий количества и временных схем категорий отношения возникают затруднения с доказательством объективной значимости последних? Для того чтобы ответить на этот вопрос, следует прежде всего указать на то «особое» место, которое категории отношения занимали в кантовской таблице чистых рассудочных понятий вообще. По Канту, категории отношения должны отвечать за единство самосознания во времени, т.к. они делают возможным единство самосознания в трех основных модусах времени (постоянство, последовательность и одновременное существование). Как уже было сказано, единство самосознания, согласно Канту, имеет характер соотношения различного и разрозненного эмпирического сознания во времени, т.е. оно есть то, что делает это соотношение возможным. Следовательно, категории отношения, которые как раз отвечают за единство самосознания во всех трех основных модусах времени, являются важнейшими. В своей работе «Подвалы кантовской метафизики» В.В.Васильев пишет, что эти категории не только являлись для Канта важнейшими из всех категорий, но даже вся дедукция категорий была изначально направлена на доказательство объективной значимости именно этих категорий<sup>21</sup>.

В самом деле, категории количества и качества обладают, по Канту, «созерцательной достоверностью», т.к. первые вообще только и делают возможным какое-либо созерцание в пространстве и времени (следовательно, и всякое эмпирическое созерцание вообще как необходимо подчиненное чистому созерцанию), а вторые делают возможным какое-либо восприятие «наполнения» пространства и времени (так как сами по себе пространство и время, по Канту, нельзя воспринять, и требуется восприятие чего-то «в» пространстве и времени, а это возможно лишь благодаря «ощущению»). Наконец, категории модальности не имеют прямого отношения к содержанию познания. Поэтому, как полагает Васильев, вся дедукция категорий была направлена, прежде всего, на доказательство объективной значимости категорий отношения и все основные понятия, которые вводятся Кантом в ходе этой дедукции (например, понятие чистой апперцепции), были «предназначены» для решения этой проблемы. Доказательство же объективной значимости «математических» категорий из-за их «созерцательной достоверности» вовсе не требовало такой «запутанной» и сложной аргументации. Введя понятие чистой

апперцепции и «подставив» под категории отношения соответствующие им временные схемы, Кант получил возможность показать, что всякая связь во времени между явлениями только тогда может быть осознана «субъектом», т.е. только тогда может стать объектом, если она подчинена категориям субстанции, причины и взаимодействия.

Однако здесь, согласно Васильеву, и возникает проблема, так как за единство самосознания во времени уже отвечают категории количества, т.е. их вроде бы достаточно для достижения единства апперцепции при «продвижении» вперед во времени<sup>22</sup>. Правда, в рассмотрении «Аналогий опыта» Кант показывает, что какая-либо связь в существовании явлений во времени может быть осознана лишь благодаря категориям отношения. Поскольку схватывание многообразного всегда последовательно (это очевидно на примере схемы количества), то на его основе нельзя непосредственно воспринять ни постоянного в явлениях, ни изменения, ни одновременного существования. Все эти три временных отношения между явлениями могут быть осознаны только в том случае, если к многообразному содержанию созерцания будут применены три правила априорного определения времени, вытекающие из категорий субстанции, причины и взаимодействия. Так, например, схема причинности состоит в том, что за А всегда следует В, но не наоборот, и эта необратимость последовательности может быть осознана только благодаря применению ее к многообразному. При простом же схватывании последовательно схватываются все, даже те явления, которые не имеют причинной связи друг с другом (Кант иллюстрирует это на примере схватывания дома: при схватывании дома мы можем воспринять сначала крышу, а потом основание, а можем схватывать и в обратном порядке но из этого мы, конечно, никогда не делаем вывод, что крыша есть причина основания или наоборот, и мы считаем их сосуществующими). При переходе от представления о крыше к представлению об основании мы, конечно, никогда не говорим об изменении. Но если говорится, что изменение есть, то этим полагается необходимое следование одного существования (В) за другим (А), т.е. последующее полагается связанным с предшествующим причинной связью, и только благодаря этому изменение осознается. Схожим образом обстоит дело и с одновременным существованием. Из-за того, что схватывание всегда последовательно, одновременное существование нельзя воспринять непосредственно. Для того чтобы осознать одновременное существование многообразного, требуется «вырвать» его из «потока» безразлично следующих друг за другом представлений, и подчинить правилу, т.е. схеме категории взаимодействия.

Однако хотя временная последовательность может быть представлена объективно лишь благодаря категориям отношения, из этого, как указывает Васильев, не следует, что она может быть просто, как последовательность вообще осознана (следовательно, и воспринята) благодаря категориям отношения<sup>23</sup>. Для этого как будто хватает категорий количества. Они, правда, не позволяют устанавливать какие-либо связи в существовании явлений и отношения их друг к другу во времени, но все же позволяют воспринимать временную последовательность как безразличное следование многообразных представлений друг за другом и таким образом все же представлять ее себе как некоторое единство. Согласно Васильеву, такой вывод означал бы, что единство апперцепции как отнесенное ко времени в трансцендентальном синтезе воображения подчинено, конечно, категориям, но не всем (т.е. оно не подчинено как раз категориям отношения, так как вроде бы и без них возможно осознание какого-либо многообразия вообще)<sup>24</sup>. Иными словами, пробел в кантовской дедукции категорий состоит, по Васильеву, в отсутствии доказательства полного совпадения трансцендентального (как условия осознания и восприятия чего-либо вообще) и объективного (как позволяющего мыслить объективное единство временных отношений) единства апперцепции<sup>25</sup>. Так возникает затруднение в дедукции категорий, которое связано с разнородностью чистого созерцания и мышления, т.е. оно возникает в силу того, что совершенно различные по своему характеру категории количества и категории отношения в применении к условию времени дают однородные схемы (но «однородные» не значит «одинаковые», однородность схем категорий количества и отношения значит лишь, что и те, и другие отвечают за единство сознания в «продвижении» вперед во времени).

Что касается решения этой проблемы, которое предлагается Васильевым, то на него нет возможности здесь указать иначе, как только в самых общих чертах. По Васильеву, затруднения в дедукции категорий отношения возникли у Канта в связи с тем, что в «Критике чистого разума» он трактовал апперцепцию только как единство мышления<sup>26</sup>. Однако благодаря историко-философскому открытию, сделанному В.Карлом и Х.Шмитцем, было установлено, что где-то до 1779 года Кант трактовал апперцепцию как «самосозерцание» (нечувственное созерцание Я), а не просто как единство мышления<sup>27</sup>. Трансцендентальное Я само толковалось Кантом как предмет отдельного нечувственного созерцания. Только такое понимание апперцепции, согласно Васильеву, делает возможным доказательство объективной значимости категорий отношения. Так как Я само оказывает-

ся предметом, т.е. тем, что может быть мыслимо лишь через объективное единство представлений, и только категории отношения представляют временную последовательность объективно, то само Я (трансцендентальное единство апперцепции) может быть мыслимо лишь благодаря связыванию многообразного содержания созерцания во времени сообразно категориям отношения<sup>28</sup>. При этом объективную значимость категорий отношения (и вообще всех категорий) можно доказать, согласно Васильеву, все равно лишь относительно «наших» форм чувственного созерцания, т.е. эта их объективная значимость основана на том, что они являются условиями возможности единства Я во времени<sup>29</sup>.

Однако, по-видимому, такое решение проблемы само является проблематичным. Хотя Кант и говорит о нечувственном созерцании Я как предмета, о том, что оно есть «ноумен в нас», что «душа» проста, субстанциальна и свободна, в этих утверждениях Канта заложено, возможно, и «противопоставление» Я — как абсолютного единства — объектам, которые могут быть мыслимы лишь через определенное единство многообразного чувственности. Иными словами, Я как некоторое абсолютно единое представление и как нечто, все же отличающееся от своих предикатов, остается, в отличие от «просто» предметов, «безразличным» к тому, через какое единство своих предикатов оно мыслится, лишь бы его предикаты вообще могли составлять единство во «внутреннем чувстве». В то время как понятие объекта чувственного созерцания состоит лишь в представлении об определенном способе соединения многообразного чувственности, и в этом случае понятие субъекта неотделимо от многообразных предикатов чувственного созерцания, как единство которых оно мыслится, понятие Я (если о таком можно говорить) оказывается «шире» всякого определенного, фиксированного единства многообразных определений чувственности, т.е. шире понятия объекта.

Уже сам «ноуменальный» характер понятия Я состоит в том, что оно может быть «обособлено» от своих предикатов (по крайней мере, так, по-видимому, полагал Кант где-то до 1779 года), и это, возможно, означает, что оно не может быть «привязано» к какому-то одному определенному типу единства своих предикатов, но оказывается всякий раз «шире» и потому не может быть просто поставлено в ряд объектов. В то же время Я, по Канту, может быть мыслимо лишь через единство своих предикатов, так как синтез есть «основание тождества самой апперцепции»<sup>30</sup>. В самом деле, синтетическое единство предикатов, данных «в» Я, может быть мыслимо лишь благодаря категориям: ведь одним только представлением «я существую» еще не дано,

по Канту, многообразие принадлежащих Я предикатов. Но ведь и в этом синтезе Я еще сохраняет «ноуменальные» черты, оно остается отличным от своих предикатов и в силу этого остается «безразличным» к тому, через какие предикаты и через какой определенный тип их связи мыслится как тождественное, следовательно, оно «безразлично» и к тому, мыслится ли оно как единство своих предикатов через категории количества или через категории отношения.

Во всяком случае (поскольку апперцепция предполагает синтез), мы получаем в виде Я сразу «много» объектов, каждый из которых мыслится с помощью соответствующей категории и сопровождает всякое представление объектов как различных единств многообразного чувственности. Но в силу этого Я оказывается и отличным от всех тех объектов, на которые оно расчленяется в категориях, и не может быть сведено ни к одному из них как определенному способу связывания многообразного. А ведь такое сведение должно предполагаться, если утверждается, что само Я может быть мыслимо, прежде всего, через синтез, подчиненный категориям отношения. Ведь нельзя все же отрицать, что категории количества позволяют мыслить временную последовательность как безразличное следование многообразных представлений друг за другом, т.е. все же, как некоторое единство многообразного чувственности, стало быть, как объект.

Таким образом, вопрос о возможности дедукции категорий отношения и, следовательно, о возможности полного «пересечения» рассудка и чувственности остается открытым. Категории же количества и качества не «вытесняют» друг друга потому, что являются не просто условиями единства сознания, но прямо «пресекаются» с чистыми созерцаниями в трансцендентальном синтезе воображения. Могут ли категории отношения полностью «пересекаться» с чистыми созерцаниями в синтезе воображения? Кант, однако, сам говорит, что «динамические» основоположения не обладают «созерцательной» достоверностью, но только «дискурсивной»<sup>31</sup>. Но это все же не означает, что они не могут быть условиями единства многообразного в чистом созерцании. Так, например, в представлении пространства уже заложено то, что все его части существуют одновременно, т.е. поскольку оно «наполнено» чем-либо («материей»), все части «наполняющего» его должны мыслиться как одновременно существующие и, следовательно, находящиеся «в полном взаимодействии». Кант говорит о том, что без категории взаимодействия «даже и общность места (*communio spatii*) нельзя было бы познать эмпирически»<sup>32</sup>. Следовательно, без категории взаимодействия невозможно было бы даже определение пространственных соотношений, стало быть, и само пред-

ставление о пространстве. Если бы определение одновременного существования (например, если бы его можно было воспринять, пусть даже восприятие никогда не может установить необходимость сосуществования) в пространстве было возможно без категории взаимодействия, то она и вовсе бы потеряла всякое значение.

В § 24 «Трансцендентальной аналитики» Кант говорит о том, что даже «определение продолжительности времени, а также место во времени для всех внутренних восприятий всегда должны заимствоваться нами от того изменчивого, что представляют нам внешние вещи»<sup>33</sup>. Но единство сознания в подобных изменениях возможно лишь благодаря категориям субстанции и причины. Более того, Кант говорит в главе о схематизме о категории субстанции, что она соответствует самому «времени, которое само остается неизменным и сохраняющимся»<sup>34</sup>, так как проходит «не время, а существование изменчивого во времени». Может быть, всех этих кантовских аргументов уже достаточно для дедукции категорий отношения? В самом деле, Кант показывает, что все многообразное, поскольку оно созерцается «в пространстве» и «во времени», подчинено категориям отношения, и, таким образом, в этих категориях происходит полное «пересечение» условий созерцания и условий мышления.

Таким образом, мы видели, что кантовская дедукция категорий основана на выявлении «внутреннего» единства условий созерцания и условий мышления, что, по-видимому, даже и «противоречит» исходному пункту кантовской философии. Более того, по-видимому, дедукция категорий, т.е. показ их априорного и необходимого отношения к предметам созерцания, предполагала для Канта обоснование «внутреннего» единства условий мышления и чистого созерцания — в противоположность его же главному принципу глубокой разнородности созерцания и мышления. Но такое обоснование в свою очередь предполагало нахождение «третьего» источника познания, который не был бы тождественным ни созерцанию, ни мышлению, но объединял бы их.

Выше, рассматривая кантовскую дедукцию категорий отношения, мы и пытались показать, что в противоположность разнородности условий созерцания и мышления их единство все же достигается благодаря введению этого «третьего» источника познания (т.е. «самостоятельность» трансцендентального синтеза воображения здесь проявляется наиболее ярко) и именно поэтому выявление единства мышления и созерцания является настолько «запутанным»: ведь оно не достигается простым «сложением» созерцания и мышления. Переход от мышления к чистому созерцанию все же, видимо, не является просто переходом от общего к частному (по крайней мере, это справедливо для

«динамических» основоположений), он никак не является чем-то само собой разумеющимся. И если Кант и достигает полного пересечения условий созерцания и мышления, то это не значит, что они «сливаются», но скорее указывает на то, что их единство в способности воображения в каком-то смысле «раньше» самих мышления и созерцания, взятых по отдельности. Быть может, это дает основание говорить о самостоятельном статусе «трансцендентального синтеза воображения».

### Примечания

- 1 **Кант И.** Критика чистого разума. М., 1994. С. 196–212 (здесь и дальше ссылки будут даваться по этому изданию).
- 2 Там же. С. 98–99.
- 3 Там же. С. 100.
- 4 Там же. С. 123.
- 5 Там же. С. 106.
- 6 Там же. С. 109.
- 7 См.: **Хайдеггер М.** Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 50–64.
- 8 **Кант И.** Критика чистого разума. С. 125.
- 9 Там же.
- 10 См.: Там же. С. 110–113, 123–128.
- 11 Там же. С. 127.
- 12 Там же. С. 136–139.
- 13 Там же.
- 14 Там же. С. 141.
- 15 Там же. С. 126.
- 16 Там же.
- 17 Там же.
- 18 Там же. С. 102.
- 19 Там же. С. 112.
- 20 См.: **Васильев В.В.** Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998.
- 21 Там же. С. 129.
- 22 Там же. С. 123–133.
- 23 Там же. С. 127.
- 24 Там же. С. 126–130.
- 25 Там же. С. 126–133.
- 26 Там же. С. 133–149.
- 27 Там же. С. 133.
- 28 Там же. С. 133–143.
- 29 Там же. С. 141.
- 30 **Кант И.** Критика чистого разума. С. 101.
- 31 Там же. С. 135–136.
- 32 Там же. С. 167.
- 33 Там же. С. 113.
- 34 Там же. С. 126.

## Понятие времени и его значение для модели сущности человека. Сравнительный анализ концепций Иммануила Канта и Мориса Мерло-Понти

Экспликация понятия сущности человека в настоящее время является одной из самых актуальных философских проблем. Без преувеличения можно сказать, что таковой она оставалась всегда, и в будущем она также не потеряет своей актуальности. Философы разных эпох и культур занимались конструированием моделей человеческой сущности, предлагая различные методы ее построения. К числу наиболее фундаментальных и репрезентативных антропологических концепций, созданных в европейской философии за последние 250 лет, относится концепция И. Канта. Одну из наиболее влиятельных и заметных моделей сущности человека, возникших в прошлом столетии, можно обобщенно назвать экзистенциально-феноменологической (она будет рассматриваться на основе анализа текстов М. Мерло-Понти). Статья посвящена сравнительному анализу этих моделей, а именно принадлежащих Канту и Мерло-Понти интерпретаций феномена временности как одного из проявлений сущности человека.

Основанием для выбора именно этих двух концепций является, как уже было сказано, их общность в вопросе понимания времени. И кантовская, и экзистенциально-феноменологическая модели мыслят время как непосредственно связанное с субъективностью, т.е. с человеческим сознанием. И Кант, и Мерло-Понти осуществили анализ *феномена времени*. Помимо этого существует еще и другой общий признак этих концепций. Он заключается в том, что проблема человеческой сущности осмысливается обоими философами исключительно на основе опыта самовосприятия, т.е. на основе «внутреннего чувства» (термин принадлежит Канту). Оба философа выстраивают

«субъективистские» модели человека: последний понимается не как один из объектов внешнего мира, но именно как субъект, как носитель специфического мировосприятия. Можно сказать, что в данных моделях человек не есть *тот, кого видят*, а, напротив, есть *тот, кто видит*, не *тот, о ком мыслят*, а *тот, кто мыслит* и т.д. Кант и Мерло-Понти исследуют сложнейшую гносеологическую задачу: они анализируют сущность человека, пытаясь при этом избежать интеллектуального раздвоения на познающего субъекта и объект познания, в своем мышлении они отталкиваются от непосредственного опыта самовосприятия и самосознания.

Несмотря на общие методологические установки, модели человеческой сущности, принадлежащие И.Канту и М.Мерло-Понти, принципиально различны хотя бы уже в силу того, что их разделяет двухсотлетний временной промежуток. Сравнение их представляет научный интерес, поскольку оно позволит выделить и осмыслить *принципы понимания человека*, характерные для философии эпохи Просвещения и для философии XX века. Посредством такого сравнения мы сможем обнаружить константные и мобильные элементы модели человеческой сущности и воспринять различный опыт ее построения.

### Кант о времени как субъективности

Время понимается кенигсбергским философом как субъективное условие, необходимое для созерцания человеком мира и самого себя. Как известно, время по Канту, — это априорная форма чувственности, или, иначе, — это «способ располагать в душе представления».

Таким образом, первое, с чем сталкивается Кант на пути изучения сознания, — это феномен времени. Внутреннее содержание человека определяется им следующим образом: «Не говоря уже о том, что представления *внешних чувств* составляют основной материал, которым мы снабжаем нашу душу, само время, в которое мы полагаем эти представления и которое даже предшествует осознанию их в опыте, находясь в основе их как формальное условие того способа, каким мы полагаем их в душе, содержит уже отношения последовательности, одновременности и того, что существует одновременно с последовательным бытием (того, что постоянно)» [Критика чистого разума, § 8; 3, с. 66].

Время в концепции Канта предстает как универсальная, первичная по отношению к пространству форма систематизации чувственного опыта и одновременно само условие возможности этого опыта.

В пространстве мы созерцаем только внешний мир, во времени же мы созерцаем все, включая себя. Но время для Канта — это нечто большее, чем функция, необходимая для восприятия мира. Роль времени глобальна: оно делает возможным *связь априорных категорий и данных чувственного опыта*, оно является посредником между ними. Все наши априорные категории могут актуализироваться и применяться к опыту только благодаря наличию в нашем сознании времени. Любая самая сильная абстракция базируется на представлениях о времени; сама категория реальности невозможна была бы для нашего сознания, если бы в нем не наличествовало время.

Итак, время по Канту конституирует не только наш эмпирический опыт, но и наше мышление, наши представления, наши идеи, коль скоро они базируются на синтезе опыта и априорных категорий. То есть время является скрытым фундаментом для всякого содержания сознания, в которое хоть сколько-нибудь примешан чувственный опыт. Из этого следует, что единственная территория, на которой время не действительно, — это мир чистых интеллектуальных сущностей, ноумен, а также все «незаконные», не подтвержденные опытом идеи чистого разума. Время есть спонтанная упорядочивающая реакция сознания на чувственный мир.

Итак, мы обозначили основные моменты, необходимые для понимания кантовской трактовки времени. Как объективное явление время не существует, оно целиком субъективно и априорно (то есть не свойственно чувственному миру). Но оно также не присуще и ноуменальному миру, что косвенно вытекает из следующей фразы: «если мы возьмем предметы так, как они могут существовать сами по себе, то время есть ничто» [Критика чистого разума; 3, с. 58]. Более того, как позитивная данность, как сфера человеческого сознания время тоже не существует. Мы вынуждены констатировать, что время по Канту лишь форма, способ, функция сознания. Время само по себе чуждо каких-либо содержаний, оно есть идея некоего универсального отношения любых возможных содержаний.

Итак, кантовский субъект — это существо, обладающее способностью выстраивать временные отношения. Внутреннее созерцание самого себя прежде всего является опытом времени. Как же пребывает время внутри человека? Оно есть способ располагать нечто в душе, но кроме того и «способ, которым душа воздействует на себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений» [там же]. Характерно, что именно из этой временности человеческого «внутреннего чувства» Кант выводит следующую теорему: *«Простое, но эмпирически определенное сознание моего собствен-*

*ного существования служит доказательством существования предметов в пространстве вне меня»* [Там же, с. 162]. То есть мы можем утверждать реальность окружающих вещей лишь настолько, насколько можем утверждать свою реальность. Сначала мы убеждаемся в том, что действительно существуем, а уже потом, исходя из этого, убеждаемся в реальности окружающего мира.

Итак, Кант полагает, что время есть нечто *принципиально человеческое*. Но, хотя оно и имеет прямое отношение к осознанию человеком себя самого, все же изучение времени не равнозначно познанию существа человека.

### Альтернативная позиция: Мерло-Понти о времени

Обратимся теперь к феноменологическому пониманию времени для того, чтобы уяснить специфику кантовской постановки проблемы. В философской литературе не раз отмечались «феноменологические» моменты кантовского мышления. Так Розеев [8] пишет, что умозрительная изоляция из рассудка всего чувственного, то есть разделение *a priori* и *a posteriori* для дальнейшего логического оперирования каким-то одним слоем мышления — это и есть феноменологическая редукция или *эпохэ*. Мамардашвили тоже упоминает о редукции в связи с Кантом: как считает Мераб Константинович, Кант выполняет процедуру феноменологической редукции, когда утверждает, что «мир должен быть так устроен по своим физическим законам, чтобы допускать эмпирическое событие извлечения некоторым чувствующим существом некоторого опыта» [6, с. 69–70]. Но при всей схожести методов познания разные исследователи могут получить совершенно разные данные и сделать противоположные выводы из них. Насколько много общего у Канта и Мерло-Понти в понимании проблемы времени и чем это обусловлено? Проанализируем позицию Мерло-Понти.

1. В первую очередь французский философ объявляет недостаточно глубокой кантовскую характеристику времени как формы внутреннего чувства. Время — не наиболее общая характеристика «психических фактов», «мы обнаружили между временем и субъективностью гораздо более интимную связь» [7, с. 271]. (Нужно сказать, что Мерло-Понти не принимает здесь во внимание ту роль, которую время играет в познании и конституировании субъектом мира; ведь у Канта оно не просто форма внутреннего чувства, а едва ли не главная нить связующая человека и феномен.) Далее Мерло-Понти утверждает, что необходимо признать субъекта временным «не из-за некой

случайности человеческой конституции, но в силу внутренней необходимости» [Там же]. Что ж, это заявление не противоречит кантовскому взгляду. Человек, по Канту, воспринимает все во времени тоже в силу внутренней необходимости, А.Н.Круглов даже отмечает, что Кант часто объясняет феномен априорного знания не гносеологически, а психологически и антропологически [4, с. 128]. То есть априорное знание и формы чувственности таковы потому, что *человек так устроен* и нет никаких других вариантов разумного сознания, доступных нашему опыту, чтобы что-либо прояснить иначе.

В чем же суть критики Мерло-Понти в адрес Канта? Дело в том, что мыслить время как *конституированное сознанием* и вообще чем бы то ни было, это значит, по Мерло-Понти, упустить самую сущность времени, сущность же его состоит в *переходе*. Конституированное время — это уже раз и навсегда определенное, ставшее, время, каким оно по своей сути быть не может. Попытки Мерло-Понти устремлены к постижению другого, истинного времени, когда станет ясно, что такое переход сам по себе. При интеллектуальном синтезе времени, о котором говорит Кант, выходит, что все моменты времени мы мыслим как совершенно одинаковые, подобные, сознание становится как бы современным всем временам. Но так относиться ко времени — значит утратить его, ведь суть временности не в том, что это бесконечная чередина одинаковых «теперь». Существо времени в обратном — в том, что прошлое, настоящее и будущее — это не одно и то же, они обладают какой-то загадочной и принципиальной различностью, даже при том, что будущее всегда становится настоящим и потом прошлым. «Ни одно измерение времени не может быть выведено из других» [Там же, с. 284], а абстрактная идея времени как раз неизбежно обобщает все его моменты, делает их подобными одним новым точкам в пространстве. Мерло-Понти пытается мыслить время, не теряя из виду индивидуальность каждого его события.

Попробуем осмыслить эту критику. Во-первых, действительно ли конституировать время значит лишать его специфики, «сердцевины»? Конституировать в обычном понимании — это сущностно обосновать как таковое, дать основания, сделать возможным на основе неких принципов. Если сознание конституирует время, то как же оно может лишать это время его сущности, которую само же времени и сообщает? Или время — это спонтанность, у которой вообще не может быть никаких определенных принципов, а человеческий разум ему их навязывает? Тогда сущность времени не вмещается в обычный научный разум, который работает с помощью обобщений и абстракций. Мерло-Понти скорее всего имеет в виду

второе. Из его критики в адрес Канта с очевидностью следует вывод: время по Мерло-Понти не есть данность сознания, и сознание не конституирует и не разворачивает время. За критикой Канта ясно прослеживается желание видеть во времени нечто большее, чем порождение человеческого разума.

2. Время — «это не какой-то реальный процесс, действительная последовательность, которую я бы только регистрировал. Оно рождается из моей связи с вещами (выделено мною. — *А.М.*)» [Там же, с. 272]. То, что находится для человека в прошлом или будущем, в окружающем мире, *есть* в настоящий момент — места, которые когда-то посещали или посетят, люди, с которыми были или будут знакомы. То есть, как уже было сказано выше, «время предполагает взгляд на время». Но, собственно, и по Канту время рождается в момент встречи человеческого сознания и феноменального мира. Это хорошо иллюстрируется полемикой Канта и Иоганна Эберхарда о происхождении априорных представлений [4]. Настаивая на том, что у человека нет ничего врожденного, Кант называет формы пространства и времени «первоначально приобретенными». В человеке изначально заложено только то, что «все его представления возникают именно таким образом», то есть человеческое сознание несет в себе *отношение к еще не воспринятым объектам*, или, по-другому, «субъективные условия спонтанности мышления». Врожденна возможность временного созерцания, но не само время. Следовательно, если время не врождено, оно приобретает человеком лишь в момент восприятия мира, как только феномен входит в человеческий опыт.

И тем не менее, по Канту время все-таки «коренится» в субъекте, коль скоро основания возможности времени априорно заложены в сознании. В этом пункте взгляды немецкого и французского философов принципиально расходятся.

3. Согласно Мерло-Понти, само бытие не временно. Чтобы стать временным, ему недостает небытия, подобно тому, как для движения тел нужна пустота, в которой бы они двигались. В реальном мире все сплошь бытие, носителем же небытия признается человек. То есть время «временится» благодаря соединению бытия и небытия, причем последнее коренится в человеке. Если небытие не присуще миру, а присуще только человеку, не есть ли тогда небытие сущность человека? Этим вопросом Мерло-Понти не задается, но относительно времени утверждает, что оно образуется из «смеси» бытия и небытия.

Для Канта само бытие, конечно, тоже не временно, ибо время есть чисто субъективный феномен. О небытии Кант практически не рассуждает. Едва ли не единственный фрагмент, в котором упомина-



бытия, — поскольку новое бытие было объявлено предыдущим как предстоящее к бытию и поскольку для этого последнего стать настоящим и быть обреченным на переход в прошлое означает одно и то же» [Там же].

Мы можем сделать вывод, что Кант и Мерло-Понти эксплицируют понятие времени, исходя из принципиально различных толкований его онтологического статуса. Если позиция Канта определена и последовательна, и время предстает в ней как субъективная форма чувственного созерцания, то позиция Мерло-Понти весьма неоднозначна. То он говорит о времени как о невозможном без субъекта (носителя взгляда на время), то как об объективной онтологической силе, наподобие Дао. То есть время у Мерло-Понти и объективно, и субъективно одновременно.

\* \* \*

Сопоставление взглядов на сущность времени, принадлежащих Канту и Мерло-Понти, позволяет выстроить следующую таблицу.

Позиция И.Канта	Позиция М. Мерло-Понти
1. Время есть целиком субъективный феномен.	1. То, что называется временем, есть реакция субъекта на некую объективную данность.
2. Время есть априорная форма чувственности. Это способ, каким человек располагает в душе свои представления. Т.е. время — это не что иное, как принцип восприятия, это одна из функций работы сознания.	2. Как объективная данность время есть переход. Как субъективная данность время есть включенность человека в событие этого перехода, обладание им.
3. Время не является объективной реальностью. Оно субъективно, абстрактно и формально.	3. Время является объективной реальностью. Оно присуще внешнему миру и совпадает с бытием человека.
4. Время есть необходимое условие мышления и восприятия. Благодаря наличию в сознании формы времени человек может взаимодействовать с внешней реальностью. В образовании таких фундаментальных понятий, как реальность, бытие и небытие, участвует способность человека к созерцанию бытия во времени.	4. Время и есть бытие человека. Синтез временного перехода тождественен разрыванию жизни. Человек не мыслит с помощью времени, а осуществляет время самой своей жизнью.

5. Время как априорная форма чувственности универсально. Во времени человек воспринимает все объекты, в том числе и себя самого. Таким образом, в процессе самовосприятия человек воздействует на себя или самоаффицируется.	5. Самоаффектация, т.е. отношение человека к самому себе, — это одновременно сущность времени, так как время есть непрерывное самовоздействие. Таким образом время является архетипом отношения субъекта к себе.
6. Человеческое сознание конституирует время.	6. Время не конституировано в сознании. Не человек создает временные отношения.
7. Время и субъект не тождественны. Время — это лишь одна из функций разума, не имеющая отношения к существованию человека.	7. Время и субъект тождественны. Бытие субъекта есть время.

Налицо принципиальные расхождения в рассмотренных экспликациях понятия времени. Они обусловлены различием подходов к пониманию человека, т.е. различием антропологических методов. Кантовская модель сущности человека базируется на анализе интеллекта, разума; рациональность рассматривается здесь как приоритетное качество человека. Кроме того, основополагающим тезисом этой модели является положение об *автономности человеческого существа*. Таким образом, кантовскую модель человеческой сущности можно определить как автономно-рационалистическую. Мерло-Понти, напротив, исходит из понимания человека как непосредственной данности, он определяет его сущность на основе целостного анализа всей полноты человеческого бытия. Мерло-Понти интересуют не способности человека, но сам факт его бытийствования, последнее же, согласно экзистенциальной концепции, не замкнуто на самом себе и не автономно. Бытие человека определяется как «бытие-в-мире», где человек есть проекция мира, мир же — это проекция человека. «В пустоте субъекта самого по себе мы обнаружили наличие мира» [7, с. 288]. Следовательно, модель сущности человека, выстраиваемая Мерло-Понти, прямо противоположна кантовской. Здесь не делается акцент на рацио, и человек не полагается как существо автономное и самодостаточное. Эту модель можно назвать «разомкнутой» или «тотально-онтологической».

В заключение мы должны ответить на вопрос, «открывает ли осмысление времени перспективы для познания сущности человека, на основе рассуждений И.Канта и М.Мерло-Понти. Прежде всего, необходимо уточнить значение термина «сущность». Традиционно под

сущностью понимается *то, чем является вещь сама по себе*. Понятие «сущность» имеет три смысловых аспекта. Во-первых, оно указывает на индивидуальность вещи, ее отличие от других вещей. Можно сказать, что сущность — это тайна неповторимости той или иной вещи или причина ее неповторимости. Второй аспект: сущность — это константная составляющая объектов, т.е. то, что не подвержено изменениям, несмотря на их внутреннюю изменчивость. Наконец, третий аспект: сущность — это то, что конституирует вещь, то, что «существит» ее собой, дает ей основание, принцип, суть. Учитывая все сказанное, можно ли полагать, что время является сущностью человека? Обратимся сначала к позиции Канта.

С одной стороны, согласно Канту, сущность вещей непознаваема, вернее, она познаваема лишь частично (на уровне феномена, в той мере, в какой вещи доступны чувственному созерцанию). Кантовский термин «вещь сама по себе» обозначает не непознаваемую сущность вещей, а скорее вещь в аспекте ее непознаваемости. То есть до определенной границы любая вещь познаваема, но за этой границей — уже нет, это и называется «вещью самой по себе» (при этом реальность вещей в себе Кант считал проблематичной). Таким образом, по Канту, *сущность вещи до определенной степени познаваема*, это допущение позволяет говорить о сущности человека. Если согласиться с вышеизложенным значением интересующего нас термина, время вполне можно считать сущностным человеческим качеством, т.к. это *специфически человеческая* форма созерцания (ни у животных, ни у других разумных существ ее, вероятно, нет), кроме того, оно константно и неизменно в любом человеческом сознании. Все это побуждает сделать вывод, что время (наряду с некоторыми другими моментами), осуществляет человека как человека. Но при этом не следует забывать, что время для Канта — это всего лишь один из способов со-общения человека с реальностью, т.е. это именно форма, способ, функция, а не главное содержание человеческой личности (в отличие от морали, свободы, разума, характера). Таким образом, сущностью человека мы признаем способ его бытийствования, его способ проявлять себя в феноменальной реальности.

Мерло-Понти рассматривает временность человека как частный случай объективной временности бытия. Из этого следует, что время не есть нечто исключительно человеческое; «антропоморфна» лишь какая-то одна из форм времени (и эта форма более всего доступна для философского анализа). Более того, время он отождествляет с бытием, т.к. осуществлять время человек может лишь одним способом — *живя, проживая время*. По Мерло-Понти, временность тожде-

ственна бытию, и одновременно она тождественна субъективности. То есть сущностью человека является само бытие, время же при этом выступает как опосредующее звено: «ассимилируя», преобразая объективное время, человек включается в бытие и осуществляется в нем.

Таким образом, рассмотренные концепции времени противоположны друг другу и онтологически, и методологически, а также в аспекте раскрытия сущности человека.

### Литература

1. *Бродский И.А.* Письма римскому другу. Л., 1991.
2. *Гайденко П.П.* Проблема времени в новоевропейской философии (XVII—XVIII вв.) // Историко-философский ежегодник, 2000. М., 2002. С. 169—195.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. Симферополь: Реноме, 2003. 464 с.
4. *Круглов А.Н.* О происхождении априорных представлений у Канта // Вопр. философии. 1998. № 10. С. 126—130.
5. *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. 621 с.
6. *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002. 320 с.
7. *Мерло-Понти М.* Временность (Глава из книги «Феноменология восприятия») // Историко-философский ежегодник, 90. М., 1991. С. 271—293.
8. *Розеев Д.Н.* Явление и феномен в теоретической философии Канта // Мысль. 1997. № 1. С. 200—208.
9. *Чанышев А.Н.* Трактат о небытии // Вопр. философии. 1990. № 10. С. 158—165.

## Критика Кантом учения Декарта о *cogito*

Принято считать, что новоевропейская философия начинается с Декарта. С него же начинается философия сознания. Его *cogito ergo sum* продолжает быть девизом нашей культурной эпохи. После Декарта все крупные мыслители явно или неявно осмысливали *cogito*. Факт Кантовской критики *cogito* не подлежит сомнению. Прояснению мотивов, целей и результатов этой критики посвящен данный доклад.

Как известно, Декарт поставил себе целью нахождение достоверных и несомненных истин и выбрал в качестве метода их обнаружения радикальное сомнение. Радикальное сомнение распространяется на все возможные мыслимые объекты. Я не знаю, существуют ли эти объекты, но я твердо знаю, что, во всяком случае, само мое сомнение существует. Но сомнение есть один из актов мышления. Если я мыслю, то я существую.

*Cogito ergo sum* удивляет своей простотой и прозрачностью. Однако у многих мыслителей<sup>1</sup>, в том числе и у Канта, возникает желание уточнить и прояснить то, что, кажется, должно быть самоочевидным.

С полной уверенностью можно сказать, что в подавляющем большинстве случаев<sup>2</sup> (например, в [1989, с. 317]; [1989, с. 174–175]) Декарт настаивает на том, что *cogito ergo sum* не является логическим выводом — ни энтимемой (силлогизмом с одной пропущенной посылкой), ни любым другим видом умозаключения. Однако как прямых оппонентов, так и последующих критиков всегда смущало слово «следовательно», присутствующее в декартовской формуле. Именно оно заставляло их вновь и вновь ошибочно принимать *cogito* за вывод.

Напомним, что сам Декарт называет *cogito ergo sum* первоначальной интуицией, которая постигается мгновенно, ясно и отчетливо. Эта интуиция является аксиомой, то есть положением, для которого невозможно представить противоположное тому, что в нем утверждается. Так обстоит дело с аксиомами известной Декарту евклидовой геометрии, например, с той, которая утверждает, что через две точки, расположенные на плоскости, можно провести прямую, и только одну. Мы не можем представить себе ситуацию, в которой через две точки проходило бы более одной прямой. Точно так же мы не можем представить, чтобы мы в одно и то же время мыслили, но не существовали. По сути, именно такую формулировку мы и встречаем у самого Декарта (в [Декарт, 1994, с. 113] и в [1989, с. 317]). Поясняя свою формулу, он говорит: «...немыслимо, чтобы то, что мыслит, не существовало». Метод таблиц истинности классической логики высказываний позволяет доказать, что высказывание «неверно, что я мыслю и не существую» и высказывание «если я мыслю, то я существую» (то есть слегка преобразованное *cogito ergo sum*) логически эквивалентны. Это значит: как первое высказывание следует из второго, так и второе — из первого<sup>3</sup>. Так что, если высказывание «я мыслю, следовательно, я существую» и может показаться не самоочевидным, то такого уж точно не может случиться с высказываниями «неверно, что я мыслю и не существую» и «если я мыслю, то я существую». Именно так можно оправдать претензию *cogito* на статус аксиомы. При этом оказалось, что вовсе не обязательно вводить большую посылку и преобразовывать *cogito* в силлогизм. Оправдать же употребление слова «следовательно», давшего повод для различных интерпретаций *cogito*, можно приведением посылки в порядок, логическая форма которого называется *modus ponens* ( $A > B, A // B$ ). Выглядеть это будет так:

Если я мыслю, то я существую.

Я мыслю.

----- (следовательно)

Я существую.

В самой же формуле *cogito ergo sum* первая посылка не упоминается, но подразумевается.

Заметим еще раз, что данные пояснения имели целью только лишь показать, на чем основана самоочевидность декартовской формулы, показать, как работает наше сознание, обнаруживая эту очевидность, почему мы не можем представить себе противоположное утверждаемому и почему Декарт все-таки пишет «следовательно».

Кантовская критика *cogito* содержится в «Критике чистого разума» (в разделах о рациональной психологии и об опровержении идеализма), в работе «О вопросе, предложенном на премию королевской берлинской академии наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа» и в «Антропологии с прагматической точки зрения».

Кант, следуя терминологии вольфианской традиции, различает эмпирическую и рациональную психологию. Предметом и той и другой является душа. Однако все знания рациональной психологии должны быть получены из одного только понятия души, которое выражается в суждении *я мыслю*. Тут видно, что грань между рациональной и эмпирической психологией чрезвычайно тонка. Ведь если бы к положению *я мыслю* присоединился хотя бы один самый незначительный объект восприятия (например, удовольствие или неудовольствие), то это тотчас же превратило бы рациональную психологию в эмпирическую.

Можем ли мы в рамках рациональной психологии, из одного только чистого *я мыслю*, вывести знание о существовании этого мыслящего *Я*? Нет! И на это есть две причины.

Во-первых, категории можно применять только к объекту, т.е. упорядоченному многообразию ощущений. А в критический период Кант считает, что у нас нет многообразия ощущений, которое можно назвать *Я*, нет созерцания *Я*.

Во-вторых, чистое *я мыслю* или трансцендентальное единство апперцепции само служит условием возможности применения категорий к объектам. А значит, к субъекту трансцендентальной апперцепции не может быть применена ни одна из категорий. В том числе и категория существования. Следовательно, в рамках рациональной психологии мы не можем получить никакого знания о душе. Интерпретация трансцендентального единства апперцепции как варианта декартовского *cogito* является ошибочной: ведь а priori мы не можем сказать, что мы мыслим, следовательно, мы существуем<sup>4</sup>!

Тогда, может быть, мы можем получить знание о существовании эмпирического *Я*, применив категории к нему? Однако знание об эмпирическом *Я* будет само эмпирическим, то есть не одинаковым для всех людей (не всеобщим) и одинаковым для всех трех частей временного ряда: прошлого, настоящего и будущего (не необходимым). Эмпирические суждения, содержащие в себе эмпирическое знание, могут быть только синтетическими. Кант пишет, что декартовское *cogito* есть эмпирическое суждение, значит (раз все эмпирические суждения являются синтетическими) в нем к субъекту, к *Я* (как мыслящему существу), посредством синтеза прибавляется предикат «существую»<sup>5</sup>.

Тут стоит обратить внимание на два аспекта, в которых мы можем рассматривать *cogito ergo sum*:

1. Мы рассматриваем *cogito ergo sum* как простое субъект-предикатное суждение. Тогда оно должно поменять свой вид на: «я существую как нечто мыслящее» [1964, с. 388], где «я» — субъект, «существую» — предикат, а «как нечто мыслящее» не является еще одним суждением, а служит лишь уточнением того, что мы понимаем под этим **Я**. (Можно было бы записать его и так: «нечто мыслящее существует»; субъект-предикатное строение тут было бы очевиднее, однако потерялась бы личностность суждения.) Если это суждение рассматривать как эмпирическое (а именно этого и требует от нас Кант), тогда оно не может являться аналитическим, но только синтетическим. Значит, мы можем разделить **Я** как нечто мыслящее и его существование, рассматривать их в отдельности. Кант называет этот способ рассмотрения проблематическим, когда нам все равно, существует это **Я** или нет [1964, с. 372]. Стоит добавить: если это суждение является эмпирическим, значит, оно не может быть всеобщим и необходимым. И тогда мы не можем утверждать о том, что «всякое мыслящее существо существует» [1964, с. 381] или что «все мыслящее существует» [1964, с. 383]. Канту, по-видимому, кажется, что Декарт как раз и поступает таким образом, т.е. использует суждение «все мыслящее существует» в качестве большей посылки. Видимо, Кант все-таки не прав. Выше мы рассмотрели, что *cogito ergo sum* — это аксиома, полученная интуицией, а не дедуктивный вывод.

Кант же, отрицая, что *cogito ergo sum* является выводом (т.е. по сути соглашаясь с Декартом), говорит о том, что суждение *я мыслю* содержит в себе суждение *я существую*, и оба суждения тождественны. Значит ли это, что *cogito ergo sum* — аналитическое суждение? По определению самого Канта, аналитические суждения — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество [1964, с. 111] — их «можно назвать поясняющими», т.к. они через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно) [1964, с. 111].

Выходит, действительно что, *cogito ergo sum* — аналитическое суждение. Но тогда оно не может быть эмпирическим (апостериорным)!!! Тогда сама фраза Канта

«Положение *я мыслю* есть /.../ эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение *я существую*» [1964, с. 383] является противоречивой!!!

2. Второй способ рассмотрения *cogito ergo sum* заключается в квалификации данного суждения как сложного, составленного из простых, также имеющих субъект-предикатную структуру: (1) *Я мыслю* и (2) *Я существую*. Если это так, то мы не можем рассматривать суждение *я мыслю* как субъект, а суждение *я существую* как предикат. Субъект и предикат должны быть терминами, а термины не являются суждениями. Тогда сложное суждение *cogito ergo sum* мы не можем рассматривать ни как синтетическое, ни как аналитическое, потому что оно не имеет субъект-предикатной структуры.

Таким образом, пытаюсь получить знание о существовании эмпирического *Я*, мы сталкиваемся с серьезными трудностями.

По-настоящему разрушительной силой для всей кантовской системы обладает знаменитое примечание к первой главе второй книги трансцендентальной диалектики. Как известно, экзистенциальные суждения всегда синтетичны и апостериорны. В указанном примечании Кант квалифицирует декартовское *cogito ergo sum* как эмпирическое суждение, *предшествующее опыту!* *Я* же вообще оказывается ни вещью в себе, ни явлением, а неопределенно данным объектом. Кант говорит о его существовании, однако добавляет, что существование здесь не есть еще категория.

Очевидно, что теория *Я* только как формы мышления не имела достаточной устойчивости. Кант упорно пытался избежать повторения декартовского учения о *Я*. В ряде случаев ему это удалось.

Во-первых, Кант выступает против понимания мышления как атрибута *Я*, т.е. неотделимого признака души, сполна выражающего ее сущность. А Декарт как раз и утверждал, что *Я* — это мыслящая вещь, где мышление — атрибут. У Канта же мышление как бы происходит, случается во мне, со мной, но не производится мной. Мышление — не атрибут мыслящей субстанции, но переживание пассивно мыслящего субъекта. Мышление вовсе не раскрывает нам природы, сущности *Я*. В этом — первое различие между позициями Канта и Декарта.

Во-вторых, Кант в критический период «запрещает» совершать переход от трансцендентальной апперцепции *я мыслю* к субстанциональности *Я*. В этом — второе различие подходов Канта и Декарта.

В-третьих, синтетическое построение предмета познания в кантовской теории происходит бессознательно. Декартовское же *cogito* не содержит ничего бессознательного. В этом — третье различие позиций Канта и Декарта.

Четвертое различие состоит в том, что Кант считает возможным непосредственный переход от *я мыслю* к утверждению о существовании предметов вне нас (Опровержение идеализма), что Декарту показалось бы неоправданным и нелогичным.

Пятое различие: *Я мыслю* рациональной психологии берется в «проблематическом смысле», т.е. нам все равно, существует это *Я* или нет. Мы только утверждаем возможность существования *Я*. Декарт же, напротив, утверждает действительное существование *Я*.

Но мы встречаемся и с апологией *cogito*. Несколько раз, говоря о трансцендентальном единстве апперцепции, Кант как бы случайно вместо *я мыслю* пишет *я существую* [Кант, 1964, с. 102, 191]. В § 25 «Трансцендентальной аналитики» он вообще прямо заявляет, что «...в синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я не сознаю себя как я являюсь себе или как я существую, а сознаю только, что я существую» [1964, с. 208].

В «Антропологии» после утверждения о том, что мы познаем себя только так, как мы себе являемся, а не как вещь в себе, Кант пишет: «Часто это положение злонамеренно извращали так, будто оно говорит: мне только *кажется*, что я имею те или иные представления и ощущения, да и вообще, что я существую» [Кант И., 1966 б, с. 374].

И далее — еще более явно: «Мысль: *меня нет* — вообще не может *существовать*; ведь если меня нет, то я и не могу сознавать, что меня нет. *Я* могу, конечно, сказать: я нездоров и т.п., *предикаты* относительно себя самого я могу мыслить отрицательными (как это бывает при всех *verbis*), но если, *говоря* в первом лице, *отрицают* самый субъект, то в таком случае субъект сам себя уничтожает, и это есть противоречие» [Кант И., 1966 б, с. 402].

Этот аргумент может быть назван аргументом от здравого смысла, так как он опирается на непосредственную очевидность противоречия. Аргумент против возможности применения категории существования к чистому *Я* идет против этой очевидности, хотя он логичен в рамках аксиоматико-дедуктивной системы кантовского учения в целом. Эта неочевидность или даже противоречивость, видимо, и заставила Канта вводить неопределенное восприятие, не относящееся ни к вещи в себе, ни к явлению.

## Заключение

Многие кантовские заявления о суждении *я мыслю*, противоречащие всей системе в целом, явились следствием того, что Кант до конца не определился со статусом *Я*. Требовалось доказать существование *Я* помимо многообразия впечатлений, чтобы обосновать возможность научного познания объектов. С другой стороны, существование такого *Я* было не очевидным. Кант, отказавшись от теории *Я* как субстанции рисковал не только окончательно «потерять» *Я*, но и прийти к невозможности синтетического познания а priori.

## Литература

- Descartes*. *Meditations metaphysiques*. Paris, 1981. 142 p.
- Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. /Пер. С.Ф.Васильева, М.А.Гарнцева, Н.Н.Сретенского, С.Я.Шейман-Топштейн и др. Т. I. М., 1989; Т. II. 1994.
- Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. М., 1964.
- Кант И.* 1965, Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. 1783 // *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4(1). М., 1965.
- Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) /Пер. В.В.Васильева, С.А.Чернова. М., 2000.
- Кант И.* 1966 а, О вопросе, предложенном на премию королевской берлинской академии наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа // *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. М., 1966.
- Кант И.* 1966 б, Антропология с прагматической точки зрения // Там же.
- Васильев В.В.* «Высшее проникновение» новоевропейской философии // *Вопр. философии*. 1997. № 1 // <http://www.philos.msu.ru/community/staff/vasiliev/art1.htm>
- Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998.
- Васильев В.В.* И.Кант: «пробуждение от догматического сна» // *Вопр. философии*. 1999. № 1 // <http://www.philos.msu.ru/community/staff/vasiliev/art2.htm>
- Васильев В.В.* История философской психологии. Западная Европа — XVIII в. Калининград, 2003. 560 с.
- Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой, М., 2000.
- Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987.
- Гутнер Г.В.* Антропологический смысл декартовского аргумента // *Философия науки*. Вып. 8: Синергетика человеческой реальности. М., 2002. С. 220–238.
- Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
- Доброхотов А.Л.* «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // *Историко-философский ежегодник*. М., 1987.
- Доброхотов А.Л.* Онтология и этика когито // *Встреча с Декартом*. М., 1996. С. 23–35.
- Доброхотов А.Л.* Эпохи европейского нравственного самосознания // *Этическая мысль*. Ежегодник. М., 2000. С. 70–87.
- Жучков В.А.* Кант и проблема сознания // *Философия сознания: история и современность: Материалы науч. конф., посвящ. памяти проф. МГУ А.Ф.Грязнова (1948–2001)*. М., 2003. С. 52–74.
- Нарский И.С.* Кант. М., 1976. 207 с.
- Рыбаков Н.С.* Логика и метафизика cogito // *Декарт в канун XXI столетия, Материалы международной конференции*. М., 1998. С. 27–57.
- Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979.
- Чернов С.А.* Субъект и субстанция, трансцендентализм в философии науки. СПб, 1993.
- Sartre J.-P.* *La transcendence de l'ego, esquisse d'une description phenomenologique*. Paris, 1992.
- Kitcher P.* *Kant's transcendental psychology*. N. Y., 1993. 296 p.

## Примечания

- <sup>1</sup> Лейбниц, Гегель, Гуссерль, Хайдеггер, Сартр, Ортега-и-Гасет, Карнап и многие-многие другие.
- <sup>2</sup> Исключение — так называемая «Беседа с Бурманом», которую, впрочем, нельзя считать документом, непосредственно и полностью исходящим от Декарта (см. примеч. к Беседе с Бурманом [Декарт, 1994, с. 596]).

- <sup>3</sup> Пусть «я мыслю» будет  $r$ ,

«я существую» —  $s$ ,  
 «неверно» —  $\sim$ ,  
 «и» —  $\&$ ,  
 «если...то...» —  $\>$

Логическая форма двух высказываний будет следующей:  $\sim(r \& \sim s)$ ,  $r > s$ .  
 Построим совместную для этих высказываний таблицу истинности:

$r$	$s$	$\sim(r \& \sim s)$	$r > s$
И	И	И И Л Л	И И И
И	Л	Л И И И	И Л Л
Л	И	И Л Л Л	Л И Л
Л	Л	И Л Л И	Л И Л

- <sup>4</sup> Однако Кант все же говорит об этом! В параграфе 25 «Трансцендентальной аналитики» он заявляет: «В синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я не сознаю себя как я являюсь себе или как я существую, а сознаю только, что я существую» [1964, с. 208]. Об этом — ниже.

- <sup>5</sup> Здесь можно возразить самому себе и сказать, что Кант называет эмпирическим только суждение **я мыслю**. В пользу этой точки зрения можно привести его высказывание: «Положение **я мыслю** есть, как уже сказано, эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение **я существую**» [1964, с. 383]. Однако, имеются и другие формулировки. Так, например, Кант пишет: «Положение **я мыслю** или **я существую**, поскольку **мыслю** есть эмпирическое положение» [1964, с. 387].

Для сравнения можно привести и другие формулировки:

...суждение **я мыслю**, как уже заключающее в себе существование... [1964, с. 380]

...я, поскольку мыслю, существую... [1964, с. 381]

...**я мыслю** или **я существую**, поскольку **мыслю**... [1964, с. 387]

...**я существую как нечто мыслящее** [1964, с. 388]

...так называемый **картезианский** вывод *cogito, ergo sum* на самом деле есть тавтология, так как *cogito* (*sum cogitans*) непосредственно выражает действительность [Кант, 1964, с. 726].

Имеется также утверждение, что **я мыслю** тождественно с **я существую** [1964, с. 383].

## Лейбниц и Кант: к вопросу об апперцепции

Апперцепция (от лат. ad — к и perceptio — восприятие) — понятие философии и психологии нового времени, означающее ясное и осознанное восприятие какого-либо впечатления, ощущения и т.п. Первым это понятие ввел немецкий философ Готфрид Вильгельм Лейбниц, однако чаще всего оно упоминается в связи с именем его соотечественника — Иммануила Канта. Имеется ли сходство в понятии апперцепции у Лейбница и Канта — вот вопрос, который будет рассмотрен в данной работе. В теории познания Лейбница апперцепциями называются *осознанные восприятия* (так, напр., в «Новых опытах...», кн. II, гл. XIX, §4<sup>1</sup> — apperceptions), то есть те, которые отчетливо восприняты умом. Однако под этим термином у него иногда выступает и *процесс осознания* восприятий (там же, кн. II, гл. IX, § 4<sup>2</sup> — s'apercevoir), в отличие от их *восприятия* (perception) и даже само наше *сознание* (там же, кн. II, гл. II<sup>3</sup> — apperception).

Не останавливаясь подробно на теории малых восприятий, неосознаваемых вследствие их множества, рассеивающего наше внимание, или из-за их оттеснения более сильными восприятиями, следует обратить внимание на то, что сам факт разделения Лейбницем восприятий на осознаваемые и неосознаваемые играет очень важную роль. Предшествующая философия, как рационалистическая (Декарт), так и эмпирическая (Локк), отождествляет восприятие и сознание. В «Правилах для руководства ума» Декарт пишет, что «ничего нельзя познать прежде чем разум, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот; затем, постигнув все то, что непосредственно следует за познанием чистого разума, он среди прочего перечислит все другие орудия познания, какими мы обладаем, кроме разума; их окажется только два, а именно фантазия и чувство»<sup>4</sup>.

Локк в 1-й главе 2-й книги «Опыта о человеческом разумении» говорит, что весьма неправдоподобно, чтобы кто-нибудь мыслил, не сознавая и не замечая этого<sup>5</sup>. Лейбниц на это отвечает, что здесь кроется узловой пункт всей проблемы и что это затруднение смутило многих ученых людей. Чтобы избавиться от него, «следует иметь в виду, что мы мыслим одновременно о множестве вещей, но обращаем внимание на наиболее выделяющиеся мысли; да иначе и быть не может, так как если бы мы обращали внимание на все, то надо было бы внимательно мыслить в одно и то же время о бесконечном множестве вещей, которые мы ощущаем и которые производят впечатление на наши чувства»<sup>6</sup>.

Лейбниц, как уже говорилось выше, рассматривает апперцепцию также и как акт рефлексии, отличая ее от перцепции. «Следует делать различие, — говорит он, — между *восприятием-перцепцией*, которое есть внутреннее состояние монады, воспроизводящее внешние вещи, и *апперцепцией-сознанием*, или рефлексивным познанием этого внутреннего состояния»<sup>7</sup>. В этих рефлексивных актах душа обращена на самое себя, «а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге»<sup>8</sup>.

Этим положениям теории познания Лейбница можно дать трактовку, сближающую их с Кантом, а именно: акт апперцепции, несомненно, имманентным образом включает в себя и утверждение «я мыслю»; следовательно, это утверждение *сопровождает* все сознательные восприятия субъекта, превращая его в основание для тождества личности, о чем подробнее будет сказано ниже.

Выше мы уже указали на другое важное положение теории познания Лейбница, а именно на различие восприятия и осознания. Оно принимает особое значение в контексте нашего рассмотрения сходства понятий апперцепции у Лейбница и Канта. Вот что говорит по этому поводу известный историк философии, исследователь философии Канта, Буркхардт Тушлинг: «Отделением сознания от восприятия, снятием их картезианско-эмпирической идентичности и развитием по направлению к внутреннему различию между виртуальностью и актуальностью мышления, сознания и восприятия Лейбниц создает предпосылку для кантовского *«Я мыслю должно иметь возможность сопровождать все остальные представления»*, следовательно, предпосылку для концепции трансцендентальной субъективности»<sup>9</sup>.

Кант наиболее полно и систематически раскрывает термин «апперцепция» в «Критике чистого разума». После того, как в «Аналитике понятий» был дан перечень всех первоначальных чистых понятий синтеза, «которые рассудок соединяет в себе a priori и с помощью

которых он только и может понимать что-либо в многообразии наглядного представления», Кант осуществляет свою знаменитую трансцендентальную дедукцию категорий. Цель этой дедукции — показать конституирование доступных познанию объектов в качестве результата применения категорий к созерцаниям. В § 15–20 он осуществляет попытку отыскать в самом рассудке первоисточник всех возможных видов связей и синтезов. «Многообразие представлений, — говорит он здесь, — может быть дано в наглядном представлении, которое имеет исключительно чувственный характер, т.е. представляет собой только восприимчивость, и форма этого наглядного представления может заключаться а priori в нашей способности представления, будучи, однако, лишь способом того, как подвергается воздействию (affiziert wird) субъект»<sup>10</sup>.

Однако далее Кант говорит, что соединение многообразия «никогда не может быть воспринято нами через чувства»<sup>11</sup>, потому что оно есть акт самодеятельности силы представления, иными словами, акт рассудка, а значит, соединение означает синтез. Далее мы видим, что кроме понятий многообразия и его синтеза в понятие соединения необходимо должно входить понятие единства многообразия, причем именно оно обуславливает соединение, а priori предшествуя всем его понятиям, а также присоединяясь к представлению многообразия.

В следующем параграфе (§ 16) Кант раскрывает понятие наглядного представления: это «представление, которое может быть дано до всякого мышления»<sup>12</sup>, говорит он. Однако неверно будет предположить, что оно принадлежит чувственности: ведь это акт самодеятельности. Это представление Кант называет чистой апперцепцией; «оно есть самосознание, производящее представление *«Я мыслю»*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тождественным во всяком сознании»<sup>13</sup>.

Имеет место *чистая апперцепция*, поскольку она выражает объединение всех представлений в понятия об объектах и при этом не зависит от частных опытных процессов. Следовательно, она отличается от эмпирической апперцепции, относящейся к отдельному человеку, которая являет лишь зависимость представлений, восприятий от конкретного предшествующего опыта данного конкретного человека. И это *первоначальная апперцепция*, поскольку она уже не может сопровождаться никаким дальнейшим самосознанием.

Единство самосознания *трансцендентально*. Благодаря ему возможно априорное познание. «В самом деле, — говорит Кант, — многообразные представления, данные в известном наглядном представлении, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе к одному самосознанию; иными слова-

ми, как мои представления (хотя бы я их и не сознавал таковыми), они необходимо должны сообразовываться с условием, при котором единственно они *могут* существовать в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне»<sup>14</sup>.

Здесь возникает вопрос: как же мы можем доказать тождество своей личности? Эту трудность, кстати, сознавал уже Лейбниц. Выводя истину существования нашей души из простого восприятия, подобно Декарту и Локку, Лейбниц отмечал, однако, что достоверность сведений о душе, извлекаемых из самосознания, простирается недалеко. Даже о единстве субстанции, о тождестве нашей личности Лейбниц говорит, что, познавая его только опытным путем, мы познаем не с безусловной достоверностью. Внутренним чувством познается тождество личности в различных по времени состояниях, но отчетливо оно могло бы быть познано только а priori, а поэтому безусловно-достоверного познания тождества нашей личности у нас быть не может: «Нужно необходимо, — говорит Лейбниц, — чтобы было основание сказать с достоверностью, что мы продолжаемся, т.е. что я, который был в Париже, теперь нахожусь в Германии. Ибо, если бы не было его, то имели бы столько же права сказать, что это другой. Правда, мой внутренний опыт меня убедил а posteriori в этом тождестве, но нужно, чтобы существовало также априорное основание этого. Но невозможно никакого другого основания, кроме того, что как мои атрибуты предшествующего времени и состояния, так и мои атрибуты и состояния последующего времени суть предикаты одного и того же субъекта и находятся в одном и том же субъекте»<sup>15</sup>. Но вот этого-то как раз опыт не в состоянии нам представить, поскольку все предшествующие состояния нашего «я» доступны нам непосредственно только через нашу собственную память, которая, как считал Лейбниц, вовсе, не обеспечивает необходимой логической достоверности<sup>16</sup>.

По Лейбницу, условиями объективности предмета внешних восприятий в нашем сознании служат идеальные, чисто умозрительные требования нашей мысли, которые имеют свое основание в нашем «я», в сознании, в единстве. Как говорит Кассирер, это «я» «по отношению к различным эмпирическим состояниям сознания получает значение чистого фундамента их связи». Так Лейбниц, по мнению Кассирера, готовит инструменты для Кантовского понятия апперцепции<sup>17</sup>.

И действительно, ход мысли Канта примерно такой же, как и у Лейбница. «В самом деле, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, разрознено и само по себе не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает вследствие того, что я сопровождаю всякое представление сознанием, но достигается тем, что я *присоединяю* одно [представле-

ние] к другому и сознаю синтез их. Итак, лишь вследствие того, что я могу соединить многообразие данных представлений *в одном сознании*, возможно, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих этих *представлениях*»<sup>18</sup>.

«Итак, — продолжает Кант, — синтетическое единство многообразия наглядных представлений, как данное а priori есть основание тождества в самой апперцепции, которая а priori предшествует всему *моему* определенному мышлению. [Во всяком случае] не предмет включает в себе соединение, которое могло бы быть заимствовано из него путем восприятия и таким образом впервые было бы получено рассудком, но, наоборот, сам рассудок произведет соединение, он есть не что иное, как способность а priori соединять и подводить многообразие данных под единство апперцепции»<sup>19</sup>.

Далее Кант указывает на специфическую роль синтеза данного в наглядном представлении многообразия в установлении тождества самосознания. «В самом деле, — говорит он, — *Я* как простое представление еще не дает никакого многообразия; многообразие может быть дано только в отличном от *Я* наглядном представлении и может быть мыслимо через *соединение* в одном сознании. [...] Итак, я сознаю свое тождественное *Я* в отношении многообразия, данного мне в наглядном представлении, потому что все его элементы я называю *своими* представлениями, и [все они] составляют *одно* [представление]. Но это значит, что я а priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции»<sup>20</sup>.

«*Трансцендентальным единством* апперцепции называется то единство, посредством которого все данные в наглядном представлении многообразия объединяются в понятие объекта»<sup>21</sup>. Это единство, таким образом, объективно, в отличие от *субъективного единства* сознания, которое представляет собой лишь «*определение внутреннего чувства*, посредством которого упомянутое многообразие наглядного представления эмпирически дается для такого объединения»<sup>22</sup>.

Каждый из нас мыслит по-разному, то есть, как говорит Кант, «один соединяет представление известного слова с одной вещью, а другой с другой»<sup>23</sup>; поэтому в том, что имеет эмпирический характер, единство сознания не обладает необходимым и всеобщим значением «в отношении того, что дано»<sup>24</sup>. Такие необходимость и всеобщность являются признаками априорного, чистой формы наглядного представления вообще, которая подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а priori лежащего в основе эмпирического синтеза.

Заканчивая краткий экскурс в понятие апперцепции, необходимо еще раз отметить, что в философии Лейбница содержится очень много сходных черт и антиципаций кантовской системы. *Я*, несомненно, яв-

ляется субъектом, моральное и реальное тождество личности которого доказывает апперцепция, то есть осознание нами прошлых восприятий<sup>25</sup>. Это **Я** является основой для всех — осознанных или же бессознательных — восприятий субъекта. Поэтому, когда встает вопрос о тождестве личности, необходимо обратиться к самосознанию; достаточно лишь наличия посредствующей связи сознания с ближайшим к нему состоянием, так как «наличное или непосредственное воспоминание или же воспоминание о том, что произошло непосредственно перед теперешним моментом, т.е. сознание, или рефлексия, сопровождающее внутреннее действие, не может естественным образом обмануть...»<sup>26</sup>

Таким образом, по словам Б.Тушлинга, это «**Я** делает возможным не только переход от одного эмпирического восприятия или представления к последующему, но и их указание на тотальность предшествующих им или последующих как континуум, следовательно, обуславливает всякое эмпирическое сознание вообще. Это есть лейбницев исток кантовского первоначального синтетического единства апперцепции, категорий как чистых субстанциальных форм всей данной в чувственности материи»<sup>27</sup>.

Резюмируем сказанное словами самого Канта, которые содержатся в первом издании «Критики чистого разума». Мы никогда не имеем дела с вещами самими по себе, но только лишь с явлениями. Но в самом представлении, что все явления и, следовательно, «все предметы, которыми мы можем заниматься, во всей своей совокупности находятся во мне, т.е. суть определения моего тождественного Я, уже заключается признание необходимости непрерывного единства их в одной и той же апперцепции. Но это единство возможного сознания составляет также форму всех знаний о предметах ([форму], посредством которой многообразие мыслится как принадлежащее одному объекту). Следовательно, способ, каким многообразие чувственного представления (наглядного представления) входит в состав единого сознания, предшествует всякому знанию о предмете как интеллектуальная форма его и даже представляет собой формальное априорное знание о всех предметах вообще, поскольку они мыслятся (категории). Синтез их посредством чистой способности воображения, единство всех представлений в отношении к первоначальной апперцепции предшествует всякому эмпирическому знанию»<sup>28</sup>.

Подводя итоги, я хотел бы отметить, что для всестороннего исследования понятия апперцепции историку философии необходимо обратиться к теоретическим конструкциям Лейбница. Обычно же, к сожалению, подобные исследования начинаются с изложения кантовской философии, ибо именно она считается исходным пунктом. На мой взгляд, есть определенная преемственность в толкова-

нии понятия апперцепции у Канта и Лейбница, которую не следует игнорировать. Однако требуется все же более детальное исследование данного вопроса, невозможное здесь вследствие ограниченного объема статьи.

## Примечания

- 1 *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1982–1989. С. 162.
- 2 Там же. С. 133.
- 3 Там же. С. 120.
- 4 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 102.
- 5 *Локк Дж.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 138.
- 6 *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 2. С. 113.
- 7 *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 1. С. 406.
- 8 Там же. С. 418.
- 9 *Tuschling B.* Begriffe, Dimensionen, Funktionen der Subjektivit\_t: Leibniz versus Locke // Probleme der Subjektivit\_t in Geschichte und Gegenwart /Hrsg. von H.Heidemann. Stuttgart, 2002. S. 66.
- 10 *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998. С. 133–148. В 129.
- 11 Там же. С. 148. В 129.
- 12 Там же. С. 149. В 132.
- 13 Там же. В 132.
- 14 Там же. В 132–133.
- 15 *Лейбниц Г.В.* Письмо к А.Арно; цит. по: *Каринский В.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912. С. 159.
- 16 См.: «Между тем, должно сознаться, что у приведенных ... доказательств нет иной достоверности, кроме моральной, то есть в одном акте ума все они не могут быть обозримы. Ибо, разумеется, воспринимаемое мною ясно и отчетливо — истинно и верно для меня в настоящее время, но я не имею никакой уверенности, что я все ясно и отчетливо воспринимал раньше; [...] И если бы я стал повторять это часто, то отдельные повторения протекали бы при существовании тех же трудностей; хотя самые согласия повторений — великий аргумент, в целом, однако, все только похоже на истину» (*Лейбниц Г.В.* Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913. С. 107).
- 17 Цит. по: *Каринский В.* Указ. соч. С. 212–215.
- 18 *Кант И.* Критика чистого разума. С. 150. В 133.
- 19 Там же. С. 150–151. В 134–135.
- 20 Там же. С. 151. В 135.
- 21 Там же. С. 153. В 139.
- 22 Там же. С. 153–154. В 139.
- 23 Там же. С. 154. В 140.
- 24 Там же.
- 25 *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 2. С. 240.
- 26 Там же. С. 239.
- 27 *Tuschling B.* Op. Oit. S. 71.
- 28 *Кант И.* Критика чистого разума. С. 147. А 129–А 130.

## Кантовская концепция времени и ее актуальность в современной науке

И. Кант является создателем оригинальнейшей и глубочайшей — как в чисто философском, так и в научном аспекте — концепции, касающейся в том числе природы времени. Однако в современной темпорологии Кант не слишком популярен, что, на наш взгляд, является одним из главных парадоксов развития современной теории времени<sup>1</sup>.

### Предпосылки и истоки кантовской концепции времени

В центре кантовских размышлений — проблема обоснования необходимого теоретического знания, прежде всего математического и естественнонаучного. Очевидно, что всеобщим и необходимым не может быть знание, опирающееся на эмпирическую индукцию. Из опыта нельзя узнать, что он не может быть иным. Поэтому все законы науки носят характер априорных положений. Возникает проблема («основная критическая проблема») соответствия знаний о предметах, предоставляемых чувственностью и рассудком, самим этим предметам, пусть и «идеальным», как в математике. Кант отвергает рационалистическую теорию об «автоматическом» следовании порядка вещей порядку идей. Кант вводит класс *априорных синтетических суждений*, к которому относится большинство необходимых истин математики и математической физики. Как же возможно существование таких суждений, какая инстанция осуществляет этот априорный синтез? Согласно Канту, все наше познание начинается с опыта, но целиком из опыта не происходит; кое-что наша познавательная способность привносит от себя самой ( $B1^2$ ), а именно — форму опыта, определенные правила представления и связи восприятий, т.е. ин-

вариантные характеристики объектов познания, виды их необходимых связей (общих законов) и т.д. В полемике с существовавшими теориями, касающимися природы времени (в первую очередь это касается Ньютона и Лейбница), Кант выдвинул весьма революционную концепцию. Вообще, характерной чертой «критической философии» Канта является совершенный им «коперниканский переворот в способе познания»: «...мы будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием...» (ВХVI). Обоснование математики является основной задачей первого раздела «Критики чистого разума» — «*Трансцендентальной эстетики*», учения о пространстве и времени. При этом новое понимание времени позволяет Канту объяснить необходимость утверждений арифметики.

Если раньше, в докантовской философии, считали, что время — это свойство вещей самих по себе или всеобщая онтологическая реальность, объективно существующая форма, резервуар, вмещающий в себя все вещи и смену их состояний, «арена», на которой разворачивается всемирная история, то есть что время суть объективный параметр природы, либо атрибут, либо субстанция (см. В49), то Кант считает время (наряду с пространством) априорной формой восприятия, чувственности. По Канту, существует два основных и равноправных источника познания, создающих весь мир человеческого знания. Это чувственность и рассудок. Посредством чувственности вещи нам даются, рассудком они мыслятся. Тогда время можно понять как субъективно-человеческую (но отнюдь не в смысле субъективного произвола) форму, или способ, существования того, что мы называем нашими представлениями об объектах и, следовательно, самих этих объектов, поскольку понятийная деятельность рассудка направлена на сам по себе хаотический, лишенный всякой связи, всякой упорядоченности материал чувственности. «Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя» (В46). Кант в корне переосмысливает понятие онтологии (учения о бытии) и ее основной концепт — предмет (объект), который и познается нами. Теперь всякое «абсолютное бытие» отвергается, проводится дистинкция между вещами-для-нас, как их представляет нам наша познавательная способность, и вещами самими по себе, не связанными с определениями нашего познания, причем последние вообще выводятся из сферы исследования и всякие вопросы о них объявляются бессмысленными, поскольку эти вещи оказываются «по ту сторону» нашего познания, за границей, преодолеть которую мы не можем, поскольку «вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию, как соответствующее

ему» (A104). Теперь *предмет вообще* и *предмет как явление* не отождествляются, все гносеологические и онтологические определения относятся только к явлениям, которые тем не менее не исчерпывают всего объема понятия «вещь (предмет)».

Кантовское учение о времени имеет много аспектов. Мы считаем целесообразным остановиться на следующих.

Новое понимание времени как ключ к обоснованию арифметики

По Канту, в основе арифметики лежит понятие числа, последовательного пересчета единиц, образующего мир чисел. Понятие пересчета требует динамических определений. Всеобщей формой, посредством которой только и может осуществляться некий *последовательный процесс*, является *время*. При этом рассматривается не эмпирическое время, а время в его трансцендентальном (то есть порождающим форму знания) значении, как *чистое созерцание* — то, что останется, если элиминировать из созерцания все, привносимое эмпирическим опытом. «Нам даны связь и систематическое сочетание *числовых образований*; каждое число имеет внутри всей совокупности чисел...установленное место и отношение ко всем остальным членам этой совокупности. Мы должны постигать эту связь как необходимую, кладя в основу в качестве данности лишь общий способ, соответственно которому мы, исходя из «единицы», строим все царство чисел из его первых элементов по одному тождественному принципу...этим мы...подчинили определенным условиям все отношения, возможные между членами этой совокупности. Для этой формы отношения между «частями» и «целым» Кант ввел...выражение «чистого созерцания»» [2, с. 137–138, 146, см. также с. 140, первый абзац]. Арифметика сама создает свои объекты (числа) посредством конструирования в чистом созерцании. «Бесконечность...времени свидетельствует только о том, что все определенные...временные единичные величины возможны только посредством ограничения... единого неограниченного представления о времени...мгновения (а тем самым опосредованно все образования... во времени) могут быть положены только синтезом... Следовательно, мы не помещаем эти образования в...готовое время, мы создаем их посредством...времени, — если понимать время как основной конструктивный акт созерцания...Арифметика создает свои понятия чисел посредством последовательного добавления единиц во времени» [2, с. 147; см. также В48]. Однако так понятая бесконечность времени не означает, тем не менее истинности высказывания «мир бесконечен во времени». Некоторые разъяснения см. [3, с. 168–225].

Таким образом, становится понятной необходимость арифметических суждений, ведь само время суть необходимая форма существования чисел. Иметь о чем-либо верное априорное знание можно лишь в том случае, если мы приписываем вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее сообразно нашему понятию о ней (см. ВХП). «Мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (ВХVIII). Без нового понимания времени, по Канту, невозможно из субъекта суждения (суммы чисел 5 и 7) вывести предикат («быть равным 12»). Кант использует старый платоновский аргумент: одновременность или последовательность явлений не могли бы быть восприняты, если бы в чувственности а priori уже не находилось бы чистое созерцание пространства и времени (см. В46). «Поскольку содержания, о которых речь идет в...арифметике...не физические вещи, свойства которых нам надлежит впоследствии узнать, а *полагания границ*, которые мы совершаем в идеальной целостности...длительности, применительно к ним значимы необходимы и всеобщие все законы, уже имплицитно заключенные в этой форме (времени как идеальной длительности — *К.М.*)» [2, с. 147].

Время и внутренний мир субъекта, время, сознание и самосознание

Итак, время суть способ познания мира человеком, способ, лежащий в основании объективации представлений, в основании самого создания того, что мы называем объективной реальностью. Время — априорная форма организации внутреннего мира. Время, как пишет Кант, есть «форма внутреннего чувства, т.е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния» (В49). Следовательно, время есть априорное формальное условие всех явлений вообще, так как все представления принадлежат как определения нашей души (по Канту, предмет и знание о нем тождественны, предмет есть просто необходимый коррелят способности нашего познания) к внутреннему состоянию, которое подчинено формальному условию времени. Время есть непосредственное условие внутренних явлений нашей души (тип бытия и отношения представлений друг к другу в сознании) и тем самым косвенно условие внешних явлений, ведь всякое внешнее — это *наше внешнее!* (см. В50). Самосознание (равно как и сознание объекта) возможно только при определенной структуре упорядочения представлений. Для человека такой формой структуризации элементов внутреннего чувства, в котором он осознает себя как «я», «субъект» (относительно элементов — *своих представлений*), является время. «Внутреннее чувство...есть определенная форма, при

которой единственно возможно созерцание ее (души. — *К.М.*) внутреннего состояния, так что все, что принадлежит к внутренним определениям, представляется во временных отношениях» (В37). «Время есть не что иное, как субъективное условие, при котором единственно имеют место в нас созерцания» (В49). Осознавая себя как бытийствующих в «мире», мы одновременно осознаем себя как погруженных во временное измерение. Однако, разумеется, это не означает, что мы *сами по себе* таковы. Ведь мы познаем себя так, как мы сами себе являемся, а не как мы существуем сами по себе. Лишь в свободе практического (морального) сознания нам открывается свое собственное интеллигибельное бытие. «Время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект (выделено мной. — *К.М.*). Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могли созерцать меня без этого условия чувственности (времени в данном случае — *К.М.*), то те же определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором вообще не было бы представления о времени и...представления об изменениях» (В54). Действительно, наши собственные представления следуют друг за другом. Но это не означает, что изменяется структура мира вещей самого по себе. Это «значит лишь, что мы сознаем их (свои представления. — *К.М.*) как сменяющиеся во времени, т.е. согласно форме внутреннего чувства. Поэтому время не есть нечто само по себе существующее, оно не есть также определение, объективно присущее вещам» (там же). Время есть «способ, которым душа воздействует на себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений, стало быть, через самое себя, т.е. внутреннее чувство по своей форме» (В67). Поскольку человеческий рассудок не способен сам созерцать, то есть полагать свои представления вместе или, лучше сказать, посредством акта самосознания «Я мыслю», эти представления полагаются другой познавательной способностью — чувственностью, причем полагаются определенным образом, соответственно априорной форме этой чувственности, т.е. времени (речь идет о внутреннем мире). «Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление о *Я*, и если бы через одно это представление *самодетельно* было дано все многообразное в субъекте, то внутреннее созерцание было бы интеллектуальным. В человеке (в отличие от разумных существ, созерцающих непосредственно. — *К.М.*) это сознание требует внутреннего восприятия многообразного, данного заранее в субъекте (непосредственно для чистого *Я* это многообразное еще не дано, поэтому его нужно актуализировать. — *К.М.*), а способ, каким это многообразное дается в

душе без спонтанности...называется чувственностью. Если способность осознания себя должна...схватывать то, что содержится в душе (ибо оно еще не дано одним только самоосознанием. — *К.М.*), то она должна воздействовать на душу (выделено мной. — *К.М.*) и только этим путем может породить созерцание самого себя (как объекта познания. — *К.М.*), форма которого, заранее заложенная в душе (поэтому время и есть априорная, и в этом смысле абсолютно данная, форма. — *К.М.*), определяет в представлении о времени (выделено мной. — *К.М.*) способ, каким многообразное находится в душе. (То, что мы называем временем, таким образом, является всего лишь одним из способов полагания в сознании представлений, необходимого для конституирования самосознания, правда, способом, единственно известным нам, заключенным в границах своего познания. Представления чувственности заведомо имеют наряду со своей материей *форму*, которая *для нас* известна как время. — *К.М.*)

Время как посредствующее звено между чувственностью и рассудком (учение о схематизме чистого рассудка)

Учение о времени и его свойствах играет важную роль и в трансцендентальной дедукции категорий, точнее сказать, в ее органическом продолжении и практическом воплощении — в разделе «О схематизме чистых рассудочных понятий». *Трансцендентальная дедукция категорий* суть решение «основной критической проблемы» применительно к реальностям физического мира. Чтобы объяснить необходимость предложений математического естествознания, Канту пришлось вводить априорные формы мышления (рассудка) — категории. Это наиболее общие принципы синтеза многообразного содержания созерцаний, наиболее общие свойства предметов познания как таковых. Категории суть создания самого чистого рассудка, они, возникая спонтанно (в процессе осуществления апперцепции) и не являясь результатами операции эмпирического абстрагирования, не содержат ничего эмпирического. Очевидно, что «при всяком подведении предмета под понятие представление о предмете должно быть *однородным* с понятием, т.е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете, так как именно такое значение имеет выражение *предмет подчинен понятию*... Но чистые рассудочные понятия совершенно неоднородны (что объясняется их происхождением. — *К.М.*) с...чувственными созерцаниями (каковые необходимы для образования понятия об объекте и тем самым для знания о нем. — *К.М.*), и их никогда нельзя встретить ни в

одном созерцании» (В176). Ведь нельзя же созерцать как объект элемент объема понятия причины! Как же осуществляется тогда познание реальных эмпирических явлений при помощи рассудочных категорий? Как возможно подведение созерцаний под категории, например, созерцания солнца и нагревающегося камня под понятия причины и следствия? Роль требуемого посредника выполняет определенная третья инстанция, а именно *трансцендентальная схема*, или *трансцендентальное определение времени*. «Рассудочное понятие содержит в себе чистое синтетическое единство многообразного...время как формальное условие многообразного содержания внутреннего чувства...связывания всех представлений, а priori содержит многообразное в чистом созерцании. При этом трансцендентальное временное определение однородно с *категорией* (которая составляет единство этого определения)...и однородно с *явлением*, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном» (В177–178).

Следует помнить, что сами по себе категории не могут иметь трансцендентального применения, то есть не могут давать знания об объектах вообще, без учета условий их данности в созерцании. Если бы это было возможным (получать знания посредством одних только категорий), то предметами такого знания были бы вещи сами по себе. Но основные определения предмета познания как такового носят, по Канту, не онтологический, а гносеологический характер, познаваемо только то, что соответствует априорным конститутивным свойствам познания. Поэтому категории могут быть применены в качестве орудий познания только к данному иным (чувственным) образом многообразному содержанию. Следовательно, «чистые рассудочные понятия кроме функции рассудка в категории должны а priori содержать еще формальные условия чувственности (именно внутреннего чувства) (т.е. времени. — *К.М.*), заключающие в себе общее условие, при котором единственно и можно применять категорию к какому-нибудь предмету» (В178–179). Категории как трансцендентальные условия познания есть не что иное, как определения предметов во времени, поскольку именно время, будучи априорной формой чувственности, формой внутреннего чувства, есть всеобщее условие возможности всех явлений. Каждой категории соответствуют свои формальные условия, лучше сказать, свойства времени. «Формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении, мы будем называть *схемой* этого рассудочного понятия» (В179). «Схема...чистого рассудочного понятия...представляет собой...чистый, выражающий категорию синтез

сообразно правилу единства *на основе* понятий...и есть трансцендентальный продукт воображения, касающийся определения внутреннего чувства, по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений...» (В181). Многообразное содержание созерцаний определяется во времени способом, соответствующим той категории, под которую оно, собственно, и подводится, которая его и синтезирует. Так «схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которым, когда бы его ни полагали, всегда следует нечто иное. Стало быть, эта схема состоит в последовательности многообразного (выделено мной. — *К.М.*)» (В183). Таким образом, посредством схематизма чистого рассудка в определенном смысле порождается конститутивная определенность самого времени в качестве формы бытия созерцаний и отношения их друг к другу. Время не просто неизвестно откуда взявшаяся, не просто врожденная априорная форма восприятия. Кант выдвигает тезис о том, что, поскольку всякое созерцание (чтобы стать объектом) необходимо подчинено категории количества (как одному из условий трансцендентального единства самосознания) и суть всегда экстенсивная величина, само время производится субъектом: «Число (как чистая схема количества. — *К.М.*)...есть...единство синтеза многообразного [содержания] однородного созерцания вообще, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в схватывании созерцания (выделено мной. — *К.М.*)» (В182). Действительно, «схема каждой категории содержит и дает возможность представлять: схема количества — порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета, схема качества — ...наполнение времени (есть ли предмет или его нет. — *К.М.*), схема отношения — отношение восприятий между собой во всякое время (здесь задаются основные модусы времени, а через них и основные определения объектов познания — одновременное существование, последовательное существование, длительность, субстанциальность при возникновении и исчезновении акциденций. — *К.М.*)..., схема модальности и ее категорий (возможность — действительность — необходимость. — *К.М.*) содержит и дает возможность представлять само время как коррелят определения предмета в смысле того, принадлежит ли он времени и как он ему принадлежит (соответственно: в некоторое время — в определенное время — во всякое время. — *К.М.*). Вот почему схемы суть...априорные *определения времени*, подчиненные правилам (кодируемым в категориях. — *К.М.*) и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени* и, наконец, к *совокупному времени*» (В184). Таким об-

разом, хотя чувственность и рассудок со своими априорными формами независимы друг от друга, именно категории придают содержательную определенность форме чувственности, а набор категорий получает свою содержательность, определяя конститутивные свойства этой формы. *Для нас* этот дуализм выглядит так: время и четыре типа категорий (количество, качество, отношение, модальность).

### Субъективный и объективный аспекты времени, проблема необратимости времени

Необходимо признать, что кантовская концепция времени в современной науке чрезвычайно актуальна, позволяя, например, прояснить смысл и мировоззренческие основания современной космологии. Кант пишет: «Если мы до восприятия называем какое-нибудь явление действительной вещью, то это или означает, что мы в продвижении опыта должны натолкнуться на такое восприятие, или не имеет никакого смысла...то, что находится в пространстве и времени (то есть наполняет нашу Вселенную. — *К.М.*) ...есть только представления, которые, если они не даны в нас (в восприятии), не встречаются нигде... Действительные вещи прошедшего времени... суть предметы и действительны для меня в прошедшем времени, лишь поскольку я представляю себе (выделено мной. — *К.М.*), что регрессивный ряд возможных восприятий (руководствуясь историей или идя по следам причин и действий), словом, обычный ход вещей приводит по эмпирическим законам к прошедшему временному ряду как условию настоящего времени, причем этот ряд представляется как действительный только в связи возможного опыта, а не сам по себе (выделено мной. — *К.М.*), так что все события, прошедшие с незапамятных времен до моего существования, означают...возможность продолжить цепь опыта от настоящего восприятия к условиям, определяющим это восприятие во времени» (В521—В524). То есть прошлое становится действительным, существовавшим, Вселенная «приобретает реальность», только когда это прошлое становится *чьим-то* прошлым, когда появляется наблюдатель, расставляющий события во временном порядке! Без возникновения самого времени, то есть, по Канту, представления о времени как форме восприятия действительности (вспомним, что время есть форма внутреннего чувства, которая «определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии» (В50)), нельзя вообще говорить о порядке в событиях природы (см. В37). «Что я мыслю в пространстве или во времени (выделено мной. — *К.М.*), о том я не могу сказать, что оно само по себе и без этих моих мыслей

(выделено мной. — *К.М.*) существует в пространстве и времени... Предметы чувств...существуют лишь в опыте» («Пролегомены», § 52с). Итак, прошлое (как аспект временного измерения) есть лишь модус человеческих представлений, и в этом смысле оно идеально. Но в силу того, что для Канта предмет суть инвариантное представление, эта идеальность прошлого носит объективный характер, не превращая тем не менее прошлое в абсолютно (для-себя) реальное. Теперь некорректно утверждать, что до появления человека Вселенная развивалась, — без человека нет самого понятия изменения, самого понятия последовательности. В ноуменах, то есть вещах, рассматриваемых в модусе «бытия для себя», «ничего не происходит и нет никакого изменения, которое бы требовало динамических временных определений» (B569). Поэтому до возникновения разума некорректно говорить вообще и о возникновении Вселенной, ибо это предполагало бы временную характеристику (*до* определенного *момента* Вселенной *не было*). Вселенная сама по себе как актуальное целое существует как всеобщий агрегат вещей вне времени. Здесь нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. А мы видим Вселенную эволюционирующей, ибо воспринимаем все ее объекты посредством временных определений. Понятие развития а priori предполагает временное измерение объективной реальности. Таким образом, мы вынуждены признать, что наблюдаем не саму Вселенную, а ее пространственно-временной срез.

Эти кантовские идеи близки современной квантовой теории возникновения Вселенной Дж.Уилера. Он сформулировал свой знаменитый антропный принцип участия: «для того, чтобы Вселенная возникла, необходимы наблюдатели» [1, р. 22]. Дж.Уилер выдвигает принцип, «согласно которому Вселенная не могла возникнуть до тех пор, пока случайности эволюции не создали условия для возникновения на некотором конечном промежутке времени сознания, «сообщающегося сообщества, которое придаст смысл, значение этой Вселенной с начала и до конца». Ту же мысль Уилер приводит в вопросительной форме: «Является ли Вселенная... своего рода «самовозбуждающимся контуром»? Порождая наблюдателей-участников, не приобретает ли... Вселенная посредством их наблюдений ту осязаемость, которую мы называем реальностью?», или «не порождают ли каким-то образом миллиарды наблюдений, как попало собранных вместе, гигантскую Вселенную со всеми ее величественными закономерностями?»» [4, с. 101]. Дж.Уилер постулирует, что и вся Вселенная ввергается в реальное бытие только в момент ее наблюдения, пребывая до того лишь в *виртуальном* состоянии («вселенная соучастия»)³. Как в кантовской трансцендентальной дедукции, Уилер ука-

зывает, что субъект и объект неразрывны: «Наблюдатель так же необходим для сотворения Вселенной, как Вселенная для сотворения наблюдателя...наблюдатели создают Вселенную прежде всего»<sup>4</sup>. Как Уилер полагает «бытие» Вселенной в двух модусах — «неосязаемом», до возникновения разумного сообщества, и «осязаемом», модусе реальности, который придают этой Вселенной разумные наблюдатели, так и Кант в принципе мог бы различить бытие Вселенной как бытие трансцендентального объекта (как то, что соответствует нам являющемуся, постоянно оставаясь тем не менее «в-себе», «по ту сторону» единственно реального для нас мира явлений) и ее реальное бытие как существующего объекта (см. В522).

Впрочем, не следует забывать, что Кант признавал эмпирическую реальность времени (наряду с трансцендентальной идеальностью, В51–52).

В принципе заслуживает внимания и кантовское решение одной из фундаментальных проблем современного естествознания — проблемы необратимости времени. Однако здесь нет возможности рассматривать его подробно. В одной из наших работ мы попытались это сделать<sup>5</sup>.

#### Новое понимание времени и Вселенная *Homo sapiens*: проблема единства и границ мира

Рассмотренные аспекты проблемы времени позволяют говорить и о мировоззренческом значении кантовской темпорологической концепции. Кант неявно разбирает вопрос о возможной соизмеримости видений Вселенной (тонкость будет заключаться в том, что у каждого трансцендентального субъекта, то есть у каждой способности познания своя Вселенная...) различными мыслящими существами. Он отнюдь не считает человека единственно возможным с трансцендентальной точки зрения мыслящим существом и соответственно человеческую познавательную способность единственной в своем роде. Могут быть абсолютно неизоморфные ей совокупности других условий опыта, понимаемого вообще по-другому, другого мышления в принципе. «То, что мы знаем, как опыт основано на совместном действии...чистого созерцания и чистого мышления. Какой вид имел бы опыт, в котором один из этих факторов был бы исключен или совершенно по-иному определен в своем отношении к другому фактору, об этом у нас нет позитивного понятия; мы даже не знаем, сохранились ли бы при такой предпосылке вообще какая-либо форма опыта, его прочная закономерная структура..., понятие ноумена, т.е. вещи,

которая должна мыслиться чистым рассудком...как вещь сама по себе, остается...чисто проблематическим понятием. Понятый таким образом объект не есть особый...предмет для нашего рассудка, «рассудок, к которому он относился бы, и сам есть проблема», способ познания, о возможности которого у нас нет ни малейшего представления» [2, с. 193]. Эта соизмеримость картин Вселенных у разных разумов не является предметом специального анализа Канта, но тем не менее эта тема неизбежно поднимается при рассмотрении трансцендентальных познавательных структур. «Мы не можем судить о созерцаниях других мыслящих существ, подчинены ли эти существа тем самым условиям, которые ограничивают наше созерцание и общезначимы для нас» (В43). Но мы можем хотя бы предполагать, что может быть по-другому, чем у нас (с точки зрения «абсолютного» знания), так как эти наши условия субъективны и априори необщезначимы. «Мы не знаем ничего, кроме собственного нам способа воспринимать предметы (посредством априорных форм чувственности — пространства и времени. — *К.М.*), который к тому же необязателен для всякого существа, хотя и должен быть присущ каждому человеку» (В59). «Нет никакой необходимости ограничивать способ созерцания в пространстве и времени чувственностью человека. Возможно, что всякое конечное мыслящее существо необходимо должно походить в этом отношении на человека (хотя мы не можем решить этого вопроса)... (выделено мной. — *К.М.*)» (В72). «Мы не могли...доказать, что чувственное созерцание есть единственно возможный вид созерцания вообще...вместе с тем мы не могли доказать, что возможен иной способ созерцания...» (А252). «Познание всякого, по крайней мере, человеческого (выделено мной — *К.М.*), рассудка есть познание дискурсивное» (В93). И вот: «Человеческий рассудок не может даже составить себе ни малейшего понятия о каком-либо другом возможном рассудке (выделено мной. — *К.М.*), который сам созерцал бы или, хотя и обладал бы чувственным созерцанием, но иного рода, чем созерцания, лежащие в основе пространства и времени» (В139)! Если мы претендуем на познание возможности интеллектуальной интуиции, то мы желаем «быть не людьми, а какими-то существами, о которых мы не можем даже сказать, возможны ли они и тем более каковы они» (В334). Умопостигаемое для нас суть ничто (В336). Итак, могут существовать где-то в недоступном для нас месте другие мыслящие существа с другими эстетико-логическими очками, другими априорными формами созерцания (полагания представлений, функцией единства которых и является в конечном счете субъективность как таковая) и мышления. Эти существа познают мир совсем по-другому, по-друго-

му его «расчлениют». Кант полагает, что поиски чистой объективности мира бессмысленны, поэтому бессмыслен вопрос о единой структуре познания (мир как чей-то мир — конструктивный объект). Следовательно, бессмыслен вопрос о единстве мира вещей самих по себе. Един только наш мир, наша природа как предмет всего возможного опыта. «Стало быть, только с точки зрения человека (выделено мной. — **К.М.**) можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т.п. ... Так как частные условия чувственности мы можем сделать лишь условием возможности явлений вещей, но не условием возможности самих вещей, то имеем полное право сказать, что пространство охватывает все вещи, которые являются нам внешне, но мы не можем утверждать, что оно охватывает все вещи сами по себе независимо от того, созерцаются они или нет, а также независимо от того, каким субъектом они созерцаются» (B42–43). «Время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) (выделено мной. — **К.М.**) созерцания» (B51).

#### Литература

1. *Barrow J.D., Tipler F.J.* The antropic cosmological principle. Oxford, 1986.
2. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
3. *Михайлов К.А.* Логический анализ теоретической философии Иммануила Канта: опыт нового прочтения «Критики чистого разума». М., 2003.
4. *Нестерук А.В.* Проблемы глобального эволюционизма и антропный принцип в космологии // Глобальный эволюционизм. М., 1994.

#### Примечания

- 1 Мы пытаемся реанимировать и ассимилировать кантовскую философию времени в мир современной философии науки (*Михайлов К.А.* Кантовская концепция времени и современная квантовая теория: проблема существования Вселенной // [http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/mikhailov\\_kantovskaya.htm](http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/mikhailov_kantovskaya.htm)).
- 2 «Критика чистого разума» цитируется в соответствии с пагинацией по Юбилейному Собранию сочинений (М., 1994).
- 3 Данные формулировки принадлежат профессору А.Московскому.
- 4 *См.: Мартынов Д.Я.* Антропный принцип в астрономии и его философское значение // Вселенная, астрономия, философия. М., 1988. С. 61. «Не существует объекта без субъекта. Субъектом здесь является трансцендентальная апперцепция (единство познания. — **К.М.**). Она суть деятельная сторона. Объект есть ее результат, но, несмотря на это, данный субъект существует лишь в подобном объединяющем действии, а не независимо. Поэтому, согласно Канту, без объекта не существует и субъект» (*Тевзадзе Г.* Иммануил Кант: Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1974. С. 175).
- 5 *Михайлов К.А.* Иммануил Кант [как исследователь времени] // [http://www.chronos.msu.ru/biographies/mikhailov\\_kant.html](http://www.chronos.msu.ru/biographies/mikhailov_kant.html)

## Кантианская методология и основания термодинамики

Методологию естествознания, разработанную И.Кантом, традиционно связывают с механикой Ньютона, полагая при этом, что в слишком жесткой привязке к механицизму заключается ограниченность кантианства. Однако, по-видимому, такой вывод не имеет под собой достаточных оснований. Не исключено, что, открыв метод построения научного знания *на примере* механики, Кант, создал методологию, пригодную и для других разделов физики.

### Всеобщие законы природы

По Канту, существуют всеобщие законы природы. Они априорны и носят аподиктический характер. Всеобщность и необходимость суть предикаты объективности. В этом смысле всеобщие законы природы объективны.

Этим законам подчиняются не вещи сами по себе, а концептуальные объекты физической теории, являющиеся тем «прокрустовым ложем», в которое субъект научного познания укладывает наблюдаемые чувственные данные. Поскольку концептуальные объекты в различных физических теориях различны, постольку всеобщие законы природы проявляются по-разному. Они превращаются в различные схемы, которые затем применяются при обработке чувственного материала.

Всеобщие законы природы трансцендентальны в том смысле, что в физике только на их основе возможен переход (трансцензус) от незнания к знанию природы вещей как необходимого и всеобщего порядка в наблюдаемой Вселенной. Кант называет их аналогиями опы-

та: мы связываем опытные данные по аналогии с логической связью чистых рассудочных понятий — категорий типов отношений, зафиксированной в соответствующих основоположениях рассудка. Таких основоположений три. Переводя Канта на современный физический язык, их можно сформулировать так.

### **1. Закон состояния (или закон постоянства субстанции)**

Каждый концептуальный объект физической теории обладает состоянием, субстанция которого (функция состояния) задается акциденциями (параметрами состояния), причем состояние не изменяется само собой (без причины). Другими словами, количественная мера состояния концептуального объекта физической теории без причины не изменяется.

### **2. Закон связи причины и действия**

Причина изменения состояния количественно всегда равна своему действию (изменению функции состояния), но не тождественна ему.

### **3. Закон взаимодействия**

Каждому изменению состояния концептуального объекта физической теории всегда есть равное и противоположное изменение состояния другого объекта, между этими объектами осуществляется взаимодействие, причем способ действия всегда такой же, как и способ противодействия.

Рассмотрим пример.

Концептуальными объектами небесной механики Ньютона являются тела, понимаемые как материальные точки, движущиеся в абсолютном пространстве с течением абсолютного времени. Поведение этих объектов подчиняется кантовским всеобщим законам природы, которые в данном случае трансформируются в ньютоновские аксиомы движения. Под состоянием движения в ньютоновской механике понимается произведение массы на скорость (импульс). Таким образом, импульс тела есть субстанция состояния движения, а масса и скорость — акциденции (параметры) этого состояния [1, 2]. Непосредственно наблюдаемые астрономические феномены не являются материальными точками, их движения (наблюдаемые с Земли) не подчиняются законам Ньютона. Поэтому в ньютоновской механике применить всеобщие законы природы к чувственной данности удастся только после радикальной перестройки самой эмпирической реальности: от эмпирических закономерностей системы Птолемея необходимо перейти к эмпирическим закономерностям, выявленным в гелиоцентрической системе, т.е. к законам Кеплера. После этого, опираясь на аксиомы движения, можно внести необходимость в эмпирическую реальность, сформулировав закон

тяготения. Теперь можно сказать, что осуществилось известное физическое познание — мы приблизились к пониманию причин и необходимости непосредственно наблюдаемых явлений.

Можно ли применить методологию Канта в другой области физики, например в термодинамике? Обоснование положительного ответа на этот вопрос, безусловно, укрепит позиции кантианской методологической программы в современной физике.

#### Априорное обоснование начал термодинамики

В механике предметом изучения является движение тел. Состояние движения есть внешнее состояние. Термодинамика изучает *внутреннее* состояние материальных объектов и его изменение. В отличие от механики (где исходной моделью является материальная точка — абстрактное тело нулевых размеров, с которым, кроме изменения его положения в пространстве с течением времени, ничего происходить не может) термодинамика ставит вопрос не о внешнем (по отношению к пространству, как у Ньютона, или по отношению к другим телам, как у Маха), а о внутреннем состоянии тела. Это означает, что в термодинамике не рассматривается движение тела как целого, ее интересует, что происходит внутри него самого. Поэтому в термодинамике тело ни при каких условиях не может рассматриваться как материальная точка.

Моделью, применяемой в термодинамике, является заполненная материей часть пространства ненулевого объема. Таким образом, объем представляет собой новую (по сравнению с механикой материальной точки) априорную характеристику тела, претендующую на то, чтобы быть параметром состояния. Действительно, в механике объем не является параметром состояния (а именно состояния движения), он играет вспомогательную роль (зная объем и плотность, можно определить массу тела, которое в механике дальнего действия рассматривается как материальная точка, т.е. ставится в такие условия, когда его размерами можно пренебречь).

Моделью материи в термодинамике является сплошная среда, а не безразмерные тождественные корпускулы, из которых состоит тела (материальные точки) в механике дальнего действия. Масса тела, по классическому ее определению, есть количество содержащейся в нем материи. Ньютон понимал под массой количество составляющих тело корпускул (произведение концентрации корпускул на объем тела, причем его объем должен быть пренебрежимо малым, для того чтобы тело можно было бы считать материальной точкой). В термодинами-

ке масса теоретически определяется как величина, равная произведению плотности материи, из которой состоит тело, на его объем. Причем, разумеется, плотность не есть масса, деленная на объем. Она вводится следующим образом.

Плотность есть степень заполненности пространства материей. Для ее количественного выражения можно ввести эталон заполненности, принятый за единицу плотности. Пусть им окажется плотность некоторого выбранного материала, размещенного в данном объеме при данных условиях. Тогда при распределении того же самого количества материи в объеме, увеличенном в  $N$  раз, получим плотность материи в  $N$  раз меньшую.

Часть заполненного сплошной средой пространства будем называть материальной системой (или просто системой). Материальная система может находиться в двух состояниях: равновесном и неравновесном. Состояние системы называется равновесным, если в ней ничего не происходит, иными словами все ее характеристики (параметры) не зависят от времени (стационарны) и, кроме того, количество параметров, задающих состояние системы, конечно.

Модель сплошной среды заставляет рассматривать такие характеристики материальной системы, как объем и плотность, с принципиально иных позиций. Понятие плотности здесь, как и в механике, является первичным по отношению к понятию массы системы. В модели сплошной среды масса определяется через интегрирование по объему:

$$m = \int \rho(x, y, z, t) dV$$

Где  $\rho$  — плотность среды. Можно ли рассматривать объем и плотность как параметры состояния? Объем, разумеется, можно, а вот с плотностью дело обстоит сложнее. Если система неоднородна, то плотность в каждой точке, вообще говоря, разная, и надо задавать не одно число, а целую функцию, что приводит к определенным трудностям. Поэтому проще всего рассмотреть сначала системы, состояние которых можно задать конечным набором параметров. Такие системы называются *термодинамическими*. Для однородных термодинамических систем плотность может быть параметром состояния (и тогда она занимает место объема), а для неоднородных — нет.

Параметров состояния должно быть минимум два, иначе акциденция и субстанция окажутся неотличимыми друг от друга. Пусть одним из них будет объем. Вторым параметром, который вместе с объемом должен характеризовать внутреннее состояние системы, может быть лишь однозначная и монотонная функция времени (этим

параметром, как будет ясно из дальнейшего, является *энтропия*, поэтому так и будем его сразу называть). В самом деле, при постоянном объеме и изменяющемся втором параметре (энтропии) состояние системы должно изменяться, и коль скоро речь идет о внутреннем состоянии, его изменение нужно мыслить не в связи с упорядоченным движением сплошной среды (материи), входящей в систему. Можно вообще отвлечься от рассмотрения каких-либо упорядоченных движений внутри системы. А это означает, что при неизменном объеме с системой может что-то происходить лишь в том случае, если она обладает параметром, «чувствующим» время, иначе с системой ничего не будет происходить.

Изменение энтропии при прочих неизменных условиях должно рано или поздно прекратиться (точнее, стать бесконечно медленным), т.к. в данном случае происходит изменение состояния, чего не может быть без определенной причины, а любое причинное действие связано с обратным действием. Поэтому если в системе существует причина для изменения энтропии, то это означает, что ее части неравноправны, в чем-то существенно различаются. В этом различии и коренится причина изменения энтропии. С течением времени из-за взаимодействия между частями неодинаковость должна сглаживаться, и если выбрать для энтропии возрастающую функцию времени, то энтропия должна достигнуть максимума. Такое состояние назовем *термодинамическим равновесием*. Субстанцию (функцию) внутреннего равновесного состояния называют *внутренней энергией*. Таким образом, мы пришли к положению, с которого начинается мышление о внутреннем состоянии сплошной среды. Называется оно нулевым началом термодинамики. *При неизменном объеме и постоянных внешних условиях энтропия термодинамической системы достигает максимального значения, и система приходит в равновесное состояние.*

Далее мы будем рассматривать только равновесные системы и равновесные процессы. Под равновесным понимают процесс, при котором систему в каждый момент времени можно считать находящейся в состоянии термодинамического равновесия. Итак, в простейшем случае состояние равновесной термодинамической системы задается двумя параметрами — объемом и энтропией. Иными словами, внутренняя энергия есть функция объема и энтропии. По самому своему смыслу внутренняя энергия — это функция, дифференциал которой является полным. Поэтому можно записать:

$$dU = \frac{\partial U}{\partial V} dV + \frac{\partial U}{\partial S} dS,$$

где  $U$  — внутренняя энергия,  $V$  — объем,  $S$  — энтропия.

Изменения внутренней энергии состоит из двух слагаемых: первое связано с изменением объема при постоянной энтропии, второе — с изменением энтропии при постоянном объеме. Это значит, что существует два способа изменения внутренней энергии в равновесном процессе. Они называются *работой* и *теплопередачей*. В этом заключается второе положение, позволяющее мыслить равновесное состояние термодинамической системы, т.к. теперь раскрыты способы его изменения. Оно называется объединенным (первое объединяется со вторым) началом термодинамики.

Для того, чтобы изменить объем системы, нужно совершить работу  $A$ , причем  $dA = pdV$ , где  $p$  — давление. Поэтому, учитывая объединенное начало,  $p = \frac{rU}{rV}$ . Отсюда видно, что, если давление измерять в паскалях, внутренняя энергия должна измеряться в джоулях.

Что представляет собой второе слагаемое? Оно равно изменению внутренней энергии, которое происходит по причине изменения энтропии (ведь объем остается постоянным). Это означает, что система, первоначально находящаяся в равновесии, была ненадолго выведена из этого состояния, чтобы потом прийти в новое равновесное состояние и т.д. Поэтому в окружающей систему среде должны произойти определенные изменения. Окружающую среду можно рассматривать как еще одну систему, и между этими двумя системами происходит некое взаимодействие, приводящее к новому для них обоих равновесному состоянию. Следовательно, сначала эти системы чем-то отличались, а потом это различие исчезло. Чем же они могли отличаться?

Начальное состояние каждой системы задавалось объемом и энтропией. Объемы остались прежними, изменились только энтропии. Общая субстанция состояния количественно остается постоянной. Поэтому в любом процессе

$$dU_1 = -dU_2.$$

Значит,  $dA_1 = -dA_2$  и  $\frac{rU_1}{rS_1} dS_1 = -\frac{rU_2}{rS_2} dS_2$ . Эти утверждения надо признать третьим основным априорным положением термодинамики, сродни третьему закону Ньютона в механике.

Обозначим  $\frac{rU}{rS}$  через  $T$  и назовем эту величину *абсолютной температурой*. Тогда  $TdS_1 = -TdS_2$ . Если энтропия изолированной неравновесной системы положительна и растет (в этом — наш выбор), то

абсолютная температура не может быть отрицательной. Заметим, что две системы, между которыми происходит теплопередача, можно рассматривать как одну систему. Следовательно:

$$\begin{aligned} S_1 + S_2 < (S_1 + dS_1) + (S_2 + dS_2); \\ dS_1 + dS_2 > 0; \\ (T_1 + T_2) dS_2 > 0; \end{aligned}$$

Таким образом, если  $dS_2 > 0$ , то  $T_2 < T$ . И наоборот.

Итак, теперь ясно, чем отличаются две системы, между которыми осуществляется теплопередача, — у них разные температуры. Если не совершается работа, то энергия может переходить только от тела с большей температурой к телу с меньшей температурой.

#### Заключение

Мы рассмотрели основания так называемой феноменологической термодинамики, которая не имеет дела с атомно-молекулярным строением вещества. Поэтому на этом вопрос не закрыт. Необходимо а priori установить связь между феноменологической термодинамикой и механикой огромной совокупности частиц (статистической механикой). Но для этого, вообще говоря, необходимо а priori построить именно такую модель материи, которая принимается в статмеханике. Это непростая задача. Здесь нет места для ее подробного обсуждения. Но, вероятно, будет уместным дать общий план ее решения.

Как строится все более глубокая модель материи? Мы начинаем с точечных корпускул в пустом пространстве. На этом пути мы можем построить механику материальных точек, взаимодействующих дальнедействующими силами (например, силами притяжения) [1, 2]. Затем нужно от дискретности перейти к континуальности. Мы получим идеальную (без вязкости) жидкость, для которой можно построить гидродинамику эйлеровского типа. Но до термодинамики нам еще далеко. Дело в том, что сконструированная указанным образом идеальная жидкость не подходит на роль той среды, для которой выше мы построили феноменологическую термодинамику<sup>1</sup>. Нужно углублять модель материи. Следующий шаг в этом направлении — это введение дискретности на новом уровне: мы создаем новый концептуальный объект — точечный источник (или сток) идеальной жидкост-

---

<sup>1</sup> Этот момент требует особого разъяснения, для которого здесь нет места.

ти. Эта модель материи даст нам электростатику точечных зарядов. Затем нужно опять перейти от дискретности к континуальности (от точечных источников — к их непрерывному распределению). На этом пути мы можем получить электродинамику Максвелла [3]. И вот только теперь появляется надежда на априорное осмысление атомистического строения вещества (теперь есть из чего строить атомы). И только теперь можно пытаться априори согласовывать термодинамику с механикой.

### Литература

1. *Грязнов А.Ю.* Методология физики и априоризм Канта // Вопросы философии. 2000. № 8.
2. *Грязнов А.Ю.* Абсолютное пространство как идея чистого разума // Вопросы философии. 2004. № 2.
3. *Грязнов А.Ю, Потанин С.А.* Механическая интерпретация электродинамических уравнений Максвелла // <http://phys.web.ru/db/msg/1187631>

*Н. Матвеева*

## Размышляя над Кантом. Иллюзия реальности и реальность иллюзии

«Кто тот Мастер, который делает  
траву зелёной?»

*мастер дзэн, Догэн Дзэндзи*

Некоторые, причем наиболее важные, понятия кантовской философии, такие как «чистый рассудок», «чистый разум», «трансцендентальный субъект» и др. являются абстрактными понятиями, что затрудняет однозначное соотнесение их с конкретным человеческим существом. И вследствие того что Кант нигде четко не прописывает коррелятивную связи между ними, а мы видим в этом насущную необходимость, возьмем на себя смелость установить ее со всеми необходимыми оговорками. То есть мы будем использовать вышеозначенные понятия в контексте человеческой индивидуальности, не забывая, однако, что данные понятия являются всего лишь абстракциями, удобным и приемлемым способом описания мира и познавательных способностей человеческого разума, но ни как не самостоятельными сущностями.

Чистый разум из неупорядоченности (хаоса) ощущений с помощью трансцендентальных правил (форм созерцания, категорий, способности воображения и единства апперцепции, то есть всего того, что доставляется чувственностью и обработано рассудком) конструирует весь мир явлений, который, в свою очередь, воспринимается обыденным сознанием как совокупность внешних, существующих независимо от познающего субъекта, предметов и явлений.

Здесь вполне может возникнуть некоторое недоразумение. Так, например, явление солнечных лучей создается разумом из зрительных ощущений, возникающих на сетчатке глаза и в определенной зоне мозга, а сами зрительные ощущения порождаются действительными, т.е. реально существующими, солнечными лучами. Возникает замкнутый круг: то, что еще только должно быть создано (солнечные лучи), уже каким-то образом существует и поставляет материал для

собственного создания. На «самом же деле» дело обстоит следующим образом: неупорядоченность зрительных ощущений преобразуется трансцендентальным рассудком, под «руководством» чистого разума<sup>1</sup>, во вполне определенный феномен солнечных лучей (наглядное представление, посредством которого предмет дается [1, с. 119]). Эта часть работы разума остается от нас сокрытой, неосознаваемой. И лишь после этого сформированное явление воспринимается обыденным сознанием как совершенно самостоятельно существующее. Но, *ни одно явление не обладает самостоятельным существованием вне нас, они не существуют сами по себе* [1, с. 77].

Кант определяет человека как существо, одновременно пребывающее в двух мирах: в мире «природы», то есть феноменов, и в мире ноуменов («царстве свободы»). Характеристики человека как «трансцендентального» или «эмпирического» субъекта, ноумена или феномена — это как бы различные проекции, перспективы того же самого человека, фиксирующие в первую очередь те функциональные определенности, в которых он предстает исследователю, самому себе или другим людям.

Таким образом, понятие «трансцендентальный субъект» (представляющий собой некую познавательную установку, совокупность всех способностей и априорных знаний) несомненно является абстракцией, отвлечением от понятия конкретной человеческой личности. То есть, если из понятия «человека познающего», (или иначе «эмпирико-психологического субъекта») убрать все психологические качества, дающие почву для сомнений и релятивизма в его взглядах и восприятиях, а оставить лишь идеальные логические формы, имеющие твердые основания единственно в разуме, и сами познавательные способности, то мы и получим понятие «трансцендентального субъекта»<sup>2</sup>. Что же касается эмпирического субъекта, «простого смертного» человека (именно человека, а не любого другого разумного существа) как психофизического индивидуума, то здесь остается чрезвычайно много вопросов, несмотря на то, что этой теме посвящена «Антропологии с прагматической точки зрения», а также «Метафизика нравов». Здесь мы, как впрочем и остальные исследователи обращающиеся к этому вопросу, попадаем на весьма зыбкую

---

<sup>1</sup> Последовательность именно такова вследствие того, что сам разум не имеет непосредственной связи с предметами или наглядными представлениями о них, а соотносится только с рассудком и его суждениями, извлекая из них посредством рефлексии принципы.

<sup>2</sup> См. например, «Критику чистого разума», где понятие «трансцендентального субъекта» разбирается Кантом достаточно подробно.

почву, все время рискуя провалиться в разверзающуюся под ногами бездну бесплодных размышлений о феноменальном мире, неизменно запутываясь в антиномиях старой метафизики, и едва ли не преступных фантазий о природе или сущности вещей самих по себе. Ведь человек существует в мире созданных его разумом феноменов, сам являясь феноменом для всех окружающих и что самое главное — для самого себя. Он воспринимает себя как обладателя пространственно протяженного тела изменяющегося во времени. И даже о существовании у себя души он может говорить, лишь постоянно осознавая, что она есть одно из следствий попыток его разума поставить в ряд обусловленного нечто безусловное. И как следствие остается ряд вопросов, задаваться которыми мы не имеем права: что есть человек сам по себе, какова его природа и происхождение. Сколь бессмысленно, а точнее просто безрезультатно вступать в спор, выясняя, произошел ли человек от обезьяны или его создал всемогущий творец. Мы повсюду будем наткаться на антиномии чистого разума, попадая в сети противоречий, так как невозможно утверждать какие-либо истины относительно того, что находится за пределами возможного опыта. Если же все обстоит именно таким образом, то можем ли мы знать что-либо о природе самих априорных способностей, кроме того, что они есть, и что они именно таковы? Можно лишь повторить, вслед за Кантом, что среди априорных принципов, присутствующих в человеческом разуме посредством которых он осуществляет любого рода познание, важнейшими являются идеи пространства и времени (так называемые априорные формы созерцания), а также категории причинности, субстанции, количества и отношения. Ни одна из них не черпается из опыта, а напротив привносится в него. Так, например, нельзя с уверенностью утверждать, что все события и за пределами разума связаны причинными отношениями, однако в феноменальном мире, несомненно, отношение причинности имеет место.

По всей видимости, человеческий разум является творцом, как минимум дважды. Первый уровень творения (процесс всегда неосознанный) — когда чистый разум конструирует из неупорядоченности ощущений мир явлений, который затем воспринимается человеческим сознанием как существующий независимо от познающего субъекта. Изучением этого уровня, в той или иной степени, занимается наука (и прежде всего естествознание). Ведь для того, чтобы сделать знание вообще возможным, разуму приходится навязывать опытным данным собственную познавательную природу, и поэтому человеческие знания являются не описанием внешней действительности как таковой, но в значительной мере произведе-

нием познавательного аппарата самого субъекта. Таким образом получаемые наукой ответы, происходят из того же источника, что и вопросы, которые она ставит.

Второй уровень творения — «за дело берется» эмпирический рассудок, который конструирует свой особый «туннель реальности» из того многообразия ощущений, которое остается после «наведения порядка» трансцендентальным разумом, так как вполне понятно, что мир явлений содержит слишком много информации, чтобы она могла вписаться в какую-то одну модель. Этот процесс вторичного творения может быть как сознательным и осмысленным, так и неосознанным и механическим. Исследованиями этого уровня занимаются многочисленные «науки о духе», и, в первую очередь, — психология.

Первый уровень — то, что объединяет всех людей независимо от принадлежности их к разным цивилизациям, историческим эпохам, расам и сословиям. Второй — то, что позволяет учитывать психологические особенности, национальные стереотипы, релятивизм в мышлении, одним словом, — позволяет сохранить человеческую индивидуальность, в некотором роде творить по произвольной программе. Впрочем, эта последняя привилегия доступна далеко не всем, а лишь наиболее развитым в интеллектуальном плане человеческим существам. Большинство же и не подозревает о своей «силе и праве творчества». Обыденное сознание порой бывает слепым и безразличным к сложным умозрительным рассуждениям [1, с. 38]. Однако, несмотря на то, что трансцендентальный разум, и даже сам факт его существования, никак не присутствует в нашем сознании, посредством правильно направляемого использования рассудка мы можем подняться от опыта до знания о «существовании» трансцендентального разума (не будем забывать, о том, что это лишь одно из абстрактных понятий, к постулированию существования которых следует относиться весьма осторожно).

Несомненно, что цель познания природы заключается в целенаправленном поиске того, «что сам разум вложил в нее». Иными словами «разум усматривает только то, что сам производит по собственному плану». Разуму следует «заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться за нею на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные наудачу без заранее составленного плана, не будут объединены необходимым законом, между тем как разум ищет и требует такого закона. Со *своими принципами* в одной руке, с которыми должны соотноситься явления, чтобы быть возведенными на степень закона, и с *экспериментами*, обдуманно в со-

ответствии с принципами, в другой руке должен подходить разум к природе, чтобы получать от нее поучения ... в качестве опытного судьи, умеющего заставить свидетелей отвечать на предлагаемые им вопросы» [1, с. 19].

Но если есть как минимум два уровня «создания» природы, то обретает особое значение нахождение критерия, по которому можно было бы безошибочно подбирать, как выражается Кант, нужных свидетелей, способных ответить на вопросы о деятельности именно трансцендентального разума, выявляя тем самым его непреложные априорные законы, а не посредственные и полные противоречий установления эмпирически ориентированного рассудка. Так, например, ставя какой-либо научный эксперимент, исследователь стремится проверить возникшую у него гипотезу и, естественно, до конца затвердеет ее. Так называемый «незаинтересованный наблюдатель», «объективный исследователь» существует только в воображении (или может где-нибудь среди вещей в себе и, следовательно, не доступен познанию), а не в феноменальной реальности. У «обычного» же исследователя возникает особый род абсолютно безотчетной предубежденности, внутренней настроенности на поиск определенного результата, которая, естественно, не имеет ничего общего с банальной подтасовкой данных эксперимента. Для большей ясности вышеозначенного утверждения можно привести результаты достаточно шумевших в свое время экспериментальных измерений, до сих пор удивляющих своей противоречивостью.

В 1838 году некий м-р Сэмюэл Роуботэм проводил обширные исследования у канала Олд-Бедфорд-Левэл в Кембриджшире (Англия). Протяженность этого канала между мостом Уэлни и мостом Олд-Бедфорд составляет шесть миль. Роуботэм пытался опровергнуть теорию шарообразности Земли в пользу гипотезы «плоской Земли», берущей свое начало в Священном писании. Он провел вычисления, согласно которым из-за кривизны Земли на расстоянии шести миль между двумя мостами объекты на одном из мостов должны казаться на несколько футов ниже, чем на другом. Эта разница в размерах должна быть хорошо заметна при наблюдении в телескоп, если современная теория неплоской Земли справедлива. И, разумеется, ни о какой разнице в размерах не может идти и речи, если Земля имеет форму плоского круга. Роуботэм ни разу не увидел ни малейшего отклонения в размерах, которое должно было вызываться кривизной Земли. Он многократно повторял свои эксперименты на глазах у публики. И все считали, что видят то же, что и Роуботэм. Со временем он популяризовал свои эксперименты и теории в книге «Зететическая астроно-

мия». К 1870-му году организованное им Зететическое общество насчитывало так много последователей, что один из них, м-р Джон Хэмпден, предложил награду в размере 500 фунтов стерлингов любому стороннику геологической теории, который сумеет повторить эксперименты Роуботэма и продемонстрировать наличие кривизны Земли. Альфред Рассел Уоллас (соавтор Дарвина в создании модели эволюции на основе естественного отбора) принял вызов и 28 сентября 1870 года повторил эксперимент, предоставив данные наблюдений, недвусмысленно указывавшие на шарообразность Земли. Судья — редактор Уолш — постановил, что м-р Уоллас победил и присудил ему награду. Но спор на этом не закончился. В 1905 году леди Элизабет Блаунт, тогдашняя глава Зететического общества, финансировала дальнейшие эксперименты на канале Олд-Бедфорд и работу фотографа Клифтона, который должен был увековечить результаты экспериментов для потомков. Они не обнаружили ни малейшей кривизны, одну лишь линейную плоскостность [4, с.128—132, а также 7].

Вряд ли столь большую разницу в результатах исследований можно списать на счет погрешностей или же подлога, совершаемого экспериментаторами. Дело заключается в том, что *человеческий разум всегда видит лишь те результаты, которые хочет и, вследствие этого, запрограммирован увидеть*. Да ведь и понятно, что избавить человека от всего «человеческого» в нем можно только посредством умозрительных построений или же путем особо изощренной лоботомии.

Вследствие того, что феноменальный мир слишком разнообразен, его невозможно описать с помощью какой-либо одной модели. Поэтому любая система описания, создаваемая эмпирическим рассуждением, изменяет поступающую информацию. То есть из множества непрерывно поступающих сигналов большая их часть игнорируется, а оставшаяся — организуется в соответствии с выбранной системой убеждений. В результате в «реальность» вводится множество вещей, которых вообще нет (разновидность фрейдовской проекции — перенос на внешний мир того, что присуще бессознательному [см., например: 6] и, упускаются миллионы вещей, которые есть. Вероятно, именно это имел в виду Будда, называя весь воспринимаемый мир иллюзией (майя). Трудно поверить в то, что наше собственное ощущение реальности может быть в равной мере плодом нашего воображения (здесь термин «воображение» не обладает ни одним из тех значений, которые придавал ему Кант).

Режиссерам хорошо известно, что в ситуации информационной перегрузки или же, напротив, при слишком кратковременном доступе к информации, когда ее часть просто не успевает дойти до воспри-

нимающего, зрители видят только то, на что сами себя запрограммировали. Так, например, на экране вспыхивает картина на одну секунду. На ней изображен белый человек, дерущийся с чернокожим; при этом белый человек держит в руке нож. Большинство участников эксперимента, и даже те, которые будут уверять, что они не расисты, увидят нож в руках чернокожего человека. Таков видимо один из национальных стереотипов. Или другой пример: два актера врываются на лекцию по психологии, и в дверях один делает резкий выпад рукой в сторону второго. Второй падает на пол. Почти все студенты «видят» нож в руке нападавшего. Позднее выясняется, что истинным «орудием» был банан. Очевидно сам по себе резкий выпад подразумевает нож, повседневное сознание «знает», что никто ни в кого не вонзит банан, также как оно «все еще знает» (несмотря на триста лет развития научного знания), что по вечерам солнце «заходит».

И еще такой эксперимент: всех участников просят визуализировать вестибюль, по которому они проходят, чтобы попасть в аудиторию, и увидеть предметы, которые там находятся. Затем проводится опрос, сколько человек визуализируют пять разных предметов, десять, пятнадцать... Когда находится человек, сохранивший в архиве памяти самое большое количество различных предметов, все элементы из вестибюля данного человека записываются на доске, обозначенные, к примеру, числом X. Далее подсчитывается количество всех тех предметов, которые не вошли в предыдущий список, но были замечены остальными участниками. Их вносят в другой список, обозначая числом Y. Количество элементов в этом новом списке всегда выше, чем 2X. То есть, если чемпион по запоминанию из данной аудитории зарегистрировал в вестибюле 14 предметов, вся аудитория в целом регистрирует 28 и более. Этот эксперимент иллюстрирует, что два человека никогда не воспринимают одни и те же сигналы. Каким бы ни был «объективный» вестибюль, каждый проходящий по нему человек создает свой особый вестибюль, в полном соответствии с тем «туннелем реальности», в котором он привык жить. Нет двух людей, которые экзистенциально попадали бы в «один и тот же» вестибюль, даже если онтологически он один и тот же.

Справедливости ради стоит отметить, что Кант также не избегал размышлений по данному поводу. Так он утверждал, что распространенное мнение о том, что чувства якобы не доставляют достоверных данных об окружающем мире, несправедливо. Чувства не могут обманывать уже вследствие того, что они вообще не производят каких-либо суждений, ответственность за ошибки всегда несет рассудок. Так человек часто принимает субъективное в своих представлениях за

объективное (считает, например, далекую башню, углов которой он не видит, круглой; море, отдаленная часть которого попадает в поле его зрения благодаря более высоким световым лучам, выше берега и т.п.) и таким образом принимает явление за опыт [2, с. 163].

Приводить примеры подобных экспериментов можно до бесконечности [см. 5, 6 и др.]. И все они свидетельствуют лишь о том, что мир (конечно же имеется в виду мир феноменов, так как никакой иной мир познать не в нашей власти) гораздо богаче и разнообразней, чем те рамки, в которые его пытается уложить наше субъективное восприятие.

### Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999.
2. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994.
3. *Тарнас Р.* История западного мышления. М.: Крон-пресс, 1995.
4. *Уилсон Р.А.* Моя жизнь после смерти. М.: Пересвет, 2001.
5. *Уилсон Р.А.* Космический триггер. М.: Пересвет, 2000.
6. <http://psy.1september.ru/2002/02/2.htm> 12.02.04
7. [http://www.atheism.ru/library/Atheolog\\_4.phtml](http://www.atheism.ru/library/Atheolog_4.phtml) 12.02.04

## II. ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА, ЕГО ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И ГОСУДАРСТВА

*А.М. Малер*

### Трансцендентальная теология Канта

Понятие Бога как спекулятивная идея, выводимая  
из логической, этической и телеологической  
потребности

В истории философии, касающейся темы бытия Бога, позиция Канта занимает особое, уникальное место. С одной стороны, философию Канта, прямого наследника и фактически последнего представителя секулярной мысли эпохи Просвещения, нельзя назвать «теистической», — Кант не констатирует бытие Бога как объективную данность, не исходит из этой объективности и не приводит к ней. С другой стороны, его философию нельзя также назвать и «атеистической», потому что Кант не только не исключает, но даже положительно намекает на существование Бога, делает возможность его существования частью своей мировоззренческой системы. Во всех трех «Критиках» тема Бога присутствует как тема неизбежного «идеала» трансцендентальной диалектики, и в каждом случае к нему закономерно ведет соответствующая потребность — логическая, этическая и эстетико-телеологическая.

***«Безусловно необходимая первосущность»  
(«Критика чистого разума», 1781)***

Прежде всего, проблема бытия Бога, обозначенная Кантом как неизбежная проблема самого чистого разума<sup>1</sup>, выступает как четвертая антиномия трансцендентальных идей, то есть уже относится к разряду неразрешимых проблем. По отношению к доказательству тезиса о том, что существует «безусловно необходимая сущность», возможная как «причина мира», выдвигается контрдоказательство: «она должна была бы также начать действовать и ее казуальность находи-

лась бы во времени, а потому и в совокупности явлений, т.е. в мире»<sup>2</sup>. Здесь Кант рассматривает причинную сущность мира в формально-логическом отношении, — эта сущность не может быть причиной мира и не принадлежать самому миру, но теологическая позиция по этому вопросу проста: казуальность, исходящая от трансцендентного Бога-Абсолюта в имманентный мир, сохраняет его принципиальную трансцендентность и неизменяемость как «безусловно необходимой сущности», иначе он не Бог-Абсолют. В антиномии Канта существование «причина мира» уже не воспринимается как существование Абсолюта (возможное еще для вольфианской метафизики). В то же время вне проблемы антиномий Кант ведет свои рассуждения о Боге именно как об Абсолюте — прежде всего, он выводит тему Бога за пределы эмпирической реальности: «способ созерцания, (...) каким дается само существование объекта созерцания, (...) присущ только первосущности» — пространство и время не могут быть условием существования Бога, — это «субъективные формы нашего внешнего и внутреннего способа созерцания»<sup>3</sup>. Однако с точки зрения классической христианской, и вообще общеавраамической метафизики в этом тезисе ничего нового нет — специфически новое понимание Бога возникает в следующем рассуждении: «предмет идеала разума, находящийся только в разуме, называется также первосущностью (*ens originarium*) или, поскольку он стоит выше всего, *высшей сущностью* (*ens summum*), а поскольку все подчинено ему как обусловленное — также *сущность всех сущностей* (*ens entium*). Но все это означает не объективное отношение предмета к другим вещам, а отношение *идеи к понятиям*, и мы остаемся в совершенном неведении относительно существования сущности, обладающей столь исключительным превосходством»<sup>4</sup>. Таким образом, Кант выводит проблему существования Бога за пределы объективной метафизики, но вводит ее контекст субъективной гносеологии, следовательно, речь уже не может идти об Абсолюте. Скорее можно говорить об Абсолютном, и не о факте Абсолютного, а о его «понятии»: «мы можем определить первосущность одним лишь понятием высшей реальности как сущность единую, простую, вседвелеющую, вечную и т.д. — одним словом, мы можем определить ее в ее безусловной полноте всеми предикатами. Понятие такой сущности есть понятие Бога в трансцендентальном смысле; таким образом, идеал чистого разума есть предмет трансцендентальной *теологии*, как я уже указывал выше»<sup>5</sup>.

В комментарии к цитируемому положению Кант начинает развивать новую дисциплину, с одной стороны, оправдывая иудео-христианские рецепции темы Бога, а с другой стороны, предвосхищая-

философию религии Фейербаха и современное религиоведение: «этот идеал всереальной сущности, хотя он есть только представление, сначала *реализуется*, т.е. превращается в объект, затем *гипостазуруется* и, наконец, в силу естественного продвижения разума к завершению единства, даже *персонифицируется*, как мы покажем это вскоре. Действительно, регулятивное единство опыта основывается не на самих явлениях (не на чувственности только), а на связи их многообразного (содержания) посредством *рассудка* (в апперцепции); поэтому единство высшей реальности и полная определимость (возможность) всех вещей кажутся содержащимися в некоем высшем рассудке, стало быть, в *мыслящем существе*»<sup>6</sup>. Однако при всем этом Кант не занимает позицию критически настроенного атеиста, разоблачающего архаические суеверия, — скорее наоборот, признанный «идеал» становится необходимым регулятивным принципом единства человеческого сознания как «сущность, обладающая высшим совершенством и абсолютно необходимая по своей природе». «Идея такой сущности, — говорит Кант, — подобно всем спекулятивным идеям, выражает лишь то, что разум предписывает нам рассматривать все связи в мире согласно принципам систематического единства, стало быть, так, *как если бы* все они возникали из одной-единственной всеохватывающей сущности как высшей и вседовлеющей причины»<sup>7</sup>. В итоге вместо того, чтобы признать проблему бытия Бога только лишь проблемой антиномии, неразрешимой по определению, Кант развивает свое собственное, специфическое для его философии «трансцендентальное доказательство бытия Бога», «которое основывается единственно лишь на взаимной связи понятий реальной сущности и необходимой сущности и не может иметь никакого иного источника»<sup>8</sup>.

**«Высшее первоначальное благо»  
(«Критика практического разума», 1788)**

«Трансцендентальное учение», представленное в «Критике чистого разума», является исходным, логико-гносеологическим фундаментом для формирования «трансцендентальной» этики и эстетики, где тема бытия Бога развивается в соответствии с требованиями «трансцендентальной диалектики». Причем трансцендентальная этика имеет во всей «трилогии» Канта центральное смысловое значение. Поэтому тема Бога здесь становится особенно — практически — значимой. В главе «Бытие Божие как постулат чистого практического разума» (I. кн. 2. гл. 2.V.) Кант разводит два отношения к проблеме бытия Бога: для теоретического разума это — гипотеза, а для практи-

ческого разума — вера (чистая вера разума)<sup>9</sup>. Эта «чистая вера разума» несет в себе необходимую функцию, связывающую теоретическую (логическую) и практическую (этическую) установки: «постулировать *существование Бога* как необходимо относящееся к возможности высшего блага (а этот объект нашей воли необходимо связан с моральным законодательством чистого разума)»<sup>10</sup>. Это положение связывает Канта с той метафизической традицией, против которой и направлена его критика: с одной стороны, Кант отрицает необходимость воздвигать объективную метафизическую систему, дедуцированную из факта существования Бога-Абсолюта (систему, которую выстраивали все теологически ориентированные метафизики), но, с другой стороны, эту систему Кант подменяет субъективной системой «трансцендентальных идей», необходимых для нормального функционирования морального закона. Для исполнения морального закона необходимо представление о «благе», а для этого необходимо представление о «высшем благе», а для представления о самом «высшем благе» необходимо представление о Боге. Таким образом, Кант переворачивает схоластическую метафизику, восходящую своими методами к неоплатонизму: вместо того, чтобы *дедуцировать* этическое благо по пути *объективной* данной иерархии *трансцендентных идей* из Бога-Абсолюта, Кант *индуцирует* самого Бога-Абсолюта из субъективно обусловленной потребности гипостазировать *трансцендентальную идею* этического блага. Тем самым Кант идет не от метафизики к этике, а от этики к метафизике.

В самом «моральном законе», говорит Кант, «нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней блаженством существа»<sup>11</sup>, но — «Тем не менее в практической задаче чистого разума, т.е. в необходимых усилиях, направленных на высшее благо, такая связь постулируется как необходимая: мы *должны* пытаться содействовать высшему благу (которое поэтому должно быть все-таки возможным). Следовательно, здесь *постулируется* также существование отличной от природы причины всей природы; и эта причина включает в себе основание этой связи, а именно полного соответствия между счастьем и нравственностью»<sup>12</sup>. И вместо того, чтобы остановиться на постулировании этой необходимости, Кант в «Критике практического разума» начинает развивать и конкретизировать свою «трансцендентальную теологию» в соответствии с теми размышлениями о «мыслящем существе» «первоначальной сущности», которые мы цитировали выше из «Критики чистого разума»<sup>13</sup>: «Существо же, которое способно поступать согласно представлению о законе, есть *интеллигенция* (разумное существо), и при

чинность такого существа по этому представлению о законе есть его *воля*. Следовательно, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть это существо, которое благодаря *рассудку* и *воле* есть причина (следовательно, и первооснователь) природы, т.е. Бог. Следовательно, постулат возможности *высшего производного блага* (лучшего мира) есть вместе с тем и постулат действительности высшего первоначального блага, а именно существования Бога. Нашим долгом было содействовать высшему благу, стало быть, мы имели не только право, но и связанную с долгом как потребностью необходимость предположить возможность этого высшего блага, которое, поскольку оно возможно только при условии бытия Божьего, неразрывно связывает предположение этого бытия с долгом; т.е. морально необходимо признавать бытие Божье»<sup>14</sup>. Но, чтобы быть правильно понятым, Кант педантично напоминает: «Здесь следует отметить, что эта моральная необходимость *субъективна*, т.е. представляет собой потребность, а не *объективна*, т.е. сама не есть долг; в самом деле, не может быть долгом признавать существование какой-либо вещи»<sup>15</sup>.

**«Моральный творец мира» как «сверхчувственная сущность»  
(«Критика способности суждения», 1793)**

В «Критике способности суждения», во втором разделе, посвященном «Критике телеологической способности суждения», Кант подчеркивает именно этическое значение бытия Бога: «...я утверждаю, что вообще все доводы, воздействующие на теоретическое убеждение, не могут достигнуть убежденности такого рода от высшей до низшей ступени, если надлежит доказать положение о существовании перво-сущности как Бога в значении, соответствующем всему содержанию этого понятия, а именно как морального творца мира, следовательно, таким образом, что посредством него указывается также и конечная цель творения»<sup>16</sup> и фактически закрепляет это значение как единственно необходимое, — «Бог может быть выражен только в понятии о моральном творце мира, ибо только это понятие указывает нам конечную цель, к которой мы можем считать себя причастными в той мере, в какой мы поступаем сообразно с тем, что возлагает на нас как конечную цель моральный закон, к чему он, следовательно, нас обязывает»<sup>17</sup>. Однако телеологическое рассуждение, непосредственно связанное с потребностями трансцендентальной эстетики, выводит нас на определение Бога как «сверхчувственной сущности» (с. 339)<sup>18</sup>. Это определение говорит о том, что бытие Бога не может

быть темой эстетики, даже если это «трансцендентальная эстетика». Эта мысль из самого конца третьей «Критики» возвращает нас к выше приведенным аналогичным рассуждениям в начале первой «Критики» (в части, обозначенной как «Трансцендентальная эстетика») <sup>19</sup>. Но подобно логике и этике, эстетика также может выводить к самой теме бытия Бога, когда от «критики эстетической способности суждения» мы переходим к критике ее телеологических оснований — и в этом вопросе тема «сверхчувственной сущности» приобретает важное значение: «...у нас нет материала для определения идей сверхчувственного, мы берем его в вещах чувственного мира, что совершенно не соответствует названному объекту; между тем без определения этих идей у нас остается лишь понятие о нечувственном нечто, в котором заключено последнее основание чувственного мира» <sup>20</sup>. Таким образом, бытие Бога не может быть представлено внутри эстетики (как чувственного познания), но к нему может подводить рассуждение о телеологических основаниях эстетики, выходящих за рамки самой эстетики и постулирующих существование «сверхчувственных идей» и «нечувственного нечто» как основания самой эстетики.

#### Специфические положения трансцендентальной теологии Канта

#### *Деизм Канта (и его новая редакция «бога философов»)*

Трансцендентальная теология у Канта — это только намек на возможную дисциплину, не выделяемую самим автором в отдельный пласт его трансцендентального учения, но все-таки упомянутая в контексте трех «Критик». Можно ли сказать, что теология Канта абсолютно уникальна и не имеет ни аналогов, ни какого-либо секулярного происхождения? В эпоху Канта в европейской философии в противовес однозначному консервативному теизму и столь же однозначному атеизму существовало еще два отношения к проблеме бытия Бога — 1) деистическое и 2) непосредственно связанное с ним рационально-спекулятивное. Именно в этой традиции имеет смысл адекватно интерпретировать «трансцендентальную теологию» Канта. Вот его собственное утверждение: «Трансцендентальное и единственно определенное понятие о Боге, которое дает нам чисто спекулятивный разум, есть в самом точном смысле слова *деистическое* понятие, т.е. разум не утверждает даже объективной значимости такого понятия, он только дает идею чего-то, на чем основывается высшее и

необходимое единство всей эмпирической реальности и что мы можем мыслить не иначе как по аналогии с действительной субстанцией — сообразной с законами разума причиной всех вещей»<sup>21</sup>. Деистическая позиция, вызревшая в секулярных тенденциях протестантизма, была впервые ясно обозначена в философии Герберта Чербери, написавшего в 1624 г. свой «Трактат об истине» (1624). Деизм постулирует веру в Бога как проявление врожденных человеку «общих идей» (*notitiae communes*), утверждающих наличие высшего существа, почитание которого — необходимое условие морали, невозможное без понятия о бессмертии души. Бог деизма — абсолютно трансцендентен, он является творцом мира, но не вмешивается в его развитие — тем самым деизм как бы избегает тех атеистических возражений, которые присутствовали в четвертой антиномии: Бог деизма вне мира и не связан с миром. В конечном счете, если исключить весь необходимый антураж «богослужебной религии» (по выражению Канта), Бог деизма превращается в «бога философов» Нового Времени, — к этому «богу» можно прийти через рационально-спекулятивное сомнение (как у Декарта) и через негацию эмпирических закономерностей (как у Беркли). Кант в этой приверженности к деистическому по происхождению «богу философов» принадлежит сразу к двум традициям европейской философии — спекулятивной и эмпирической, а точнее сказать, он как бы «снимает» их противостояние в своем «трансцендентальном учении». Примечательна в этом контексте критика Кантом спекулятивной теологии Декарта — основателя нововременного рационализма. Декарт в своих «Размышлениях о первоначальной философии» (1641) утверждал: «На основе одного лишь восприятия необходимости и вечности существования в идее наисовершеннейшего существа должен неизбежно заключить, что наисовершеннейшее бытие существует»<sup>22</sup>. Эту позицию Кант обозначает как «проблематичный идеализм»<sup>23</sup> и возражает: «Утверждение *я существую* не может считаться выводом из положения *я мыслю*, как это полагал Декарт (так как в противном случае этому положению должна была бы предшествовать большая посылка *все мыслящее существует*), а представляет собой тождественное с ним суждение»<sup>24</sup>. В свою очередь, у самого Канта существование Бога никогда не утверждается как объективная данность, но зато утверждается необходимость его «интеллигенции», то есть Бога может и не быть, но мы должны его помыслить.

Имеет смысл обратить внимание на точки зрения тех философов, с которыми Кант в конечном счете больше всего полемизирует — это последний «континентальный рационалист» Христиан-

Вольф и последний «английский эмпирик» Давид Юм. У Вольфа Бог — это единственное основание двух первых законов онтологии и логики: закона противоречия и закона достаточного основания; он выступает как «Абсолютное», связующее у своих истоков познание и бытие. Обратим внимание на «трансцендентальное доказательство бытия Бога» у Канта, «которое основывается единственно лишь на взаимной связи понятий реальной и необходимой сущности и не может иметь никакого иного источника»<sup>25</sup>. Разве не видно в этом «доказательстве» аналогичное стремление связать в Боге основу онтологии — «реальнейшую сущность» и основу гносеологии — «необходимую сущность»? Совершенно в другом ключе говорит о Боге Давид Юм в своей работе «Естественная история религии» (1757): из закономерностей опыта выводится идея «высшего разума», «некоторой разумной причины», «разумного творца» — его может не быть, но его идея закономерна; в основе религиозного сознания, по Юму, лежат эмоции, прежде всего эмоция страха. Также и Кант не отрицает возможности логически и телеологически прийти к самой «идее» Бога, а основное значение этой «идеи» он видит именно в ее морально-практической функции: «морально необходимо признать бытие Божье»<sup>26</sup>. Следовательно, Кант действительно наследует сразу двум традициям нововременной европейской философии, но «снимает» их противостояние в своем новом «трансцендентальном учении». Точно так же как и знание о чем-либо мы получаем из опыта, но только опыта, наложенного на априорные формы нашего познания, точно так же и возможность существования Бога мы познаем из практической необходимости, но только осознаем это существование как выходящее за его пределы в единой связи реальной и необходимой сущности.

***Апофатизм Канта (необходимая «цензура разума»  
и «негативная вера»)***

В своем настойчивом стремлении вывести понятие Бога за пределы эмпирической сферы и свести его предикацию к неотъемлемым «категориям реальности» и «необходимости» Кант продолжает традицию апофатической теологии, свойственной всем авраамическим вероучениям. В этом пункте Кант выступает как сознательный противник любых попыток девальвации божественного статуса: «Трансцендентальная теология, несмотря на всю свою недостаточность, все же сохраняет важное негативное значение и служит постоянной цензурой нашего разума»<sup>27</sup>. Эта цензура заклю-

чается в том, чтобы определить «*допущение* высшей и вседвелеющей сущности» только «как верховного мыслящего существа», только как «понятие необходимой и всереальной сущности». И поскольку онтологический и гносеологический статус этой сущности слишком высок для любой мыслимой иерархии, для любых попыток не только утверждать, но и отрицать эту сущность, Кант доводит свою апофатику до логического предела: «...те же самые основания, которые обнаруживают неспособность человеческого разума обосновать *положение* о существовании подобной сущности, несомненно, достаточны также и для того, чтобы доказать несостоятельность и всякого *противоположного положения*»<sup>28</sup>. На первый взгляд может показаться, что Кант, разработавший столь оригинальную систему возможного доказательства бытия Бога, возвращается к антиномической природе этой проблемы. Однако Кант только воспроизводит диалектическую логику апофатической теологии, но только на своем, «трансцендентальном уровне», — еще Дионисий Ареопагит говорил, что Бог может существовать в своем небытии, и действительно, только апофатический Абсолют может реально «не быть» (эта тема была хорошо знакома восточной патристике, но именно в западной схоластике вопрос о бытии Бога впервые стал темой рационально-спекулятивных дискуссий). Однако Кант не решает вопрос об объективном «бытии Бога»; его проблема соответствует общей тенденции «гносеологического поворота» Нового Времени, — он решает вопрос о самой возможности «понятия» или «идеи» Бога. При этом апофатическое решение этого вопроса только усиливает само значение Бога: «Высшая сущность остается для чистого спекулятивного применения разума только идеалом, однако *безукоризненным идеалом*, понятием, которое завершает и увенчивает все человеческое знание и объективную реальность которого этим путем, правда, нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть» (с. 385)<sup>29</sup>. Противоположную, то есть последовательно атеистическую, позицию Кант называет «негативной верой»<sup>30</sup> — это очень точное определение той не столько атеистической, сколько антиатеистической установки, которая по своему содержанию и форме только лишь воспроизводит элементы религиозного культа. В философии эта «негативная вера» станет обратной стороной той «негативной теологии», к которой приведет конечные выводы либерально-протестантской философии XX века (Бульгман, Бонхеффер), а в истории она даст себя знать в леворадикальных атеистических режимах, превративших отрицание бытия Бога в догмат агрессивного культа.

## *Структура Божественной природы у Канта*

Философская теология Нового Времени принципиально отличается от средневековой, в частности, тем, что деистический по происхождению «бог философов» — это гносеологическая версия апофатического Бога-Абсолюта, основным предикатом которого может быть только то, что он Бог-Творец, «моральный творец мира». К христианскому Богу-Троице этот «бог философов» имеет косвенное отношение, о его «троичности» и возможных манифестациях речь вообще не идет, — сверхзадачей философской теологии является доказательство самой возможности его существования, хотя бы на уровне «понятия», а уж говорить о структуре его природы — прерогатива конкретных вероучений. Однако если внимательно изучать всех основных философов Нового Времени, то можно найти в их работах не только общетеологические размышления, но и конкретные рассуждения о природе божественного начала в специфически христианском и парахристианском ключе. Это в полной мере относится к Канту — оказывается, что его «трансцендентальная теология» совсем не ограничивается самим вопросом о существовании Бога; на следующем этапе он пытается доказать, что правильное понимание Бога принадлежит именно христианству и конструирует свою систему отношений этого христианского Бога с миром. О необходимости понятия высшего блага и его связи с понятием Бога Кант говорит: «Учение христианства, если даже его еще не рассматривать как учение религии, дает в этом отношении понятие высшего блага (Царства Божьего), единственно удовлетворяющее самому строгому требованию практического разума»<sup>31</sup>. Само «высшее благо» — понятие подлинно метафизическое, и оно имеет свою структуру: «высшее первоначальное благо» (Бог) и «высшее производное благо» (тварное благо) — подобные уточнения очень напоминают классические неоплатонические конструкции.

«Строгое требование практического разума» выводит к правильному соотношению двух частей высшего блага — «счастья» и «нравственности»: «Моральный закон сам по себе ведь не обещает счастья: счастье, по понятиям о естественном порядке вообще, не обязательно связано с соблюдением этого закона. Христианское учение о нравственности восполняет этот пробел (отсутствие второй необходимой части высшего блага) представлением о мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону, как о *Царстве Божьем*, где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию, саму по себе чуждую для каждой из них (!), и этот творец

делает возможным высшее производное благо»<sup>32</sup>. Это высшее производное благо становится основной целью отношений Бога и человека, что весьма напоминает восточно-христианское учение о «синергии»: «Если спрашивают о *конечной цели Бога в сотворении мира*, то надо указать не на *счастье* разумных существ в нем, а на высшее благо, которое к указанному желанию этих существ присовокупляет еще одно условие, а именно быть достойным счастья, т.е. *нравственность* этих разумных существ»<sup>33</sup>.

Пределом конкретизации «трансцендентальной теологии» Канта можно считать его рассуждение относительно неотъемлемых свойств Бога, что прямо напоминает уже не неоплатонические опыты, а классическую средневековую схоластику: «Так как Богу приписывают различные свойства, качественно соразмерные и сотворенному, — только здесь они возводятся до высшей степени (...), — то все же имеются три свойства, которые исключительно и даже без какого-либо преумножения величины приписываются Богу, и все они моральные свойства: единственно Он свят, блажен и мудр, ибо эти понятия уже заключают в себе неограниченность. Соответственно порядку их он святой законодатель (и творец), благой правитель (и охранитель) и справедливый судья. Это три свойства, содержащие в себе все, благодаря чему Бог становится предметом религии; соответственно им метафизические совершенства присовокупляются в разуме сами собой»<sup>34</sup>.

В итоге можно заключить, что «трансцендентальное учение» Канта в качестве существенной составляющей своей системы имеет совершенно оригинальное и достаточно хорошо разработанное учение «трансцендентальной теологии», благодаря чему имя Канта занимает видное место среди представителей так называемой «философской теологии» или, иными словами, теологии как чисто философской дисциплины.

## Примечания

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 287.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

<sup>4</sup> Там же. С. 351.

<sup>5</sup> Там же. С. 352.

<sup>6</sup> Там же. С. 353.

<sup>7</sup> Там же. С. 409.

<sup>8</sup> Там же. С. 463.

<sup>9</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. М., 1997. С. 629.

- 10 **Кант И.** Соч. Т. 3. М., 1997. С. 623.
- 11 Там же. С. 625.
- 12 Там же.
- 13 Там же. С. 353.
- 14 Там же. С. 627.
- 15 Там же.
- 16 **Кант И.** Критика способности суждения. М., 1994. С. 339.
- 17 Там же. С. 346.
- 18 Там же. С. 339.
- 19 **Кант И.** Критика чистого разума. С. 68.
- 20 **Кант И.** Критика способности суждения. С. 342.
- 21 **Кант И.** Критика чистого разума. С. 403.
- 22 **Декарт Р.** Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 319.
- 23 **Кант И.** Критика чистого разума. С. 175.
- 24 Там же. С. 252.
- 25 Там же. С. 463.
- 26 **Кант И.** Соч. Т. 3. С. 627.
- 27 **Кант И.** Критика чистого разума. С. 384.
- 28 Там же. С. 385.
- 29 Там же.
- 30 Там же. С. 485.
- 31 **Кант И.** Соч. Т. 3. С. 635.
- 32 Там же. С. 637.
- 33 Там же. С. 643.
- 34 Там же.

## Роль философии Канта в развитии эстетических взглядов Фридриха Шиллера

Огромное влияние Канта на всю мировую культуру и, прежде всего, на немецкую — бесспорно. Его идеи сыграли значительную роль и в становлении философских взглядов Фридриха Шиллера — не только поэта, но и теоретика искусства, написавшего довольно много работ эстетического характера и считавшего, что его собственные «утверждения покоятся главным образом на Кантовых принципах»<sup>1</sup>. И деление творчества Шиллера (конечно, условное) на два периода: до и после философии Канта — вполне оправданное и справедливое. К более подробному изучению кантовской эстетики (а именно она интересует поэта) Шиллер приступает в 90-е годы XVIII века, тогда как начало положено еще в 80-х. «О Шиллере говорят, что он стал кантианцем прежде, чем прочитал Канта»<sup>2</sup>. Поэт увлекается Кантом благодаря профессору философии кантианцу Рейнгольду. Также и друг Шиллера Х.Г.Кёрнер рекомендует ему в своих письмах изучать Канта. Сам поэт отвечает, что ему «еще не удалось встать на этот путь»<sup>3</sup>.

Отношение Шиллера к Канту не всегда было однозначным. По словам Гёте, Шиллер отговаривал его заниматься Кантом, считая его философию бесполезной. Но сам Шиллер кантовскую философию никогда не оставлял. Гёте же не испытал такого влияния Канта. «Сближаясь с Шиллером, приверженцем философии Канта, Гёте, по сути, никогда не переходил на позиции немецкого идеализма»<sup>4</sup>.

А в 1795 году Шиллер пытался в письме обратиться к Канту за помощью в издании журнала «Оры», где затрагивалась философская проблематика (в этот журнал писали статьи многие известные ученые). Несмотря на то, что Кант ответил на письмо Шиллера, они не

работали вместе. Влияние Канта на Шиллера очень точно подметил Виндельбанд, который написал, что отражения взглядов философа в произведениях поэта — «отличительные черты этого времени».

Несправедливо было бы приуменьшать значение собственных идей самого поэта — они оригинальны и интересны в том числе в контексте взглядов других мыслителей. Тем не менее основные работы Шиллера по эстетике — пояснение концепций Канта или разработка на их основе своих собственных взглядов, что имеет место уже начиная со статьи «О причине удовольствия, доставляемого трагическими предметами» (1792 г.). Здесь Шиллер возвышает понятие удовольствия, считая его источником целесообразности (можно провести параллели с Кантом), видя именно в нем цель искусства.

Почему же Шиллера так заинтересовала кантовская эстетика? П.Ланштейн в биографии поэта (не разбирая все тонкости философии Канта) высказывает мнение, что Шиллера точно не увлекал стиль произведений Канта. Ланштейн считает, что «язык Канта сухой и запутанный, естественно, никого привлечь не может»<sup>5</sup>. А заинтересовало Шиллера то новое, что сделал Кант в этой области, включая эстетику в комплекс «целостной философской системы»<sup>6</sup>. Кант также «подготовил фундамент для новой теории искусства, если не заложил его»<sup>7</sup> (это слова самого Шиллера). Конечно, привлекали поэта и основные понятия эстетики Канта (особенно понятие прекрасного). Об этом Шиллер писал Кёрнеру: «Сама природа Прекрасного стала для меня во многом ясна ... Мне кажется, что я нашел объективное понятие Прекрасного, которое отчаивался открыть Кант...»<sup>8</sup>.

Развитие идей Канта прослеживается в «Отрывках из лекций по эстетике» (1792–1793 гг.) Шиллера. Здесь он, в общем, повторяет некоторые моменты «Критики способности суждения». Подобно Канту он объясняет различие между прекрасным, приятным и добрым (одна из основных идей «Аналитики прекрасного»). Но к этому моменту поэт подводит постепенно, показывая — в статьях о творчестве Бёрка и Морица, — односторонность и неправомерность попыток соединения прекрасного с приятным у Бёрка, прекрасного с добрым у Морица.

В «Объяснении прекрасного по Канту» Шиллер подводит краткий итог осмысления данной концепции кенигсбергского философа. Прекрасное — субъективно, при этом лишено интереса и влечения (суждения вкуса о нем), в отличие например, от приятного: «прекрасное же нравится без условий»<sup>9</sup> (Шиллер очень подробно рассматривает этот момент). Суждение о прекрасном — априорное; прекрасное является для Канта также символом нравственного или

хорошего<sup>10</sup>. Кроме того, Шиллер раскрывает сущность категории доброго, которое нравится «при посредстве понятия»<sup>11</sup>. Несмотря на то, что в этих идеях Шиллера явно чувствуется влияние Канта, поэт соглашается с ним далеко не всегда. Уже в «Отрывках из лекций по эстетике» он упрекает Канта в недостаточности аргументов в пользу отрицания объективности прекрасного. Правда, критика Шиллера не всегда логична и последовательна.

Его работа «Калий, или о красоте» (1793 г.) является продолжением попыток объяснения прекрасного (доказательства объективности понятия), где он развивает и собственные идеи, заметно отходя от кантовских представлений. И в ряде моментов следуя идеям Бёрка и Баумгартена. Отдавая должное каждой из двух, не сомневаясь в доле их истинности, Шиллер указывает и на их ошибочность. Здесь он опять вступает в полемику с Кантом по вопросу о «существовании красоты» (считая разделение на логическое и эстетическое все же верным). Шиллер комментирует пассаж из «Критики способности суждения» о природе и искусстве, делая довольно смелое утверждение о том, что его объяснение — единственно возможное и правильное. Он принимает кантовские идеи о различии нравственного и прекрасного (у поэта это прослеживается более четко).

В статье «О грации и достоинстве» (1793 г.) (одной из основных работ) Шиллер подвергает критике этику Канта (впоследствии продолжив ее в письмах к Гёте). Эту критику Кант не оставил без внимания, довольно сдержанно ответив Шиллеру в предисловии ко второму изданию «Религии в пределах только разума». В ответ на эту критику Шиллер написал знаменитую эпиграмму, в которой метко высмеял искусственно созданную, де, Кантом антиномию долга и склонности<sup>12</sup>.

Идеи Канта о возвышенном суммируются и комментируются Шиллером в одноименной статье, написанной в 1793 году. Статья является объяснением кантовской «Аналитики возвышенного». Но поэт предпочитает не принятое у Канта деление на математически и динамически возвышенное, а на теоретически и практически возвышенное, хотя общее понимание природы возвышенного Шиллер не оспаривает.

Общий пафос шиллеровской эстетики заключался в попытке найти в понятиях прекрасного и возвышенного способ решения принципиальных общественных и культурных проблем, преодоления сложившегося кризиса. Согласно Шиллеру, это можно сделать только с помощью искусства, а не каких-либо форм борьбы. Гегель считал, что в эстетике Шиллер пошел дальше, чем Кант: он «прорвал кантовскую субъективность и абстрактность мышления и осмелился сделать попытку выйти за ее пределы»<sup>13</sup>.

Таковы некоторые моменты соприкосновения взглядов Канта и Шиллера. Можно с уверенностью утверждать, что идеи Канта и, прежде всего, «Критика способности суждения» стали тем «фундаментом», на котором основывались эстетические суждения поэта. Он отдает должное кантовской философии, написав: «Смертным человеком доселе не было сказано ничего более великого, чем кантовские слова, в которых заключается содержание всей его философии: «Определяйся сам собою», а в теоретической философии: «Природа подчинена закону рассудка»<sup>14</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> Шиллер И.-Х.-Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер И.-Х.-Ф. Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1950. С. 289.
- <sup>2</sup> Гулыга А.В. Кант. М., 1994. С. 194.
- <sup>3</sup> Шиллер И.-Х.-Ф. Философские письма (Примечания) // Шиллер И.-Х.-Ф. Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1950. С. 721.
- <sup>4</sup> Вильмонт Н.Н. Вступительная статья // Гёте И.-В. Избр. произведения. М., 1950. С. 16.
- <sup>5</sup> Ланштейн П. Жизнь Шиллера. М., 1984. С. 250.
- <sup>6</sup> Афасижев М.Н. Эстетика Канта. М., 1975. С. 95.
- <sup>7</sup> Шиллер И.-Х.-Ф. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М., 1950. С. 733.
- <sup>8</sup> Там же. Т. 7. М., 1950. С. 274..
- <sup>9</sup> Там же. С. 97.
- <sup>10</sup> Там же. С. 99.
- <sup>11</sup> Там же. С. 97.
- <sup>12</sup> Очерк истории этики. М., 1969. С. 194.
- <sup>13</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Кн. 1. Введение // Гегель Г.В.Ф. Собр. соч. Т. 12. М., 1938. С. 65.
- <sup>14</sup> Шиллер И.-Х.-Ф. Калий, или о красоте // Шиллер И.-Х.-Ф. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. С. 121.

### Взгляд из двух эпох: Макиавелли и Кант об идеальном государстве

Политическая, общественная жизнь, социальная проблематика издавна составляют предмет философского осмысления, предмет философии как таковой. Феномен государства и власти, политическая организация жизни общества, историческое развитие общественных отношений нередко оказывались в центре внимания различных философских систем (здесь наиболее яркий пример, очевидно, марксизм). Государство и государственная власть, взаимоотношения между государствами, а также личность властителя-государя стали предметом философских рассуждений Никколо Макиавелли в трактате «Государь» («Il Principio») и Иммануила Канта в трактате «К вечному миру» («Zum ewigen Frieden»).

На первый взгляд может показаться, что у двух великих мыслителей нет точек схождения: слишком рознятся их философские системы и «философские репутации»; но сопоставление названных выше трактатов, объединенных, как мы уже отмечали, сходной тематикой, а также схожие интенции авторов, доказывают наличие определенной связи между философскими рассуждениями Канта и Макиавелли, представленными в данных трактатах. Следует заметить, что сама форма, «философский жанр» трактата задает схожую структуру развития философской мысли. Но при этом следует иметь в виду, что «Государь» и «К вечному миру» несколько нарушают традиционное представление о философском тексте.

В случае Макиавелли посвящение, предворяющее основной текст трактата (а обращен «Государь» к властителю Флоренции Лоренцо Медичи, внуку знаменитого Лоренцо Великолепного), вносит элементы послания-эпistolы, жанра, несомненно, более частного, ставшего особенно актуальным в эпоху Возрождения. Кантовский трактат от

личается нарочитой ироничностью тона, несовпадением исходной ситуации (кабак, на вывеске которого автор видит надпись, направившую философское рассуждение) и серьезности тематики философского рассуждения; отметим, что подобный ироничный тон — характерная черта литературы Просвещения. Таким образом, мы видим, что даже в столь незначительных деталях проявляется расхождение эпох, давших миру творения Макиавелли и Канта.

Важная точка схождения философских трактатов Макиавелли и Канта — общность авторской интенции, подчас скрытой за общими рассуждениями: ведь следует помнить, что цель обоих философских произведений — призыв к конкретному действию, понятному в контексте эпохи создания каждого из трактатов. Как для Макиавелли, так и для Канта важно призвать государей и народ (в меньшей степени) к объединению раздробленных земель Италии — в случае Макиавелли (о чем флорентийский мыслитель открыто говорит в последних главах своего философского труда), и Германии — в случае с Кантом (хотя, безусловно, немецкий философ ставит перед собой более обширную задачу — «вечный мир», договор о всеобщем единении и мирном сосуществовании всех народов).

Объединяет философские позиции Канта и Макиавелли и схожее представление о роли философа (или писателя) в отношении государства: оба они воспринимают себя способными давать практические советы в государственных делах (что касается Макиавелли, то это можно объяснить активной политической позицией, которую занимал Макиавелли во Флорентийской республике в течение довольно длительного времени своей жизни). Обосновывая свое право писать так, как он пишет, то есть давать советы властителю-государю, Макиавелли говорит в посвящении: «Как художнику, когда он рисует пейзаж, надо спуститься в долину, чтобы охватить взглядом холмы и горы, и подняться на гору, чтобы охватить взглядом долину, так и здесь: чтобы постигнуть сущность народа, надо быть государем, а чтобы постигнуть природу государей, надо принадлежать к народу»<sup>1</sup>. Схожую идеологическую позицию занимает и Кант, причем не только в рамках трактата «К вечному миру», но и в знаменитом «Ответе на вопрос: Что такое Просвещение?».

\* \* \*

Рассуждения Макиавелли и Канта — взгляд на схожие проблемы, но взгляд из разных эпох: Макиавелли — яркий представитель Ренессанса, Кант — эпохи Просвещения. Именно исходя из фило-

софского контекста каждой из этих эпох — вех истории европейской культуры, необходимо оценивать систему мировоззрения каждого из философов. Следует заметить, что «идеальное государство» — формулировка относительная, условная, и у обоих философов она не встречается. Более того, оба оговаривают, что их проект не идеал, абстрактно-философское построение, а то, что надлежит воплотить в жизнь. Но с точки зрения человека нынешней эпохи, обе концепции организации государственной власти и межгосударственных отношений могут рассматриваться как философская модель, но даже не государства как такового, а его функционирования, что условно можно назвать внешней и внутренней политикой страны. Об этом и пойдет речь в данной работе.

Широко бытует точка зрения, что Макиавелли проповедует жестокость и безнравственность в политике; ему часто приписывается принцип «цель оправдывает средство». Нам хотелось бы попытаться дать иной взгляд на его концепцию. Для этого, прежде всего, постараемся восстановить точку зрения эпохи, когда был создан трактат Макиавелли.

Гуманизм часто сближают с гуманностью в современном понимании этого слова («гуманный» — человечный, отзывчивый, добрый, порядочный, как сообщает «Словарь русского языка» С.И.Ожегова). Но оснований для этого не так и много. Эпоха Возрождения ввела в культурный оборот концепцию абсолютно свободного индивида («личности»), что значит свободного и от «нравственного» закона (заметим, однако, что такие понятия, как «личность», «нравственность» нельзя, как кажется, в полной мере применять к описанию культурных ценностей Возрождения, эпохи, когда эти представления только начинали формироваться<sup>2</sup>). Мораль в Средние века, предшествующую Ренессансу эпоху, представляла собой, по сути, только кодекс религиозных догм. Потому человек Возрождения, сознание которого уже не может характеризоваться как исключительно религиозное, оказывался свободным и от общепринятой моральной нормы.

Понятие закона, права (в современном их понимании) в то время также не сформировалось. В состоянии подобной «неопределенности» сама жизнь в ее конкретно-реальных проявлениях, человеческая история становится точкой отсчета в философских построениях, вытесняя столь высокую в средневековой мысли роль абстрактных рассуждений, крайняя форма которых — схоластика. Макиавелли не стремится ничего изобрести. Он говорит только о том, что есть, и о том, что из этого может получиться.

Совершенно в духе эпохи Макиавелли утверждает власть личности (индивида) над историей, хотя вопрос об этом несколько сложнее, чем кажется на первый взгляд. В одной из финальных глав «Государя», в которой Макиавелли рассуждает о судьбе, о том, «какова власть судьбы над делами людей и как можно ей противостоять», флорентийский философ замечает, что «судьба распоряжается лишь половиной всех наших дел, другую же половину, или около того, она предоставляет самим людям»<sup>3</sup>. Здесь наиболее ярко проявляется возрожденческая идея свободы человека, свободы воли, возможности для человека самому решать свою судьбу; хотя и эта свобода относительна (ведь Макиавелли не отрицает власти судьбы). Макиавелли пишет: «Я уподобил бы судьбу бурной реке, которая, разбушевавшись, затопляет берега, валит деревья, крушит жилища, вымывает и намывает землю: все бегут от нее прочь, все отступают перед ее напором, бессильные его сдержать. Но хотя бы и так, — разве это мешает людям принять меры предосторожности в спокойное время <...>? То же и судьба: она являет свое всеисилие там, где препятствием ей не служит доблесть, и устремляет свой напор туда, где судьба выказывает свое грозное могущество преимущественно там, где не приготовлено против нее никакого сопротивления, и направляет свои главнейшие удары в ту сторону, где нет никаких препятствий, способных ее остановить»<sup>4</sup>. Здесь же Макиавелли формулирует важнейшую для трактата мысль: «<...> если государь всецело полагается на судьбу, он не может выстоять против ее ударов <...> сохраняют благополучие те, чей образ действий отвечает особенностям времени <...>»<sup>5</sup>. Так утверждается активная жизненная позиция человека Возрождения, человека, призванного действовать в соответствии со временем, жить во времени, совершенствовать мир, что, безусловно, выявляет в Макиавелли яркого представителя философии Возрождения, носителя наиболее значимых идей своей эпохи.

Государь Макиавелли — личность, противопоставленная толпе, но не толпе, как абстрактному понятию, а конкретно понимаемой, со своей психологией, спецификой поведения. Макиавелли говорит о том, что бывает в жизни, исходя из личного и исторического опыта.

Однако флорентийский мыслитель делает допущение, превращающее его «практическое пособие» в идеалистический проект (с точки зрения современной эпохи): идеальный государь, каким его рисует Макиавелли, лишен человеческих качеств, кроме необходимых для достижения и сохранения власти: для такого индивида невозможна душевная слабость или, по крайней мере, ее проявления. Задача государя — быть тем, что требует время. Поведение государя,

его поступки должны быть обусловлены не его реальным характером, а необходимостью казаться таким, каким его хочет видеть народ. В связи с этим хотелось бы еще раз подчеркнуть ранее цитированное высказывание Макиавелли в посвящении к трактату: «<...> чтобы постигнуть природу государей, надо принадлежать к народу»<sup>6</sup>. Отношение к государю, само представление о государе — точка зрения народа, и достойный властитель должен ее учитывать.

Таким образом, в идеальном властителе отсутствует человеческая личность, характер в понимании Нового времени; для человека Возрождения же — такой герой — мечта о *homo universalis*, человеку своего времени, способном на очень многое для достижения великой цели. «Универсальный человек» Возрождения чувствует себя в ответе за мир и свое время, его воззрения ярче всего выражены в словах Гамлета: «Век расшатался. И скверней всего, // что я рожден восстановить его» («The time is out of joint: O cursed spite, // That ever I was born to set it right»). Но категория времени понимается здесь по-иному; время ощущается как актуальный момент, в соответствии с которым и надобно действовать. По мнению автора «Государя», умение выбрать подходящее время, совершить поступок тогда, когда это необходимо, — важнейшее качество идеального государя; именно актуальный момент должен диктовать верное решение, а потому измена данному когда-то слову оправдана необходимостью теперешнего момента. Как считает Макиавелли, «если мы сумеем изменять наш образ действий, сообразуясь со временем и обстоятельствами, то счастье нам не изменит»<sup>7</sup>.

Макиавелли рассуждает честно: государь хочет сохранить власть, приобрести славу и богатство. Чтобы этого достичь, быть «хорошим (т.е. моральным) человеком» не достаточно и даже опасно. Власть будет прочной, если в обществе нет определенного числа недовольных. Поэтому понятно, что государю предлагается устранить тех, кто бунтовал против него или претендовал на престол. Сделать это сразу — гораздо гуманнее, чем устраивать казни каждый год. Ныне противников власти просто сажают в тюрьму, но с другой стороны — и они не часто бросаются на правителей с оружием.

Предпосылки Канта иные. Для немецкого философа в полной мере актуальны понятия личности (согласно словарю Ожегова, «личность» — человек как носитель свойств; эти свойства, очевидно, постоянно присущи ему), характера как последовательно развивающейся сущности, но в то же время сохраняющей некоторые свои качества неизменными. Важнейшее место в философской системе Канта занимает понятие нравственности — ср. знаменитое кантовское: зве-

здное небо над головой и моральный закон во мне<sup>8</sup>. Иной является и эпоха, в которую создавался кантовский трактат. Она значительно ближе к нам, и представления о личности, присущие этой эпохе, в общем, не требуют детальной реконструкции и условно могут отождествляться с современными.

Для Канта ключевыми становятся понятия права и закона. Нигде в своей работе философ прямо не называет Макиавелли, но при внимательном сопоставлении работ возникает мысль о возможном споре, находящимся в подтексте, что наиболее ярко может быть показано на примере сравнительного анализа близких по затрагиваемой в них проблематике фрагментов философских текстов Макиавелли и Канта.

Кант впервые пытается утвердить представление о международном праве. В качестве обязательных он формулирует шесть законов, обосновывая их. Каждый из них можно сопоставить с каким-либо утверждением Макиавелли. Кант пишет: «Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняются основы новой войны»<sup>9</sup>. Он объясняет это тем, что в противном случае речь идет только о перемирии, когда каждая сторона втайне готовит предлог для продолжения военных действий в будущем.

Макиавелли, рассуждая о подобных соглашениях, писал: «Множество мирных договоров стало мертвой буквой ввиду неисполнения их»<sup>10</sup>. Исходя из такой позиции Макиавелли, договор как таковой едва ли может занимать значимое место в политической организации внутри- или межгосударственных отношений. Ведь заключение договора отнюдь не избавляет от опасности его нарушения, тем более, если учесть взгляды флорентийского философа на то, должен ли государь оставаться верным данному когда-то слову при переменившихся обстоятельствах, в которых актуальная необходимость диктует его нарушение. Отметим также важное различие в философских системах Макиавелли и Канта, связанное с тем, что для немецкого мыслителя речь идет о «вечном мире», о постоянном соблюдении договора в будущем; эта-то самая «вечность» неприемлема для Макиавелли, философа Возрождения, более остро ощущавшего время, время актуальное, сиюминутность момента. Макиавелли в этом отношении более практичен, он исходит не из вневременных, абстрактных категорий, но из практического представления об изменчивом и быстротечном времени; и это представление подсказано самой жизнью. Высказывание флорентийского мыслителя относительно договоров и их соблюдения кажется, более чем справедливым<sup>11</sup> и вполне современно напоминает, что, рассуждая о должном, не следует забывать о

действительном. «Ни одно государство не может рассчитывать, чтобы, заключая тот или другой союз, оно было гарантировано этим от всякой опасности, и должно, напротив, иметь в виду, что во всяком предприятии есть что-то опасное <...>»<sup>12</sup>.

Кант в своих рассуждениях исходит из естественной предпосылки человеческого стремления к миру. Макиавелли, напротив, находит, что «страсть к завоеваниям — дело без сомнения весьма обыкновенное и естественное: завоеватели, умеющие достигать своих целей, достойны скорее похвалы, чем порицания»<sup>13</sup>. Не следует считать это проявлением вопиющей безнравственности (это скорее констатация наличествующего факта, верное наблюдение «холодного ума»). К тому же следует учесть, что в эпоху Макиавелли доминировало иное отношение к войне — она признавалась необходимостью, и во все не такой уж неприятной. Война — способ выдвинуться и проявить себя. В ней нет ничего аморального с точки зрения той эпохи: тот, кто готов подвергать себя смертельной опасности, не может подвергаться осуждению за то, что представляет таковую для противника.

Переходя к тому, что могло бы обеспечить соблюдение мирного договора, Кант утверждает: «Постоянные армии должны со временем полностью исчезнуть. Ибо, будучи постоянно готовыми к войне, они непрестанно угрожают ею другим государствам»<sup>14</sup>, «накопление богатств может привести к тем же результатам <...>, другие государства, усмотрев в этом военную угрозу будут вынуждены прибегнуть к упреждающему нападению (так как из <...> вооруженной силы, силы союзов и силы денег — последняя может быть наиболее надежным орудием войны)»<sup>15</sup>. Нам, однако, подобное утверждение представляется более чем спорным. Не пытаюсь говорить о возможности подобного в будущем, заметим, что угроза войны, на наш взгляд, — наиболее действенный способ войну предотвратить, вернее таковой не допустить. Исторический опыт показывает, что относительно мирное состояние последних пятидесяти лет вызвано страхом той катастрофы, которой, без сомнения, окажется третья мировая война. Хотя, с другой стороны, та же самая угроза войны провоцирует «гонку вооружений», серьезную конкуренцию в области создания все более и более опасного и смертоносного оружия, повышенное внимание государства к обеспечению вооруженных сил, что в отечественном случае (и по сегодняшний день) дает значительный перекося в распределении бюджетных средств, когда большая часть государственных средств направляется на поддержку армии и ВПК.

К тому же приводит накопление богатств, рост экономического потенциала страны. Государство, обладающее такими «экономическими» средствами, приобретает на международной арене политическое влияние столь значительное, что нападение на него становится немислимым. С другой стороны, самому этому государству нет никакой необходимости начинать военные действия, так как экономическим путем оно свободно добивается своих целей. Но следует помнить, что в современной ситуации самая опасная угроза исходит не от какого-либо государства в целом (что верно даже в случае с США), связанного международными политическими обязательствами и экономическими отношениями, а от узких групп экстремистов, которым «нечего терять»; а с терроризмом, как показывает международный опыт, пока не может справиться ни одна самая обученная армия. В связи с вышесказанным заметим, что в современном мире представления Макиавелли несколько утратили свою актуальность.

Хотя, безусловно, утверждение Макиавелли о том, что «<...> способны защищаться своими средствами только такие государи, которые располагают достаточным числом людей и суммами денег, чтобы во всякое время выставить значительную армию, способную выдержать битву с врагами»<sup>16</sup>, остается, на наш взгляд, вполне правомерным. Международные конфликты последних лет со всей очевидностью показывают, что с теми, кто не располагает данными средствами, мировая общественность считается не склонна. С другой стороны, способность защищаться вовсе не означает прямой военной угрозы. Обращаясь к тексту трактата Макиавелли, ни на минуту не следует забывать, что нас отделяет от автора не одна эпоха и что, с его точки зрения, люди должны «обладать гибкой способностью изменять свои убеждения сообразно обстоятельствам»<sup>17</sup>. В нынешние времена политик, чьи взгляды близки к представлениям Макиавелли, наверняка предпочел бы экономический способ воздействия.

Тем не менее «ни одно государство не может быть могущественным без собственных войск»<sup>18</sup>. Это правило, которое работает в наши времена. Хотя в Европе существуют значительные государства, армии которых не велики, они обладают финансовым могуществом, что, как уже говорилось, равнозначно. Кроме того, их политическое влияние несоизмеримо с влиянием стран, обладающих могущественной армией. И подобное положение дел будет сохраняться, пока в мире остаются молодые и агрессивные страны, склонные к экспансии.

С точки зрения Канта, содержание постоянной армии является нерентабельным, так что «связанные с миром расходы становятся обременительнее короткой войны, сами постоянные армии становятся

причиной вооруженного нападения»<sup>19</sup>. Однако следует помнить, что с того времени, когда создавался трактат немецкого мыслителя, произошли значительные изменения в организации всех без исключения сфер общественной жизни: современная постоянная армия вполне может быть (хотя в России, к сожалению, не является) не слишком обременительной для государства и его граждан, оставаясь тем не менее достаточно сильной.

«Ни одно самостоятельное государство (большое или малое — это не имеет значения) ни по наследству, ни в результате обмена, купли или дарения не должно быть приобретено другим государством»<sup>20</sup>, — обратим внимание на модальность, выраженную в тексте философского рассуждения Канта: не должно, но приобретается. Для Канта важно показать, как межгосударственные отношения должны строиться в идеале, Макиавелли и в этом вопросе апеллирует к опыту, практике, истории, говорит о том, что происходит в реальности: «Монархии <...> образуются <...>, или входят в уже существующую, когда правители увеличивают свои владения приобретением новых стран. Приобретаются таковые страны или силой оружия <...> или мирным путем <...>»<sup>21</sup>.

«<...> Он (государь. — *А.Б., О.Н.*) должен стремиться сделаться главой и покровителем соседних и менее могущественных государей, но также ослаблять тех из них, чье могущество начинает возрастать, зорко наблюдая, чтобы в управление этими мелкими государствами не вмешивался по какому-либо случаю другой правитель, настолько же могущественный, как и он <...>»<sup>22</sup>, «<...> нельзя допускать, чтобы хоть один из этих мелких правителей приобретал слишком много власти; а если бы с кем-нибудь из них это и случилось, то государю легко, при помощи своих войск и расположения других мелких правителей, тотчас же ему воспрепятствовать <...>»<sup>23</sup>. Дело вовсе не в том, что это противоречит нашим представлениям о нравственности. Более того, это противоречит представлениям самого же Макиавелли, которыми он руководствовался в жизни, если судить по фактам его биографии. Он справедливо утверждает, что нравственный человек, которому все это претит, предпочтет остаться частным лицом и предоставит политику другим. Вспомним, что хотя он сам долгое время занимал высокий пост во Флорентийской республике, никогда не делал попытки захватить власть и стремился предотвратить саму возможность подобной попытки другими. В данном случае мы вновь имеем дело с той же практической установкой автора: это неприятное поведение, но оно принесет результат, так поступали всегда (и до сих пор поступают) — значит, надо дать описание подобной реальной практики.

Кант возражает: «Ни одно государство не должно насильственным вмешательством в политическое устройство и управление другого государства»<sup>24</sup>, «если соседняя держава, разросшаяся до чудовищных размеров, вызывает опасения, что она захочет подчинить соседей, поскольку она может это сделать, это не даёт право менее сильным для (объединённого) нападения на нее без предшествующего с её стороны оскорбления»<sup>25</sup>.

В приведенном фрагменте вновь отметим присущую кантовскому философскому тексту модальность долженствования. Хотя, безусловно, Кант не создает утопии. Он прекрасно понимает, как далеко действительное от необходимого. И многие замечания мыслителя с некоторой горечью констатируют факты реальной жизни. Так, в главе «О гарантиях вечного мира» Кант говорит, что природа заставила людей стремиться к миру при помощи войны. Действительно, страх — вот возможное орудие прогресса. Со времен философа мы, по крайней мере внешне, приблизились к его идеалу, у нас есть международные организации и международный суд, и многое другое. И образованием их мы, быть может, обязаны именно страху «мирового пожара».

Главный «недостаток» трактата Канта как «практического пособия», с нашей точки зрения — тот же, что и у Макиавелли. В достижении идеала немецкий философ полагается на добрую волю личности. Исходя из его воззрений, разум должен привести человека к наибольшей честности и гуманности. Проблема только в том, что человек — вовсе не столь разумное существо. Со времен Канта немало было сказано о власти эмоций и инстинктов над человеком. И потому воплощать проект Канта должна бы та же сверхличность.

Завершая внешнеполитические и военные темы, обратимся к аспекту собственно ведения войны.

«Война есть печальное вынужденное средство в естественном состоянии <...> утвердить свои права силой. Ни одна из сторон не может быть объявлена неправой <...>»<sup>26</sup>, — заверяет нас Кант. Сложно сказать, почему. Ибо, в связи с логикой его рассуждений, неправой должна была бы оказаться напавшая сторона. В любом случае это знак смены взгляда на войну (по сравнению с точкой зрения, доминировавшей в эпоху Возрождения). Для человека Нового времени (вернее, для европейцев, переживших затяжную и кровопролитную Тридцатилетнюю войну 1618–1648 гг.) война подобна стихийному бедствию. «Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы не

возможным взаимное доверие в будущем <...> как <...> засылка тайных убийц, <...> нарушение условий капитуляции, подстрекательство к измене в государстве неприятеля и т.д.»<sup>27</sup>.

Гарантией ведения внешней политики и с точки зрения Макиавелли, и с точки зрения Канта является должная внутренняя политика. «Главнейшими основами устройства государств всякого рода служат хорошие законы и хорошо организованные войска, а <...> без хорошо организованного войска в государствах не могут поддерживаться и хорошие законы»<sup>28</sup> — такова точка зрения Макиавелли.

«<...> Затруднения чаще всего происходят от новых учреждений, новых государственных форм, которые они (государя. — *А.Б., О.Н.*) бывают вынуждены вводить, чтобы основать свое правление и обезопасить его <...>. Поэтому дело должно вести таким образом, чтобы тотчас вслед за ослаблением <...> убеждения можно было силой заставить <...> убедиться»<sup>29</sup>, — именно для того и существует хорошее войско. При смене власти, системы государственного устройства всегда найдется часть общества, которую больше устраивали прежние порядки — в XVI веке это неминуемо вело к бунту. (Не следует забывать, что реакции прежде были резче и яростней, впрочем, мы имеем в виду только Европу.) Потому, даже вводя более справедливое государственное устройство, правитель должен быть готов к восстанию.

При этом Макиавелли вовсе не сторонник жестокой политики. С одной стороны, он указывает, что «при управлении людьми их необходимо или ласкать, или угнетать <...>, если уж приходится угнетать, то делать это следует таким образом, чтобы отнимать у них всякую возможность отмщения»<sup>30</sup>. Но это — горькая правда жизни, которая, к сожалению, не склонна подчиняться нравственным законам. Тем не менее из соображений простого расчета он указывает: «Хорошо организованные государства <...> заботятся о том, чтобы народ был доволен и не очень угнетен, с тем, однако же, чтобы это не сильно раздражало аристократов»<sup>31</sup>. На подобные фразы Макиавелли редко обращают внимание. Достоинством общественности обычно становится подборка цитат, которая скорее характеризовала бы Макиавелли как проповедника безнравственности и жестокости<sup>32</sup>. При внимательном же прочтении становится ясно, что это не так, и беззаконие признается лишь как вынужденный способ, и несколько раз повторяется, что «кнут» следует сменить на «пряник» при первой же возможности. Для шестнадцатого века подобное заявление может быть и вовсе сочтено вершиной гуманности, так как на практике ничего подобного не наблюдалось. Правители не желали внять словам о том, что «аристократию он (прави-

тель. — *А.Б., О.Н.*) может каждый день уничтожать или учреждать, усиливая ее значение или, если захочет, совершенно его уничтожая»<sup>33</sup>, и предпочитали опираться именно на нее.

Очень часто Макиавелли упрекали за характеристику личности государя и за линию внутренней политики, им предлагаемую. Попробуем отнестись к его словам непредвзято. «Между тем, как живут люди, и тем, как должны они жить, — расстояние необъятное; кто для изучения того, что должно бы быть, пренебрежет изучением того, что есть в действительности, тем самым вместо сохранения приведет себя к гибели <...>»<sup>34</sup>, «Человек, желающий в наши дни быть во всех отношениях чистым и честным, неизбежно должен погибнуть среди бесчестного большинства»<sup>35</sup>, — исходная позиция Макиавелли. Люди, в частной жизни руководствующиеся принципами макиавеллиевского государя, с нашей точки зрения, заслуживают всяческого порицания. Но в жизни общества соблюдение честности невозможно, каждый из нас знает об этом в глубине души. И если говорить о сущем, а не о должном, Макиавелли оказывается прав.

«Государям <...> нет никакой надобности обладать в действительности <...> хорошими качествами, <...> но каждому из них необходимо показывать вид, что он всеми ими обладает <...>; действительное обладание этими качествами вредно для личного блага государей»<sup>36</sup>, — это вовсе не значит открытой проповеди безнравственности. Речь просто идет о том, что если государь в действительности обладает этими качествами, он не сможет изменить свою политику в нужный момент. Макиавелли не раз подчеркивает, что мнение о поступках государей не всегда соответствует их сути. Особенно это очевидно на примере скупости и щедрости. Макиавелли, если перевести его представления на язык современной эпохи, говорит о том, что в культуре нашего времени называют «имиджем» правителя. «Всякий государь может и не быть добродетельным, но должен уметь казаться или не казаться таковым, смотря по обстоятельствам»<sup>37</sup>, — ты можешь быть чем угодно, но казаться должен, чем нужно.

На первый взгляд, такая позиция кажется неприемлемой с нравственной точки зрения. Но в контексте того времени подобные утверждения интерпретируются совершенно иначе. Это не утверждение моральной вседозволенности, а скорее, напротив, сдерживающие указания. Правитель обладает абсолютной властью: это ведет к распущенности, жадности, неограниченной жестокости. «Государь не должен бояться осуждения за те пороки, без которых невозможно сохранение за собой верховной власти»<sup>38</sup>, — но все перечисленное — ведет. Потому правитель вынужден сдерживать собственные инстинк-

ты: «В мирное время государи <...> предохранены от тайных заговоров, если только не возбудили ненависти и презрения своих подданных и сумели так действовать, что народ ими доволен. Для достижения данной цели они не должны жалеть никаких усилий <...> лучшее средство против заговоров — любовь народа»<sup>39</sup>.

Таким образом, учитывая контекст эпохи, можно прийти к выводу, что Макиавелли вовсе не проповедует вседозволенность и безнравственность, а скорее обосновывает необходимость сдерживать себя. Но при этом он осознает, что прийти к власти и удержать ее за собой путем честным во всех отношениях довольно сложно, а потому говорит о возможном как о наличном, отдельно от моральных оценок.

Кант же рассуждает именно о должном. Его максимы гораздо больше соответствуют закону справедливости, но гораздо дальше от реального положения вещей. «<...> Если в государственном устройстве <...> обнаружены какие-либо недостатки <...>, то необходимо — и это долг прежде всего глав государств — как можно скорее их устранить <...>, сколько бы жертв эгоизму это ни стоило. До того как появится возможность заменить лучшим устройством <...>, было бы нелепым требовать <...> немедленного устранения этих недостатков. Но можно потребовать от власти имеющего, чтобы он <...> понимал необходимость изменений такого рода <...>»<sup>40</sup>, — с точки зрения справедливости — безусловно. Очень хотелось бы, чтобы в действительности так оно и было. Но обычно изменения происходят не по доброй воле правителя, а под давлением общественности. Не следует переоценивать разумность людей — страх гораздо более действенен, чем разум. Ожидать, что «политические максимы» будут «исходить не из благополучия и счастья каждого государства <...>, а из чистого понятия правового долга»<sup>41</sup>, также сложно. Политик, добиваясь власти, должен создать образ человека, заботящегося о благе, а не о праве. Это основано на общественном мнении, где общественность, общество понимается как единый сложный организм, подчиняющийся своим законам поведения. Кант был бы прав, если бы общество состояло из отдельных мыслящих индивидов, но пока этого не произошло, у данного утверждения останется только модальность долженствования. «Каждый уверен относительно себя самого, что он свято хранил бы понятие права и верно следовал бы ему, если бы он мог ждать того же от любого другого»<sup>42</sup>, — но никто не верит, что он может этого ждать.

Подводя некоторый итог вышесказанному, хотелось бы заметить, что наши рассуждения отнюдь не претендуют на исчерпывающий характер; представленная работа — попытка осмысления лишь некоторой части широкого спектра философских проблем, рассматриваемых Кантом и Макиавелли в трактатах «К вечному миру» и «Госу-

дарь». Как кажется, именно сопоставительный анализ на первый взгляд столь несхожих философских систем более четко показывает специфику мировоззрения их создателей, особенности развития философской мысли разных эпох, представителями которых являются Иммануил Кант и Никколо Макиавелли. Для нас было важно указать на то, что позиции этих двух мыслителей не во всем противоположны друг другу и что возможен иной, отличный от традиционного, устоявшегося, взгляд на их идеи. Каждый из рассмотренных нами деятелей философской мысли творил в свою эпоху, и только принимая во внимание контекст, можно истолковывать их позиции. И потому, признавая значимость и величие Канта, хочется еще раз напомнить, что «мимо жестких соображений флорентинца не мог, начиная с Шекспира, Сервантеса и Спинозы, пройти никто, кого волновало испытание индивидуальной жизни и души социальной практикой <...>», Макиавелли «вывел» центральные проблемы гуманизма «через узкую протоку Возрождения непосредственно на просторы культуры последующих веков»<sup>43</sup>.

#### Примечания

- <sup>1</sup> *Макиавелли Н.* Государь. Минск, 1998. С. 18.
- <sup>2</sup> Ср. высказывание Л.М.Баткина, характеризующее особенности культуры Ренессанса: «Ни об одной культуре вплоть до Нового времени вот уж нельзя было бы сказать, что она пребывала «в поисках индивидуальности», т.е. стремилась уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкуса, дарования <...> Получив первые импульсы в итальянском Возрождении, пройдя череду сложных превращений от XVII в. до романтиков, лишь с конца Просвещения эта идея вполне сформировалась...» (*Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 3)
- <sup>3</sup> *Макиавелли Н.* Государь. С. 115.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> Там же. С. 118.
- <sup>6</sup> Там же. С. 18.
- <sup>7</sup> Там же. С. 117.
- <sup>8</sup> *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 499.
- <sup>9</sup> Там же. С. 6.
- <sup>10</sup> *Макиавелли Н.* Государь. С. 85.
- <sup>11</sup> Множество примеров тому дает история, к которой столь часто обращается Макиавелли; в новейшей истории России самый яркий пример, пожалуй, знаменитый пакт Молотова-Риббентропа и секретный протокол, подписанный Германией и Советским Союзом в августе 1939 г., отнюдь не предотвративший нападения фашистской Германии на Россию.

- 12 **Макиавелли Н.** Государь. С. 29.  
13 Там же. С. 108.  
14 **Кант И.** К вечному миру. С. 8.  
15 Там же. С. 8.  
16 **Макиавелли Н.** Государь. С. 58.  
17 Там же. С. 86.  
18 Там же. С. 58.  
19 **Кант И.** К вечному миру. С. 7.  
20 Там же. С. 19.  
21 **Макиавелли Н.** Государь. С. 58.  
22 Там же. С. 25.  
23 Там же.  
24 **Кант И.** К вечному миру. С. 9.  
25 Там же. С. 53.  
26 Там же. С. 10.  
27 Там же.  
28 **Макиавелли Н.** Государь. С. 63.  
29 Там же. С. 38–39.  
30 Там же. С. 24.  
31 Там же. С. 90.  
32 Так воспринимали флорентийского мыслителя уже в саму же эпоху Возрождения, всего век спустя — например, Ричард III в хронике Шекспира свое поведение, осуждаемое автором как явно аморальное, оправдывает, ссылаясь на Макиавелли. Показателен и современный термин «макиавеллизм» — «политика, основанная на культе грубой силы, пренебрежении нормами морали <...>, коварство, вероломство» (Словарь иностранных слов. Изд. 11-е., М., 1984. С. 290).  
33 **Макиавелли Н.** Государь. С. 55.  
34 Там же. С. 76.  
35 Там же.  
36 Там же. С. 86.  
37 Там же. С. 76.  
38 Там же. С. 77.  
39 Там же. С. 89.  
40 **Кант И.** К вечному миру. С. 40.  
41 Там же. С. 47.  
42 Там же. С. 43–44.  
43 **Баткин Л.М.** Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 242.

## Современный взгляд на работу Канта «К вечному миру»

«К кому обращена эта сатирическая надпись на вывеске одного голландского трактирщика рядом с изображением на этой вывеске кладбищем?

Вообще ли к людям или в частности к главам государств, которые никогда не могут пресытиться войной, или, быть может, только к философам, которым снится этот сладкий сон?»

*Иммануил Кант.* «К вечному миру»

В своей статье мы хотели бы рассмотреть вопрос о том, насколько современна работа Канта «К вечному миру». Центральные вопросы, нас интересующие можно было бы сформулировать следующим образом:

Как соотносятся между собой современные демократические идеи с кантовскими представлениями о демократии и республике?

Совпадает ли кантовский идеал республики с современным идеалом демократии?

Как, с нашей точки зрения, соотносятся между собой идеальные модели республики и демократии с реальным положением дел?

Одна из проблем, которую Кант обсуждает в трактате «О вечном мире», — вопрос о форме государственности: демократия или республика? Важность этой проблемы, поднятой Кантом в XVIII веке, подчеркивает один из современных авторов — Георг Гайзман. Сам Кант говорит об этом так: «Форма государства (civitas) могут быть разделены или в зависимости от числа лиц, обладающих верховной государственной властью, или по способу управления народом его верховным главой, кем бы этот последний ни был»<sup>1</sup>.

Первую форму государства Кант называет формой господства и выделяет три ее вида:

- автократия (власть государя);
- аристократия (власть дворянства);
- демократия (власть народа).

В свою очередь, вторую форму государства он называет формой правления, связывая ее с конституцией. Эту форму Кант квалифицирует в зависимости от того, как государство распоряжается своей властью. Он выделяет две формы правления:

- республика;
- деспотия.

Согласно Канту, демократия может существовать в виде деспотической формы правления. В свою очередь, полагает Кант, республика противостоит деспотизму. Только в рамках республики, по Канту, толпа превращается в народ.

Главное отличие республики от деспотизма, с точки зрения Канта, заключается в отделении исполнительной власти от законодательной. Демократия же, в рамках его концепции, по своей сути и есть деспотизм, так как получается, что вроде решают все, «которые на самом деле не все». Кант это называет «противоречием общей воли с самой собой и со свободой»<sup>2</sup>. В отличие от других форм правления демократия, по Канту, не согласуется с духом представительной системы. Она этого не может по своему существу, так как в ней хотя и властвовать все. Один из выводов, которые делает Кант, можно представить следующим образом: чем меньше персонал государственной власти и чем шире его представительство, тем оно ближе к Республиканизму. В случае демократии этого можно достигнуть только при условии насильственной революции. Кант такой путь не приемлет. Он пишет о том, что ни одна из древних республик, не зная представительной системы, неизбежно превращалась в деспотизм.

Мы хотели бы подчеркнуть, что нынешние принципы демократии, которыми руководствуются многие демократические страны во всем мире, как раз ближе к тому, что Кант называл республикой, нежели к его определению демократии. Ведь один из трех принципов республики по Канту — свобода каждого ее члена как человека. Как замечает Гайзман, ограничена эта свобода только свободой других. Таким образом, мы получили один из главнейших принципов современной демократии — свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого. Второй принцип — равенство каждого члена республики как подданного. Иначе говоря, все равны перед законом и все имеют равные возможности достичь того или иного положения в обществе.

Если «опрокинуть» кантовские идеи на современность, то, с нашей точки зрения, окажется: мы не можем говорить о том, что нынешняя демократия в реальном положении дел эквивалентна республике в понимании Канта. Все те минусы, которые приписывал Кант демократии в XVIII веке, проявляются и в веке нынешнем.

Третий принцип, определяющий республику по Канту, связан с идеей самостоятельности каждого члена республики как гражданина государства. Интерпретируя Канта, Гайзман выражает эту идею следу-

ющим образом: «Только если закон, одинаково действующий для всех, возникает из акта, в котором все постановляют обо всех и, таким образом, каждый о самом себе, существует гарантия отсутствия нарушения права»<sup>3</sup>. Данный принцип, как нам кажется, в современной демократии тоже не воплощается. Вот почему мы не можем говорить о воплощении республиканских идей Канта в современной демократии.

Не менее важным для решения проблемы вечного мира Кант считает состояние армии в государствах. Мыслитель видит угрозу в постоянных армиях. Он считает, что армии, постоянно готовые к войне, угрожают тем самым другим государствам. Каковы же могут быть последствия, связанные с содержанием постоянной армии? Ответ на этот вопрос также легко найти в работе философа. Государства наращивают военную мощь в мирное время, поэтому мир начинает обходиться дороже, чем короткая война. Таким образом, постоянные армии служат источником угрозы начала боевых действий.

По нашему мнению, многие развитые страны к началу XXI века тоже пришли к вполне кантовскому пониманию проблемы постоянных армий. Например, ни одна европейская страна не содержит очень большую армию. И потому, как нам кажется, угрозы начала войны в Европе на сегодняшний день не существует. Кроме того, Кант считает, что в постоянных армиях нарушаются естественные права человека. Он обосновывает это так: нанимать людей для того, чтобы убивать и заставлять их рисковать собственной жизнью, — значит использовать людей в качестве машин, что в понимании мыслителя противоречит правам человека.

Эта мысль Канта, с нашей точки зрения, также вполне современна. Многие правозащитники в современной России пытаются добиться введения контрактной армии. Как нам кажется, это частичное (с точки зрения Канта) решение проблемы может основываться на том, что человек, идущий в армию по контракту, берет на себя часть ответственности за то, что им будут распоряжаться. Доказательством же того, что в армии нарушаются естественные права человека, служит, на наш взгляд, например, текст Устава внутренней службы ВС РФ: «Военнослужащие пользуются установленными для граждан РФ правами и свободами с ограничениями, определяемыми условиями военной службы, и с учетом действующего законодательства»<sup>4</sup>. Таким образом, даже в правовой сфере утверждается, как полагаем мы, несоблюдение естественных прав и свобод граждан.

Критикуя наличие постоянных армий у государств, Кант находит альтернативу в решении данного вопроса. Какова же эта альтернатива? Это, по мнению Канта, добровольное для граждан обучение

обращению с оружием. Он считает: здесь вполне эффективная мера для того, чтобы защититься от нападения, не создавая при этом постоянно действующую армию. По нашему мнению, принцип добровольного обучения граждан обращению с оружием реализован в Японии. Этой стране на условиях капитуляции после второй мировой войны было запрещено иметь постоянную армию. Однако это, как известно, не помешало экономическому развитию Японии, которая превратилась в одну из самых благополучных и богатых стран мира.

Продолжая анализ «армейского вопроса», Кант исследует финансовую составляющую. Например, в трактате можно найти ответ на вопрос, почему кредиты для военных нужд могут развязать войну. В тексте Канта говорится о том, что легкость получения денег переливается в легкость ведения войны для власть имущих. По нашему мнению, эти деньги действительно могли бы принести больше пользы в виде мирных инвестиций. Со стороны современных европейских государств, где на первый план выступает экономическое развитие страны, а не наращивание военной мощи, военной угрозы, как нам кажется, практически не существует.

Достаточно много внимания Кант уделяет правовому аспекту проблемы несения воинской службы. Философ считает, что во время войны «засылка убийц из-за угла, отравителей, нарушение условий капитуляции, подстрекательство к измене в государстве неприятеля»<sup>5</sup> может привести к нежелательным последствиям. Какие же это могут быть последствия? Ответ на этот вопрос также легко обнаружить в тексте Канта. Мыслитель склоняет к выводу: подобные действия могут привести к тому, что война из правового русла переходит в «истребительное». Кант считает войну «средством в естественном состоянии утвердить свои права силой, когда ни одна из сторон не может быть объявлена неправой и лишь исход войны решает, на чьей стороне право». В заключение следует добавить, что Кант считает естественным состоянием для людей, живущих по соседству, состояние войны (или ее угрозы). Тогда как же установить состояние мира? Кант пишет, что состояние мира устанавливается при помощи права. Таким образом, мы переходим к рассмотрению правового аспекта в работе Канта «К вечному миру».

Идеи Канта о создании продуманного мирного договора, который бы систематически исключил саму возможность войны, во многом были взяты в основу при создании Организации Объединенных наций. Кант предложил объединить все государства единой правовой системой и при этом сохранить индивидуальность каждой страны, входящей в этот союз-федерацию. Но, создавая ООН, люди не

смогли обеспечить определенный экономический суверенитет государствам в него входящим, и из-за этого в них остались причины держать армии. Например, чтобы обеспечить себе более выгодные условия экономического развития. Кант предполагал, что наличие армии — уже повод к войне.

ООН не могла допустить возможности для государства остаться без армии, так как видело в ней единственную защиту от всех стран, не входящих в эту организацию. В XVIII веке велось много колониальных войн, Кант осуждал способы, применяемые в них. Он писал: нельзя насильно приучить к чему-то, можно лишь показать действительно лучшее лучше. Кант предполагал, что если создать «республику», то в нее захотят войти все страны мира. Это произойдет если не сразу, то со временем.

Таким образом, мы можем предположить, что ООН — оказалась все же неудачной попыткой воплощения идеи Канта о вечном мире. (Мы, конечно, не можем утверждать, что ООН создавалась как воплощение этой идеи.)

Нам кажется, что важное место в работе Канта «К вечному миру» занимает социально-психологический аспект. Кант пишет, что для вечного мира недостаточно желания всех отдельных людей жить в правовом устройстве по принципам свободы; необходимо, чтобы все вместе захотели такого состояния, а этого нельзя добиться лишь с помощью индивидуального устремления каждого. Таким образом, оказывается, что идея вечного мира должна воплотиться в коллективном сознании общества. Эта идея, как думаем мы, должна стать психологической и поведенческой характеристикой многочисленных социальных групп. Она должна отразиться в социальных установках, стать объектом социального познания и социального действия.

Кроме того, на наш взгляд, мыслитель затрагивает и проблемы мотивации. Кант пишет о том, что может побудить людей прийти к вечному миру. Таким образом, оказывается, что через понимание деятельности, направленной на установление вечного мира, через понимание ее мотивов, можно прийти к практической реализации идеи о вечном мире, что, как нам кажется, видно на примере современной объединенной Европы.

Одна из наших точек зрения состоит в том, что идея вечного мира вообще трудна для реализации в современном обществе. Ибо всегда существует кто-то, кого она не устроит. Одним из условий воплощения этой идеи является понимание ее всеми одинаково. Но все люди разные. В современном мире, если у страны не будет армии, эту страну уничтожат: либо извне, либо изнутри. К XXI веку человек создал

такое количество оружия, которое может сотни раз уничтожить всю землю. Оказывается, что в веке нынешнем армия «как скопление людей» уже не имеет того смысла, что в XVIII веке, но количество оружия на одну страну имеет огромное значение.

Таким образом, идеи Канта, содержащиеся в трактате «К вечному миру», не только не устарели, но с каждым днем приобретают все большую и большую актуальность для современного общества. Демократия, война, армия, мир — все эти проблемы, рассмотренные Кантом, имеют важное значение не только для жизни, но и для выживания современных стран. Правда, воплотить идеи Канта в жизнь не так просто, как может показаться, и мы являемся свидетелями трудности их реализации (ООН, Евросоюз). «Вечный мир, который последует за мирными договорами (до сих пор их называли неправильно; собственно говоря, это были только перемирия), есть не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается и (так как промежуток времени, необходимый для одинаковых успехов, будет, видимо, становиться все короче) становится все ближе к осуществлению»<sup>6</sup>.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. СПб., 2001. С. 446.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Гайзман Г.* Свобода и право. Нижневартовск, 2003. С. 27.

<sup>4</sup> Общевоинские уставы Вооруженных Сил Российской Федерации. 2004. С. 6.

<sup>5</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. С. 441.

<sup>6</sup> Там же. С. 476.

Работа Иммануила Канта «К вечному миру»  
(опыт филологического анализа)

В данной работе я попыталась подойти к изучению трактата Канта «К вечному миру» с точки зрения филологии. Многие выдающиеся ученые рассматривали правовой, политический и философский аспекты данного произведения. И, на мой взгляд, не будучи профессионалом в данных областях, невозможно добавить что-нибудь новое к их словам, поэтому я выбрала для себя иной подход к анализу работы Канта.

Долгое время филология представляла собой раздел философии. Даже в настоящее время в некоторых зарубежных странах филология не изучается как отдельная дисциплина. Неудивительно: эти науки очень схожи. В частности, основная задача как филолога, так и философа — работа с текстом, его анализ и синтез. Однако филологический и философский подходы к тексту несколько различны. Для философа самым важным представляется анализ содержания, для филолога — формы. Задача философа — вычленить основные идеи текста, филолога — понять, какие механизмы, приемы позволяют нам выделить эти идеи.

На мой взгляд, трактат Канта «К вечному миру» можно рассматривать не только как философский труд, но и как интересное если не художественное, то, по крайней мере, публицистическое произведение. Представляет интерес не только его содержание, но и форма, изучение которой в свою очередь помогает более глубоко понять и осмыслить идеи Канта. В данной статье я постаралась определить жанровые и композиционные особенности трактата, охарактеризовать язык и художественные приемы, используемые автором, поразмышлять над тем, к какому направлению может быть отнесено дан-

ное произведение, а также над смыслом названия кантовского трактата. Кроме того, я задалась вопросом — каково отношение философа к собственному труду: воспринимает он его как утопию или как проект, программу? И в связи с этим насколько правомерно говорить об актуальности идей Канта, о возможном применении их на практике? Предполагаю, что моя попытка лингвистического и литературоведческого анализа трактата Канта поможет ответить на данные вопросы.

В композиции кантовского трактата можно выделить следующие части: вступительное слово автора, сам текст договора и приложения. Остановлюсь на них подробнее. Вступительное слово (предисловие) Кант пишет с целью оградить свое сочинение от «любого злонамеренного истолкования». Следует отметить, что обращение автора, предшествующее основному тексту произведения, — очень популярный композиционный элемент в литературе XVIII века. Как правило, писатели говорили в нем о цели создания своего произведения, предостерегали читателей от возможного неверного истолкования текста, а также обращались к лицу, которому посвящено произведение.

Цели Канта приблизительно такие же. Он также делает оговорку про теоретика и практика, чтобы избежать неверного понимания своего текста; в предисловии содержится и обращение, однако конкретного адресата у кантовского трактата нет; поэтому автор создает модель своего читателя — обобщенный образ политика. Уже в первых строках предисловия мы обнаруживаем знаменитую кантовскую иронию. Автор говорит о том, что название трактата появилось благодаря надписи на вывеске одного голландского трактирщика: «К вечному миру» — так было написано на вывеске, где было изображено кладбище.. Сопоставление такого глобального понятия, как мир во всем мире, и бытового, обыденного предмета — вывески на трактире — возможно, вызовет грустную улыбку у читателя. Равно как и попытка Канта истолковать эту надпись, подобно тому, как истолковываются изречения великих философов. Однако ирония Канта необыкновенно сложна; он иронизирует не с целью развлечь читателя, а для того, чтобы основная мысль его трактата стала еще осязаемее. Дальнейший текст произведения повествует о том, что у человечества есть только одна альтернатива миру во всем мире — вечный мир на кладбище, благодаря чему мы понимаем, что ирония Канта не только горькая, но и, к сожалению, пророческая, о чем свидетельствует история.

Теперь обратимся непосредственно к тексту договора. Кант здесь опять же необычен и ироничен. Это один из немногих приемов блистательной имитации в философском трактате. В связи с этим можно вспомнить разве что Ницше и его произведение «Так говорил Заратус-

тра», созданное позднее «Вечного мира». Имитация характерна для художественной литературы XVIII века: авторы часто отводили себе лишь скромную роль издателей якобы случайно найденных ими писем, дневников и пр. (Ш. де Лакло «Опасные связи», Ж.Ж.Руссо «Юлия, или Новая Элоиза», П.Мариво «Жизнь Марианны» и мн. др.) или даже мистифицировали существование древних авторов (Макферсон).

В случае кантовского трактата нельзя, конечно, говорить о мистификации или стремлении ввести читателя в заблуждение, но, несомненно, здесь присутствует пародийная имитация текста мирного договора. Кант превосходно владеет юридической лексикой, терминологией, композиционно правильно выстраивает текст: вначале идут прелиминарные статьи, затем окончательные, в конце трактата — дополнения, содержащие тайную статью. Философ стремится придать соответствующим разделам мирного договора характер всеобщности. С этой целью он сопровождает каждую статью (сформулированную кратко, однозначно, по всем правилам составления юридических текстов) пространным философским пояснением, в котором возможна конкретика (например, упоминание конкретных государств), в то время как в текстах статей все максимально абстрактно и обобщено.

Дле же ярче всего проявляется кантовская ирония? Безусловно, в том, что мирный договор содержит тайную статью, несмотря на то, что Кант отрицает возможность каких-либо тайн и недоговоренностей между государствами, заключающими мирный договор. На это обращает внимание известный ученый Г.Гайзман. Ирония Канта не может иметь своей целью только развлечь читателя, у нее всегда есть сверхзадача. В таком случае как следует расценить этот ход? Считает ли Кант, что идеал недостижим, раз уж самый идеальный мирный договор не идеален? Предполагает ли он, что при попытке реализовать его теорию на практике неизбежно возникнут отступления (хотя в своем трактате Кант абсолютно бескомпромиссен)? Очень сложно дать ответ на эти вопросы. Возможно, разгадка кроется в самом тексте тайной статьи: она несколько отлична по содержанию от всех остальных статей договора, поскольку в ней речь идет о философии и ее роли в политике, а не непосредственно о политике. Вероятней всего Кант считал, что отношения между философом и политиком должны быть тайными даже в идеале.

На мой взгляд, следует сказать несколько слов и о названии произведения, поскольку оно тоже наделено особым смыслом. В толковом словаре русского языка дается три основных толкования слова «мир»:

— состояние без войны;

- совокупность людей, населяющих Землю;
- мирный договор.

В немецком языке слова, обозначающие эти понятия, не являются омонимами. В названии трактата употреблено слово, обозначающее «состояние без войны». С точки зрения Канта, словосочетание «вечный мир» представляет собой плеоназм, поскольку настоящий мир может быть только вечным, т.к. он уничтожает все возможные причины войны, а временно только перемирие. Тем не менее, Кант выносит именно этот плеоназм в название трактата. Зачем он это делает? Я считаю, опять же для того, чтобы основная идея его произведения стала более доступной, более осязаемой для читателей. Вечный мир — нормальное словосочетание для носителя языка, и мысль о том, что это «подозрительный плеоназм», непривычна для языкового сознания современников Канта и даже для людей последующих поколений. Эта необычность заставляет человека обдумывать идеи, высказанные в данном философском трактате. Подобным же приемом, по моему мнению, пользуется Беркли, создавая фразу «Мы пьем и едим идеи и одеваемся в идеи» (в нормальном языковом сознании — идея нематериальна), и Ницше — автор знаменитого изречения «Бог умер» (бог бессмертен), и многие другие философы и писатели. Они наделяют привычные понятия новым смыслом, заставляя человека удивляться и задумываться. На мой взгляд, это тонкий психолингвистический прием.

Традиционно считается, что тексты Канта трудны для восприятия из-за обилия сложных терминов, общей сухости языка, малого количества примеров, иллюстрирующих основные положения и пр. Однако трактат «К вечному миру» составляет исключение, возможно, потому, что Кант надеялся, что с этим произведением ознакомятся многие, в том числе и политики, которые могут быть далеки от филологии.

Если не учитывать все возможные расхождения между переводом и оригиналом, то можно сказать, что язык произведения живой, доступный, текст богат средствами художественной выразительности, а количество терминов минимально. Вся теория строится на базе художественного приема — олицетворения. На это опосредованно указывает немецкий философ и социолог Юрген Хабермас. Он ставит кантовский проект в оппозицию традиционному международному праву и пишет по этому поводу: «Более существенный вид равенства был в свое время продемонстрирован теми республиками, которые появились вследствие Американской и Французской революций. Они воплощали в себе гражданское равенство во взаимоотношениях

между отдельными гражданами, а не государствами. С тех пор Кант стал трактовать международное соперничество между коалициями как некое подобие первозданного естественного состояния...»<sup>1</sup>. Таким образом, на мой взгляд, основное новаторство Канта заключается в том, что он взглянул на государства, как на человеческие индивидуумы, увидел в них человеческие черты. Государства, как и люди, неравны от природы по силе и мощи, поэтому только моральная основа может обеспечить стабильность и отсутствие насилия как в обществе, так и на международной арене.

Текст трактата богат и другими художественными приемами. Приведу несколько примеров:

«Даже государства могут вступать в брак» (*Кант*. 1989. С. 25).

Здесь мы видим, с одной стороны, частный прием олицетворения, лежащего в основе всего произведения. Кант приписывает государствам не только человеческие черты, но и действия, характерные для людей. С другой стороны, Кант использует метонимию, т.е. производит замену одного слова другим на основе связи их значений по смежности. Очевидно, что в брак вступают не сами государства, а их правители или члены венценосных семей, однако Кант не говорит об этом прямо. Почему? Он опять иронизирует для того, чтобы заставить читателя «споткнуться» и задуматься над истинным смыслом фразы.

«Вечный мир на гигантском кладбище человечества» (*Кант*. 1989. С. 28).

При помощи этой фразы Кант поражает воображение читателя, оказывает на него сильнейшее воздействие. Как же он добивается подобного эффекта? На мой взгляд, благодаря удачному сочетанию гиперболы и метафоры. Кант предлагает лишь одну альтернативу миру во всем мире. Если читатель воспринимает это как правду, ему остается только ужаснуться. Если же он понимает, что автор использует образ, то начинает искать в данной фразе дополнительный смысл, строить свои предположения относительно того, что произойдет с человечеством, если оно не сможет прийти к миру во всем мире. Мне кажется, что именно благодаря такому эффекту это изречение Канта стало одним из самых известных и наиболее часто цитируемых, приобрело статус своеобразной «визитной карточки» кантовского трактата «К вечному миру».

---

<sup>1</sup> *Хабермас Ю.* Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре // *Вестн. рос. филос. об-ва*. 2003. № 3. С. 16.

«Говорят о философии, что она служанка богословия... Но из этого еще не ясно, идет ли она с факелом впереди своей милостивой госпожи или несет ее шлейф» (*Кант*. 1989. С. 51–52).

Кант строит потрясающий аллегорический образ, беря за основу изречение Фомы Аквинского «Философия есть служанка богословия», которое точно отражает взгляды и представления христианских философов. Кант же в свою очередь усложняет этот образ, смотрит на него с позиции философа нового времени. Не отрицая истинности постулата, он существенно расширяет представление о служанке: она может не только покорно и безропотно нести шлейф своей госпожи, но и держать факел, т.е. быть проводницей, указывать ей верное направление движения. Содержание кантовских произведений и все его учение не оставляет сомнений относительно того, к какому роду служанок причисляет он философию. Одна эта фраза дает нам массу информации, представляет в крайне сжатом виде диалог между христианскими философами и философами нового времени. Тот факт, что Кант использует в своем трактате данную цитату, говорит о том, что его учение сформировалось на базе всей предшествующей философии, критика которой помогла ему создать, с одной стороны, собственную оригинальную теорию, а с другой стороны, теорию, отражающую современную систему взглядов.

«...мораль разрубает узел, который политика не в состоянии распутать до тех пор, пока они спорят друг с другом» (*Кант*. 1989. С. 66).

Кант создает красивую, запоминающуюся аллегория с целью показать читателю, насколько необходима тесная взаимосвязь политики и морали. Здесь Кант явно спорит с Макиавелли, утверждавшим, что ради политического успеха можно пренебречь моралью.

Мне хотелось бы сказать несколько слов и о том, к какому художественному направлению относится произведение Канта. Безусловно, на этот вопрос нельзя ответить однозначно и с абсолютной точностью, поскольку «К вечному миру» — это все же нехудожественное произведение, не совсем правомерно говорить о его принадлежности к тому или иному направлению с точки зрения литературоведения. На мой взгляд, здесь очень уместно привести слова А.Ф.Лосева: «Кант есть последняя и наиболее совершенная формула эстетического классицизма и в то же самое время первая, правда, пока еще не разработанная, но все-таки весьма отчетливая формула романтизма»<sup>2</sup>. На мой взгляд, кантовский «Вечный мир» с его четкос-

---

<sup>2</sup> *Лосев А.Ф.* Конспект лекций по эстетике Нового времени. Классицизм // Литературная учеба. 1990. № 4. С. 147.

тью структуры и композиции, назидательностью, логичностью и гражданским содержанием гораздо больше тяготеет к классицизму. Однако определение принадлежности этого произведения к какому-либо направлению с точки зрения идейного содержания находится вне компетенции филолога.

Таким образом, можно сказать, что «К вечному миру» представляет интерес в том числе и с точки зрения его формы. Кант, несомненно, обладал писательским даром (известно, что он даже сочинял стихи), его произведение «К вечному миру» до сих пор не утратило актуальности ни с точки зрения содержания, ни с точки зрения формы.

Но все же является ли трактат утопией? Вопрос остается открытым, никто кроме Канта не сможет ответить на него с абсолютной точностью. На мой взгляд, столь обстоятельный подход к решению задачи (построения вечного мира), говорит о расчете Канта о том, что его трактат когда-нибудь воспользуются как учебным пособием. В другом своем знаменитом произведении «Ответ на вопрос: что такое просвещение» Кант рассуждает о том, что живет не в просвещенный век, но в век просвещения; он надеялся его потомки смогут избавиться от нравственного несовершенноголетия. Главная мысль последнего абзаца трактата «К вечному миру»: установление мира во всем мире — это не абстрактная идея, а задача, но реализация ее должна быть постепенной. Возможно, Кант считал, что в XVIII веке должно быть положено начало решению поставленной задачи, а его осуществление произойдет позже.

В настоящее время, безусловно, можно говорить об актуальности идей, высказанных И. Кантом в трактате «К вечному миру». В XX—XXI вв. многие предложения философа-теоретика Канта стали осуществляться на практике (например, об этом свидетельствует существование таких организаций, как Лига Наций и ООН). Однако пока что, к сожалению, мы находимся лишь на начальном этапе их реализации: человечество до сих пор не смогло отказаться от войн, а права человека соблюдаются далеко не всегда даже в самых развитых странах.

В связи с этим мне снова хотелось бы обратиться к работе известного современного философа Юргена Хабермаса. Этого ученого с полным правом можно назвать выразителем тенденций современности — притом, что его учение находится в тесной взаимосвязи с концепциями философов предыдущих эпох. Большое влияние на творчество Хабермаса оказала философия Канта, особенно его критическая теория и учение об этике. Теория Хабермаса получила распространение не только в кругу ученых, но и у широкой публики:

его взгляды оказали влияние на студенческое движение во многих странах Запада в 60–70-х гг.; благодаря ему стали широко известны такие понятия, как «коммуникация», «дискурс».

В своей статье Хабермас выстраивает критику современных международных отношений и, в частности, событий в Ираке на базе теории Канта. Он высказывает интересную мысль о том, что в настоящее время кантовский идеал «вечного мира» начинает вытеснять привычное международное право, «моральная составляющая» которого слаба, поскольку дает одинаковые юридические права (и в том числе право на войну) каждому государству, независимо от его размеров и силы, вследствие чего происходит «высвобождение на международной арене насилия и нестабильности анархического государства». Кантовский проект предполагает переход от международного права к космополитическому порядку, т.е. провозглашение определенных законов, которые должны будут соблюдать все государства подобно тому, как соблюдают законы жители определенной страны. Хабермас критикует как современные международные отношения, далекие от идеала вечного мира во всем мире, так и сам кантовский проект (например, он «упрекает» Канта в том, что тот не предвидел всплеска национального самосознания в XIX–XX вв.; рассматривал мир слишком узко, только с позиции европейца и христианина и др.). Однако в то же время Хабермас признает, что современное положение вещей дает все возможности для осуществления кантовского проекта, поскольку сейчас люди чувствуют себя в большей степени космополитами, нежели гражданами определенного государства, государственные границы начинают стираться. Об этом говорят такие явления современного мира, как глобализация торговли и производства, средств массовой информации, рынков, коммуникации и культуры и даже тип современных войн.

Само существование подобной критической работы говорит о том, что трактат Канта «К вечному миру» нельзя рассматривать и изучать только как утопическое философское произведение. Это реальный политический проект, который, конечно, требует критики и доработки в связи с глобально изменившимся мировым устройством по сравнению с эпохой Канта, но в то же время он может и должен рассматриваться не только ведущими философами современности, но и политическими деятелями.

## Литература

1. **Гайзман Г.** Свобода и право. Политическая философия Канта и современность. Нижневартонск, 2003.
2. **Кант И.** К вечному миру /Подгот. текста и вступ. ст. А.В.Гулыги. М.: Моск. рабочий, 1989.
3. **Лосев А.Ф.** Конспект лекций по эстетике Нового времени. Классицизм // Литературная учеба. 1990. № 4.
4. **Хабермас Ю.** Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре // Вестн. рос. филос. общества. 2003. № 3.

### Что такое просвещение?

На этот вопрос Кант отвечает: «Выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»<sup>1</sup>.

Несовершеннолетие — «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»<sup>2</sup>.

Причина его «в недостатке решимости и мужества», а не в недостатке рассудка.

Большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства, охотно остаются в этом состоянии.

Почему же люди так охотно отдаются чужому руководству?

Потому что, думая сам, — несешь ответственность. А она тяжелая. Громоздкая. И люди так и норовят поделиться ей с ближним своим.

Но «отдашь» ответственность — потеряешь и свободу пользоваться собственным рассудком.

А если не отдашь власть над рассудком — не возьмут и ответственность. Она одна почему-то никому не нравится.

Так что надо делать выбор.

Либо рассуждайте сами и со всей ответственностью, либо представьте все другим. Они с радостью согласятся.

А вот почему же непременно находятся опекуны? Готовые руководить.

Тут есть нюанс. Всегда ли они действительно берут эту самую ответственность? Она ведь двулика. Оборачивается то грузом, то сюрпризом. Приятным. А подарки и похвалы любят все.

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 6. 1966. С. 27.

<sup>2</sup> Там же.

Вот эта сторона и по душе берущимся ответственность. Еще им по душе ощущение собственной силы и власти над вами. А это можно получить, только взяв чужой разум в свои руки.

Если же ответственность обернется грузом — ее можно подкинуть в воздух. Вот будет весело тому, на кого она неожиданно свалится! Но чтобы подкинуть, нужна сила.

Вот в этой-то собственной силе и сомневаются руководимые. Нет у них решимости для этого.

Но бывают и другие — те, кто не любят либо цирк с его подкидываниями в воздух, либо огорошивание случайных прохожих. Вот они-то и несут пассажирку-ответственность на своих плечах. Свою или чужую. А она, как ни странно, таких любит и часто одаряет их своей обаятельной улыбкой.

Жил ли Кант в просвещенный век?

Он считал, что живет в век просвещения, а не в просвещенный век. Тогда, когда препятствий для просвещения становится все меньше и меньше.

Когда государь считает своим долгом ничего не предписывать, а предоставлять полную свободу (в религиозных делах).

Можно даже свободно и публично высказывать свои взгляды, которые отклоняются от принятых. Если вы, конечно, не ограничены служебным долгом.

Как же достичь просвещенного века?

Если публике предоставить свободу — она сама себя просветит?

Да, но только постепенно.

С помощью революции можно: устранить личный деспотизм корыстолюбцев и властолюбцев.

Но нельзя: осуществить истинную реформу образа мыслей.

В этом случае поможет — свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом.

Вы не согласны?

Зачем же нарушать законы?

Будьте не согласны, но выполняйте их.

Если вы продолжаете быть несогласными, то дорога ученого для вас. Именно ученый располагает истинной свободой. Именно он общается с настоящей публикой — с миром.

Быть ученым — значит иметь неограниченную свободу пользоваться своим разумом!

«Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, но повинуйтесь!»<sup>3</sup> — говорил современный Канту властитель.

---

<sup>3</sup> *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 6. 1966. С. 34.

Пишите книжки. В них высказывайте все.

Претворять это «все» совершенно не обязательно. Можно натолкнуться на море проблем.

Существует долг. Долг гражданина, священнослужителя, военного, и нарушение его влечет беспорядки. Офицеру на службе рассуждать не приходится. Не всем и не всегда дозволено рассуждать.

Но если вам что-либо в ваших обязанностях не по душе, дайте ей волю в публичном высказывании.

Без ущерба кому бы то ни было, это может делать ученый. Пассивно. В книжках.

Чем же хороша эта свобода?

Свобода мыслей скорее располагает к свободе действий, чем ее отсутствие.

Вопрос в том, возможен ли просвещенный век?

Можно быть уверенным, что в мыслях, а следовательно, и в книгах Канта он, безусловно, возможен.

Самостоятельно мыслящие люди могут мыслить очень по-разному. А став самостоятельно действующими, они и действовать будут так же.

Лебедь, рак и щука. М-м-м,... а они самостоятельно мыслили? Кажется, так!

А результаты нам всем известны.

Значит, должно быть что-то еще, кроме мужества быть свободными и силы за эту свободу отвечать.

Должна быть согласованность.

Кто ее осуществляет?

Это режиссер в театре, дирижер в оркестре, а в обществе его глава — будь то король, царь или президент.

Лидер, который берет ответственность на себя.

Но любая монархия предполагает беспрекословное подчинение.

Это и хотел бы преодолеть Кант.

Но отсутствие всякого подчинения или несогласованность тоже не эффективны.

Всюду, всюду нас окружают противоречия и прямого, заранее заданного пути быть не может.

Нужно искать. Изобретать. А для этого быть самостоятельными.

Программы пишут для компьютеров, но человек «есть нечто большее, чем машина»<sup>4</sup>.

Он найдет.

---

<sup>4</sup> *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 6. 1966. С. 35.

Ответ на вопрос «Что такое просвещение?» —  
взгляд через 220 лет

Кант использует два основных термина в своей работе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» — собственно *просвещение* и *несовершеннолетие*. Как он их определяет? Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие же — неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого<sup>1</sup>. Почему же человек находится в состоянии несовершеннолетия по собственной вине? Главных причин две — лень и трусость<sup>2</sup>.

Напрашивается вопрос: если человек руководствуется не своим мнением, а чьими-то, то чьими? Кант называет этих «руководителей» *опекунами*. Кажется важным нужным отметить, что в качестве опекуна может выступать и человек, и книга, и свод законов... И это имеет непосредственное отношение к действительности. Кант говорит: «Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; этим скучным делом займутся вместо меня другие»<sup>3</sup>. Это очень похоже на позиции многих современных людей. Есть очень любопытный психологический феномен — человек зачастую боится принимать решения и брать на себя ответственность, он пытается скинуть ее на кого-либо другого, на «опекуна». Но ответственность рано или поздно придется брать на себя — от нее не уйти. Что можно ответить перед Богом? Мне приказали?.. Да без исполняющего приказы, тот, кто приказывает, не имеет никакой силы. И я согласен с Кантом в том, что нужно руководствоваться своим разумом, хотя сделал бы уточнение — не просто разумом, а своим внутренним долгом. «Он есть у каждого человека, просто нужно открыть и очистить себя...»<sup>4</sup>.

Но есть еще проблемы. Помимо лени и трусости, Кант совершенно справедливо указывает на то, что опекуны указывают тем, кого они опекают, на опасность самостоятельной жизни<sup>5</sup>. И это убеждение день за днем входит в кровь людей. Действительно, я считаю, что если в 60-х прошлого века пришел бы Ангел Господен и свергнул коммунистическое правительство в нашей стране, народ построил бы точно такое же новое. Тут и лень, тут и трусость, и привычка. И то самое чувство, очень приятное, что, верно, отметил Кант, когда вроде бы не виноват, есть на кого ругаться и браниться — но при этом бунтовать человек не будет, да в общем-то и не хочет... Все так и задумано системой опекунов. Чтобы изменить жизнь, нужно вначале поменять систему, ее строящую, — это касается и жизни общества, и жизни отдельного взятого человека. Примеров этого — масса<sup>6</sup>.

Говоря об убеждениях, которые несут в народ опекуны, Кант упоминает о положениях и формулах, «механических орудиях разумного употребления, или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями, представляющих собой кандалы постоянного несовершеннолетия»<sup>7</sup>. И это в самом деле грандиозная проблема. Скажем, если человек с детства слышал, что невозможно ходить — он не сможет ходить. А ведь это происходит сейчас — нам с детства вдалбливают очень много всяких ограничений. Мы разучились *верить*. Кто верит, что может полететь? Как же так, закон притяжения знают все. Но недаром было сказано: «Имейте веру с маковое зерно, и сможете сдвинуть горы»<sup>8</sup>...

Положения и формулы «запирают» личность в очень тесном «ящике», и выбраться из него, как отмечает Кант, очень сложно. Он говорит, что «даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не приучен к такого рода свободному движению»<sup>9</sup>. Нужно не просто «сбросить их», нужно иметь твердую опору под ногами. Нужно верить...

Еще следует отметить, что опекуны сами попадают под действие своих же предрассудков, как сказал Кант — «публика, поставленная ими под это иго, затем заставит их самих оставаться под ним...». А кто же в таком случае опекуны опекунов? Кант не задавал этого вопроса, но тут может быть не так много ответов...

И что же, получается, что неизбежно оставаться в состоянии непросвещенности? Нет. Но как из него выйти? «Найдутся самостоятельно мыслящие, которые... распространят вокруг дух разумной оценки собственного достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно»<sup>10</sup>. Кант справедливо отмечает, что достигнуть просвещения можно только постепенно, «нельзя посредством

революции осуществить истинную реформу образа мыслей»<sup>11</sup>. Те же «самостоятельно мыслящие» — тоже в какой-то мере опекуны, но, как я понимаю, они, принеся учение, уходят, оставляя людей идти своим путем.

И тут возникает следующий вопрос. Много уже было таких людей, несущих свет. И когда они были рядом, люди стремились к просвещению. Но когда учителя уходили, люди опять начинали бродить впотьмах. Мы видим это и сейчас...

При всем при этом Кант делает акцент как на основное требование для достижения просвещения на *свободу*, притом «самую безобидную, а именно свободу публично пользоваться своим разумом». И замечает, что отовсюду слышно: не рассуждайте! Прошло уже 220 лет, а все точно так же — «офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь; советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите; духовное лицо: не рассуждайте, а верьте!»<sup>12</sup>. Здесь открывается очень важный момент: и прежде, наши современники зачастую считают, что достаточно просто следовать заповедям (законам, правилам), и все, больше ничего не требуется, свою голову прикладывать не надо. Я с этим не согласен и вспоминаю один из постулатов дзен-буддизма: если кто-нибудь считает, что сможет найти истину вне себя (напр., в книге, чьих-то словах), то он обречен на неудачу<sup>13</sup>. Да, книга может очень сильно помочь, но свой разум приложить необходимо. И действительно, как можно дословно, не рассуждая, не пропуская через *свое* сердце, следовать заповеди «возлюби Господа своего...»?

Про свободу, о которой пишет Кант, вроде бы все понятно. Но возникает еще одна трудность, на мой взгляд, — центральная не только в этом произведении Канта, но и всей жизни человечества, проблема, затрагивающая все аспекты жизни человека, проблема, очень важная для психологов..., да и для всех людей. Ведь без ограничения свободы невозможна жизнь в социуме! В какой-то мере изучение языка — уже заключение личности в некоторые рамки. В школе ребенок «социализируется», и это тоже ограничение свободы, необходимое для того, чтобы он мог нормально контактировать. И так далее. Но где проходит та граница, до которой нужно «ограничивать» человека, чтобы, с одной стороны, он мог нормально работать в обществе, с другой — оставался собой? Боюсь, на этот вопрос нет ответа...

В связи с этой проблемой Кант выделяет *публичное* пользование разумом, которое должно быть свободно, и *частное* — которое нередко должно быть очень ограничено, «но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения». Что такое публичное пользование разумом? Кант понимает его как такое, «которое осуществля-

ется кем-то как *ученым* перед всей *читающей* публикой». Частное же — осуществляемое на гражданском посту или службе. Как же их совмещать? Кант использует формулу Фридриха II: «рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь». Он приводит несколько примеров, один из них — офицер, который обязан исполнить приказ, но ему как «учителю» нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это публике для обсуждения. На мой взгляд, здесь — самый спорный момент статьи. Понятно, что нужен какой-то компромисс. Но хорошо, если «публичное» и «частное» применение разума совпадают. А если они разные? Кант говорит, что нужно руководствоваться частным и что это необходимо для поддержания порядка. Но, с другой стороны, если человек во что-то верит и понимает, он должен ВСЕЙ своей жизнью показывать это и не должен идти на уступки, если для него это — истина. Ведь «самостоятельно мыслящие» как раз тем, как они живут, и распространяют «дух разумной оценки собственного достоинства и призвания каждого человека». Так что существует ли подобная, так важная для Канта свобода в этом его решении?.. Ведь у него свобода в словах, несвобода в делах...

Еще один вопрос, который задает Кант и который важно задать нам через 220 лет после написания статьи — «живем ли мы в *просвещенный* век»? Кант про свой век отвечает, что нет, но что люди теперь живут в век *просвещения*. Он говорит: «Многого не достает для того, чтобы люди были в состоянии надежно и хорошо пользоваться своим рассудком в делах религии... Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования... препятствий же на пути к просвещению... становится все меньше и меньше»<sup>14</sup>. А что мы можем сказать про наш век? Я полагаю, что в наше время дело обстоит иначе. Люди не хотят или боятся использовать свой разум. Достаточно посмотреть на то, что творится... Очень легко подхватываются мысли, но кто-то их подкидывает. И тут много проблем: люди, использующие других людей в своих корыстных целях — «опекуны», как сказал бы Кант. Собственно говоря, я считаю, что почти во всех «западных» государствах у власти стоит правительство опекунов, а народ тому и рад — жить проще, думать не надо. Но проще — не значит лучше. Еще одна задача — наука, как это ни парадоксально, зачастую ведет к тотальному материализму и детерминированности в мышлении. Большая «заслуга» психологов и психофизиологов в том, что часто устраняют понятия «воля», «любовь» — все можно описать нейронными процессами и событиями прошлого опыта. И какой тут разум? Какая свобода? Их ведь нет... есть только некото-

рые электрические токи в нейронах головного мозга. Третья проблема — конформизм или антиконформизм, проблема, давно интересующая психологию. Здесь проявляется все то же стремление к снятию ответственности с себя — следование за кем-то или против кого-то, целиком полагаясь на мысли других людей. И всем этим кто-то пользуется ради денег, ради престижа, вспомните войну в Ираке — солдаты сами себя сделали верующими в то, что они делают правое дело, при этом убивая мирное население. И вроде вся ответственность на Буше, но это — неправда, солдаты сами ЗАХОТЕЛИ не думать...

В этой связи очень правильно выглядят последние слова работы Канта: «человек есть *нечто большее, чем машина...*»<sup>15</sup>. Нельзя забывать об этом самому человеку.

### Литература

1. **Кант И.** Собрание сочинений: В 6 т. М.: Мысль, 1966.
2. **Бах Р.** Чайка по имени Джонатан Ливингстон. Иллюзии. М., 2003.
3. **Шаповалов Д.** Рассказы. Интернет-страница: <http://www.proza.ru/author.html?hilman>
4. **Пирсиг Р.** Дзен и искусство ухода за мотоциклом. СПб.: Симпозиум, 2002.
5. Кости и плоть ДЗЕН. М.: ЭКСМО, 2003

### Примечания

- 1 **Кант И.** Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27.
- 2 Там же.
- 3 Там же. С. 28.
- 4 С авторской позицией по вопросу ответственности и долга можно познакомиться в его произведении «Пять дней Ирвига Хунтора». Также см.: Ричард Бах «Чайка по имени Джонатан Ливингстон» и «Иллюзии».
- 5 **Кант И.** Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 29.
- 6 Ср.: **Пирсиг Р.** Дзен и искусство ухода за мотоциклом.
- 7 **Кант И.** Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 29.
- 8 См.: Новый завет.
- 9 **Кант И.** Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 30.
- 10 Там же.
- 11 Там же. С. 31.
- 12 Там же.
- 13 Кости и плоть ДЗЕН. М., 2003.
- 14 **Кант И.** Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 34.
- 15 Там же. С. 35.

### III. КАНТ И ПОСЛЕДУЮЩАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*А. Горин*

#### Кант и море. Горизонты трансцендентальной философии

*«Теперь мы не только проехали страну чистого рассудка и тщательно осмотрели каждую ее часть, но и также измерили ее и определили каждой вещи на ней ее место»<sup>1</sup>.*

Так начинается известный пассаж из «Критики чистого разума» при переходе от Трансцендентальной аналитики к Трансцендентальной диалектике. Объективнонаучное «мы», в котором выражается допущение, что приведенным аргументам читатель сможет следовать<sup>2</sup>, звучит здесь скорее как голос некоего писателя, описывающего увлекательное путешествие по неизведанной земле. Мы сталкиваемся лицом к лицу с метафорой: ведь в этой книге речь идет вовсе не о путешествии, а об условиях возможности объективного знания. Метафорический образ в тексте является одновременно образом для текста (символизирующий весь текст целиком). Так поддерживается не логическая аргументативная, а образная эстетическая ясность: задача и значение критического предпринятия представлено под видом известного в философии топоса — путешествия<sup>3</sup>.

В своих сочинениях Кант насколько это возможно воздерживается от использования метафор, даже само слово «метафора» встречается лишь однажды и при этом в негативном смысле<sup>4</sup>. То, что Кант несмотря на это картезианское недоверие к метафорам все же к ним прибегает, может значить, при герменевтической предпосылке по возможности непротиворечивой, согласующейся с собой интерпретации, что они являются не просто украшением речи, но без этих, хоть и не частых метафор, было нельзя обойтись; быть может, они обеспечивают такие связи, которые по-другому сформулировать нельзя<sup>5</sup>?

Читатель уверенно движется по твердой земле. Однако это не путешествие праздного туриста, но географа, знающего, «зачем он отправился в путь»<sup>6</sup>. Первооткрыватель измерил новые земли и составил карту местности. Знание новых земель состоит не в собирании впечатлений в путевой дневник, а именно в составлении подробной карты — благодаря которой всегда можно сориентироваться, не важно в какой части этой новой земли находишься. Этот образ обобщает текст «Критики» и одновременно сообщает, что именно обзор, ориентирование в области чистого рассудка и было основным намерением автора. Для Канта эта географическая метафора обладала, по-видимому, большой убедительностью — более 30 лет читал он в Кенигсбергском университете лекции по физической географии и антропологии<sup>7</sup>. В этом аспекте ориентации очевидна связь географической и иной важной для «Критики» метафоры — архитектурной. Однако, в отличие от выведенной из единого принципа, замкнутой в себе системы-здания, образ картографии указывает на непреодолимую границу:

*«Эта страна, однако, является островом, заключенным самой природой в неизменные границы. Это страна истины (чарующее имя!), окруженной далеким и бурным океаном исконным местопребыванием иллюзий, где порой туманы, порой быстро тающий лед обманно сулит новые земли и соблазняет блуждающего мореплавателя пустыми надеждами, впутывает его в приключения, которых ему уже никогда более не избежать и не завершить. Но прежде чем мы осмелимся отправиться в открытое море, чтобы исследовать его широты и увериться, можно ли нам в них на что-то надеяться, было бы полезно перед тем бросить еще один взгляд на карту страны, которую мы хотим покинуть, и спросить себя вначале, можем ли мы в крайнем случае уже довольствоваться тем, что она в себе содержит, или мы скорее вынуждены довольствоваться этим, если кроме того нет нигде больше твердой земли, на которой мы могли бы строить; и второе, под каким же именем мы будем владеть этой страной и защищаться от всех враждебных притязаний» (B295).*

Остров<sup>8</sup>, на котором изначально находятся путешественники, может быть понят как символ истока, начала, изменения мышления. Существеннейшее, то, что так неустанно искали («чарующее имя») — кажется найденным, является, однако, лишь понятием в языке философии — в последних строках этого абзаца задается вопрос, какое имя дать этому острову? Истина представляется Кантом как нечто надежное, обозримое и ограниченное<sup>9</sup>. Бездна, «темный океан метафизики»<sup>10</sup>, «без берегов и маяков», напротив, необозрим, безграниц-

чен, лишен ориентиров. Даже при выборе метафор Кант, как представляется, очень точен: океан не только не имеет границ, но, кажется, он не имеет и горизонта (см. Примечание): образ океана изображает метафизику до «картезианского переворота» Канта, после которого человек мыслится как ограниченное в пространстве и времени, обусловленное своей позицией (точкой зрения — Standpunkt) существо. Задача состоит в том, чтобы из этой очевидной данности обосновать возможность объективного знания.

Северный ландшафт, который был знаком Канту из собственного опыта жизни на Балтийском море, особенно предательски опасен: вода может принимать образ земли, ненадежная песчаная суша быстро меняет свои очертания под действием моря — все это Кант мог наблюдать: возникновение и исчезновение, перемещение дюн и отмелей, о чем он сообщал в своих лекциях — граница между стихиями изменчива.

И все же в метафизическом море можно ориентироваться: Кант надеется дать «кораблю пилота», «который согласно верным принципам морского искусства, происходящим из знания глобуса, с полной морской картой и компасом, смог бы уверенно вести корабль, куда ему вздумается» (Пролегомены, Предисловие). Речь идет о новой ориентации мышления, о «самосохранении разума» пред лицом «бесконечных метафизических споров».

В своем сочинении «Что значит: Ориентироваться в мышлении?»<sup>11</sup> (1786), в котором проблематизируется понятие (метафора?) ориентации (Orientierung), Кант говорит: «Мы можем наши понятия помещать так высоко и при этом сколько угодно абстрагировать от чувственности, и тем не менее им все же остаются присущи образные представления, чья роль состоит в том, чтобы их, не производимых из опыта, сделать все же пригодными для опытного применения»<sup>12</sup>. Именно путем абстракции понятий рассудка «возникла общая логика». Учитывая этот образный потенциал, можно было бы сформулировать «некоторый эвристический метод», «который смог бы обогатить философию полезной максимой даже и в абстрактном мышлении».

Здесь находит свое выражение примат практического в философии Канта. На такие основополагающие метафизические вопросы, как существование Бога, бессмертие души и др., не может быть дано однозначных ответов в модусе «знания», т.к. объективное познание вне пространства и времени невозможно — здесь теоретическое применение разума приходит к своей границе. (Связанные с этим проблемы Кант рассматривает в «Трансцендентальной диалектике», когда он «держит отправиться в открытое море»). Эти вопросы имеют смысл

только тогда, когда они исходят из жизненных нужд и делают человека способным действовать, то есть имеют регулятивный характер. Разум с максимальной категорическим императивом (Vernunftglaube) является компасом для этого плавания<sup>13</sup>. Чисто формальная (категорический императив) ориентация осуществляется в мире, в конкретной ситуации, ограниченным индивидуумом<sup>14</sup>. Необходимо не только иметь географическую карту, но и нужно уметь локализовать собственное положение на карте при взгляде на окружающий мир. Ориентация в мире предшествует ориентации в мышлении<sup>15</sup>. Как возможна объективация? Согласно Канту, нужно принять во внимание ограниченность и «чувственность субъекта, которые присутствуют в каждой объективации»<sup>16</sup>. «Виды ограничения думающего «я» называет Кант — горизонтом»<sup>17</sup>. Следует отметить, что размышления о горизонте Кант предпосылает Общей логике (как и в сочинении «Что значит: Ориентироваться в мышлении?» Кант показывает, какие предпосылки следует осуществить, чтобы логика и ее язык стали возможными). Кант говорит о «горизонте всего человечества», «науки», об узком «личном горизонте». Индивиды остаются тем не менее вне окончательной объективации. В «Критике чистого разума» (B686) Кант предлагает «рассмотреть каждое понятие как точку, которая подобно позиции наблюдателя имеет свой горизонт». Этот логический горизонт (род) состоит в свою очередь из множества других меньших горизонтов — видов. Трансцендентальная философия может быть для нас наивысшей точкой зрения, т.к. она «синтетически объединяет в себе Бога и мир под одним принципом» (Opus Postumum XXI, 23), так что «единство высшей реальности и всеобщая определяемость (возможность) всех вещей в одном высшем рассудке естественным образом кажется расположенной в интеллекте» (B611, Anm.) Однако и трансцендентальная философия ограничена своей собственной перспективой. В своей книге о философии Канта Йозеф Зимон пишет: «Этот интеллект *мыслится* как отличный от нашего интеллекта. Он обозначает ограниченный горизонт *нашего* разума так, что он перед лицом своей собственной идеи безграничного рассудка отступает, не мысля «Бога» или «мир» как объективно существующие реальности»<sup>18</sup>.

Кант исходит из понятия ограниченного в пространстве и времени субъекта, и он видит границу возможной объективации: чувственность и изменчивая ориентация в мире. Образная, не объективно-понятийная, связанная с опытом компонента неизбежна в языке философии. На мышление самого Канта — с одной стороны, теоретически (через занятия физической географией), с другой стороны, опытно-практически (из-за жизни в городе на море) — оказали влияние обра-

зы моря (и суши), которые обладали для него большой убедительностью. Особый вид понятий, которые мы, вслед за Гансом Блюменбергом, назовем «абсолютными метафорами», такие как горизонт, ориентация, перспектива, играют большую роль в мышлении Канта.

### Примечание. Метафоры «Моря и суши» в Библии

Библейская экзегеза внесла огромный вклад в понимание метафорического значения ландшафта<sup>19</sup>. Библейские образы моря и суши и их толкование оказывали решающее влияние не только во времена Средневековья и Ренессанса, но и в эпоху Европейского Возрождения.

В Ветхом и Новом Заветах видны различные способы обращения с ландшафтом и его толкование. В Новом Завете Богочеловеку Христу подвластна прежде всего человеческая природа (исцеления и обращения). Лишь немногие чудеса происходят на суше и на море и являются скорее своего рода притчами — знамениями: хождение по водам — испытание веры Петра, превращения воды в вино — предвосхищение Царства Божия. Ландшафт не готовит никаких непреодолимых ситуаций, происходящее следует воспринять и усвоить в вере — даже кораблекрушение Апостола Павла<sup>20</sup> представляет собой не просто демонстрацию силы Природы или Бога, но Промысел — способ коммуникации между Богом и человеком. В случае с Павлом — это задача проповеди Евангелия (на острове Кипр) и особого рода духовная инициация.

По-другому обстоят дела в Ветхом Завете. В Книге Бытия, Псалмах и Книге Иова море выступает как нечто безграничное, вызывающее страх, как символ непознаваемой божественной природы, как символ хаоса незавершенного творения. Нет моря в замкнутом ландшафте Рая<sup>21</sup> и в Небесном Иерусалиме Апокалипсиса (Откр. 21,1). Море в образе потопа — постоянная угроза неумолимого наказания за грехи.

### Примечания

<sup>1</sup> *I. Kant* AA, Bd. III, В 284. Здесь и далее цитаты из Канта даются по Изданию Прусской Академии, с указанием тома (и индекса А или В, т.е. страниц, по первому и второму изданиям «Критика чистого разума»). (Перевод мой. — *А.Г.*)

<sup>2</sup> «Это лежит в исконном праве человеческого разума, который не признает иных судей, кроме как в свою очередь всеобщий человеческий разум, в котором каждый имеет свой голос (*А.Г.*)». (В780) «Мы» в этом случае выражает надежду на согласованность аргументов и согласие с ними читателя.

- <sup>3</sup> См.: *Blumenberg H.* Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1993 (*Блуменберг Г.* Кораблекрушение со зрителем: парадигма одной бытийной метафоры).
- <sup>4</sup> В *рецензии к книге Й.Г.Гердера* Идеи и философии истории человечества. Ч. 1.2. (1785) Кант ставит «открытый», риторический вопрос, «не поэтический ли дух, оживляющий чувство, иногда проникает также и в философию автора», «не происходит ли порой вместо перехода из соседствующих области философского в округ поэтического языка полное смещение границ и владений обоих; и что в некоторых местах паутина смелых метафор, поэтических образов, мифологических намеков служит скорее тому, чтобы скрыть тело мысли под неким одеянием, позволить ему поблескивать под просвечивающим платьем.» (Akad. (1905ff.). S. VII:60.) Граница между философией и поэзией, философского и поэтического языка, при всем их соседстве, разница их методов является для Канта решающей. Своего ученика он упрекает здесь не просто в поэтическом выражении, но и в аналогическом методе.
- <sup>5</sup> Здесь лишь некоторые исследования о роли метафоры в философии вообще и у Канта в частности: *Euken R.* Bilder und Gleichnisse in der Philosophie // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 83. S. 161–193; Bilder und Gleichnisse bei Kant // Einführung in die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1906; *Ortega-y-Gasset J.* Las dos grandes metáforas. En el segundo centenario del nacimiento de Kant (geschrieben 1923). O.C., 2. P. 387–400; *Tarbet D.* The Fabric of Metaphor in Kant's Critique of Pure Reason // Journal of History of Philosophy. 1968. Bd. 6. S. 257–270; *Simon J.* Zeichen, Begriffe, Metaphern // Philosophie des Zeichens. Berlin–N. Y., 1989. S. 260–277.
- <sup>6</sup> Physische Geographie, Philoosphische Bibliothek. Bd. 51, 2. Auflage, Einleitung von Paul Gedan. 1905. S. 9.
- <sup>7</sup> «Знание природы и человека составляют знание мира. Знанию человека нас учит антропология, знанию природы мы обязаны физической или описательной географией» (Physische Geographie: Akad. (1905 ff.), S. IX:156.). Об «обзорном» характере этого знания мира: «Всеобщее знание всегда предшествует локальному знанию, если оно должно быть упорядочено и ведомо философией: без которой все полученное знание является не более, чем фрагментарным топтанием вокруг да около и не сможет стать наукой» (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Akad. (1905 ff.). S. VII:120).
- <sup>8</sup> *Deleuze G.* Die einsame Insel. Fr. a/M., 2003. S. 16.
- <sup>9</sup> Начиная с Парменида, который в своем стихотворении впервые вводит истину как «богиню», и обосновывает ее авторитет посредством тавтологической самореференции, истина считается чем-то непоколебимым, находящаяся вне времени, изменения, чувственного восприятия и обусловленности точкой зрения (doxa). Однако Кант в своем проекте критики метафизики изменяет принятую метафорическую очевидность: уже не сверхчувственное представляет собой неизменный, достоверный ориентир, но опытное познание, чтобы быть «истинным», должно быть зависимо от опыта. Дизъюнктивная метафорика «моря и суши» выражает критическое предприятие как «плавание вдоль берега»: необходимо, согласно Канту, «направлять плавание нашего разума только вплоть до непрерывно простирающихся берегов опыта, которые мы не можем покинуть, не дерзнув отправиться в безграничный океан, который нас своими всегда обманчивыми перспективами в конце концов вынуждает прекратить все сложные и длительные усилия как безнадежные» (A:395–396).

- <sup>10</sup> Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes (1763): Akad. (1905 ff.). S. II:65. Существует одно место (из Размышлений к лекциям по Метафизике), которые можно рассматривать как метафорическую подготовку к разбираемому нами месту в Критике: «Мы вначале тщательно исследовали положение и подходы к метафизике как к неизведанной земле, которой мы стремимся овладеть (она лежит в полушарии чистого разума), мы также прочертили контур того, где этот остров познания связан мостами с землей опыта, а где он обособлен глубоким морем, мы также изобразили и ее очертания словно знаем ее географию (...)» (Akad. (1905 ff.). S. XVII:559.) Важно отметить, что Кант образ архитектурной связи континентальных островов сменяет на образ «одинокого острова» и связывает метафизику однозначно с образом океана.
- <sup>11</sup> В моей интерпретации я основываюсь на статье Вернера Штегмайера: *Stegmaier W.* Was heißt: Sich im Denken orientieren. Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant // *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. 1992. Jg. 17.
- <sup>12</sup> Was heißt: Sich im Denken orientieren? Akad. (1905 ff.). S. VIII:133.
- <sup>13</sup> См. также письмо Канта Генриху Якоби относительно «пантеистического спора» и сочинения Канта «Что значит: ориентироваться в мышлении?» от 30 августа 1789. Akad. (1905 ff.). S. XI:76.
- <sup>14</sup> *Simon J.* Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie. Berlin—N. Y., 2003. S. 47—49.
- <sup>15</sup> *Stegmaier W.* Was heißt: Sich im Denken orientieren. S. 7.
- <sup>16</sup> *Simon J.* Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie. S. 48.
- <sup>17</sup> Ibid S. 47.
- <sup>18</sup> Ibid. S. 49.
- <sup>19</sup> В этом месте следует упомянуть хотя бы учение о трех смыслах Св. Писания Филона Александрийского.
- <sup>20</sup> Этот мотив сыграл очевидно конститутивную роль в Гердеровском Путевом Журнале («*Journal meiner Reisen*»).
- <sup>21</sup> *Allain C.* Meereslust. Fr. a/M., 1994. S. 14. Об островном характере Рая в мире после грехопадения, в котором эта закрытость и изоляция находят свое выражение, повествуют средневековые легенды об ирландском монахе Св. Брендане, который бороздил море в поисках «блаженных островов», «земель правды». Плавание Св. Брендана. СПб., 2002.

## Виды трансцендентализма в современной немецкой философии

Согласно одному из самых известных определений Канта трансцендентальным следует считать всякое «познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori»<sup>1</sup>. Трансцендентальная философия должна содержать в себе «обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания»<sup>2</sup>. Поскольку инстанцией, дающей принципы априорного знания, Кант считал «чистое сознание», то его трансцендентальная философия оформилась как теория познания, исследующая «систему чистого разума», ее источники, законы функционирования и границы. Можно сказать, что она приобрела вид саморефлексии познающего разума. Носителем разума здесь выступает трансцендентальный субъект, который можно проинтерпретировать как очищенное от всего эмпирического и индивидуального сознание, в определенной мере присущее всем индивидам.

Полагая себя в качестве источника всего бытия, разум сосредоточивается на обнаружении субъективных условий, которые приобретают объективную значимость, т.е. становятся необходимыми условиями возможности всякого познания предметов. Для возникновения представления о бытии решающее значение приобретает понятие опыта, представляющего собой вид познания, основанного на правилах *a priori*. «Синтетическое единство явлений» опыта гарантируется, согласно Канту, за счет согласованного действия чувственности и рассудка, т.е. чистого созерцания и чистого мышления, опосредованных единством трансцендентальной апперцепции «Я». Следует подчеркнуть, что априорные формы опыта здесь одновременно полагаются условиями возможности предметов опыта.

Намеченная Кантом стратегия, берущая в качестве исходного пункта рассуждений о познании не предмет, а специфические закономерности самого познания, к которым должна быть сведена определенная форма предметности, была охарактеризована им самим как «коперниканский переворот» в философии и определила развитие последней вплоть до настоящего времени. В современной философской литературе с трансцендентализмом обычно связываются следующие моменты: трансцендентальным считается познание, занимающееся видами априорного познания предметов. Трансцендентальное исследование выявляет условия возможности априорного знания, его состав, способы функционирования, оно показывает, как на основе априорных знаний возникают другие знания. Тем самым трансцендентальное исследование нацелено на изучение условий возможности опыта конституирования реальности. Оно анализирует понятия объективного и истинного. Оно тематизирует понятие трансцендентального субъекта.

(1) Особенностью современного трансцендентализма является то, что он не связывается более исключительно с философией сознания. Наряду, например, с феноменологией его законной представительницей можно считать «критику языка». Уже в работах современников Канта — Лихтенберга, Гаманна и Гердера — высказываются замечания к его «Критике чистого разума» в связи с тем, что она не учитывает язык при обосновании познания. Гаманн критикует Канта за его «пуризм», за стремление освободить разум прежде всего от «всего предания, традиции и веры», затем «от опыта и его повседневной индукции» и, наконец, от языка, который является «единственным, первым и последним органом и критерием разума»<sup>3</sup>. Согласно Гаманну, не может быть «чистого» разума, «рецептивность языка и спонтанность понятий» неразрывно связаны друг с другом и являются равноправными источниками всего познания. Мышление и восприятие всегда опосредованы языком и в этом смысле «звуки и буквы» являются «чистыми формами *a priori*»<sup>4</sup>.

Гердер также утверждает, что «человеческая душа думает при помощи слов; она не только выражает, но и обозначает саму себя и упорядочивает свои мысли посредством языка [...] При помощи языка мы учимся мыслить, отделяем понятия и связываем их друг с другом, часто в большом количестве. В делах чистого или нечистого разума должен быть, следовательно, выслушан этот старый, общезначимый (*allgemein-gültige*) и необходимый свидетель и, если речь идет о познании, мы никогда не должны стыдиться его герольда и представите-

ля, обозначающего его слова»<sup>5</sup>. Так же как Гаманн Гердер называет язык «органом разума» и, ссылаясь на древних греков, предлагает отождествить разум и язык в понятии логоса<sup>6</sup>.

Для этих философов разум есть язык и критика разума есть критика языка, как и наоборот — критика языка по существу является критикой разума. Благодаря им «критика языка» утверждает себя в качестве тенденции в философских рассуждениях о природе и характере разума и познания. При этом решение кантовского вопроса об условиях возможности познания связывается с исследованием функций языка в познавательном процессе. Тематизируются такие аспекты языка, как intersубъективность, историчность, индивидуальность; анализируется его взаимоотношение с мышлением и с прагматикой человеческой деятельности.

Язык признается в философии, сложившейся после так называемого «лингвистического поворота», априорным фактором познания. Его необходимость в качестве такового связывается, во-первых, с его двойственностью. Язык идеален и реален: в первом смысле он выступает как единый «самодифференцирующий» «общий логос» человечества<sup>7</sup>; во втором — как совокупность естественных языков. Акцент на исследовании универсальных свойств языка ставится в логико-семантических теориях; на его индивидуальности, обусловленной его включенностью в контекст жизнедеятельности человека — в концепциях герменевтического толка.

Во-вторых, язык априорен в том смысле, что он выступает средством познания, включая научное, но при этом сам в значительной мере предопределяет условия до-научного понимания мира и научного дискурса. Особые заслуги в тематизировании языка как источника и фундамента всего познания имеет философская герменевтика Хайдеггера, Гадамера, Апеля.

(2) Поворот трансцендентальной философии к языку привел к тому, что основные кантовские понятия были подвергнуты значительной модификации. Прежде всего изменяется представление о *познающем субъекте*, который из «чистого сознания вообще» превращается сначала в конкретное историческое субъекта действия (например, у Хайдеггера, Гадамера), а затем заменяется на различные формы intersубъективности, например, на «коммуникативное сообщество» у Апеля или «жизненный мир» у Хабермаса. С открытием «коммуникативного разума» на смену трансцендентальной философии субъективности *приходит трансцендентальная философия intersубъективности*<sup>8</sup>.

Репрезентативной для этой парадигмы трансцендентализма можно считать концепцию трансцендентальной прагматики Апеля<sup>9</sup>. В ней он стремится преодолеть свойственный Канту «методологический солипсизм», пытаясь «конкретизировать понятие разума в смысле понятия о языке»<sup>10</sup> и выдвигая в связи с этим идеальное неограниченное коммуникативное сообщество в качестве трансцендентального субъекта. Идеальное коммуникативное сообщество можно охарактеризовать как виртуальное сообщество, в котором соблюдаются все нормы этики дискурса и в котором мог бы быть адекватно понят смысл любого аргумента и могла бы быть определена его правильность. Оно предстает в качестве «контрольной инстанции», необходимой для соблюдения людьми каких бы то ни было правил вообще<sup>11</sup>. Предполагается, что идеальное сообщество обнаруживается в любом реальном коммуникативном сообществе в качестве трансцендентальной структуры, которая мыслится как его «реальная возможность»<sup>12</sup>. Эта структура выполняет две функции: во-первых, конститутивную, поскольку она мыслится как априорное условие возможности любого реального коммуникативного сообщества; во-вторых, регулятивную, поскольку понимается также как его цель. Она выступает, таким образом, в качестве инстанции как легитимирующей познание, так и обосновывающей его интерессубъективную значимость.

Структуры идеального сообщества реализуются в реальном благодаря тому, что это идеальное сообщество допускается в любом процессе аргументации, независимо от конкретных форм его реализации. Открыть идеальное сообщество можно в результате трансцендентальной рефлексии. Ее механизм основан на обращении к предпосылкам, которые невозможно опровергнуть, не вступая в перформативное противоречие с самим собой<sup>13</sup>.

В результате проведенной Апелем замены «чистого сознания» на «реального субъекта использования знаков»<sup>14</sup> кантовское требование единства апперцепции «Я» как условия единства опыта должно быть переосмыслено как требование «трансцендентального единства интерпретации»<sup>15</sup>, обеспечивающего смысловую определенность высказываний о предметах и явлениях. Это означает, что условия возможности познания сводятся в трансцендентальной прагматике к условиям возможности интерессубъективного понимания в идеальном коммуникативном сообществе. Объективность познания связывается здесь с достижением консенсуса относительно смысла и истины высказываний внутри неограниченного ком-

муникативного сообщества в языковой игре аргументации в ходе бесконечного по времени процесса познания — «in the long run». Этот консенсус Апеля характеризует как «окончательное убеждение» (die letzte Überzeugung)<sup>16</sup>.

Нацеленность концепции Апеля на «окончательное» обоснование (Letztbegründung) всего познания, которое связывается здесь с идеей трансцендентальной языковой игры интеллигибельного неограниченного коммуникативного сообщества, позволило охарактеризовать ее как «сильную версию» трансцендентализма.

В отличие от нее универсальная прагматика Хабермаса представляет собой его «слабую версию»<sup>17</sup>. Переосмысление понятия о трансцендентальном субъекте приводит здесь к тому, что на место кантовского «чистого сознания» ставится «детрансцендентализированная интересубъективность жизненного мира»<sup>18</sup>. Эмпирический, т.е. конкретно-исторический, локализованный в пространстве и времени, «жизненный мир» (допускается использование этого выражения во множественном числе) с составляющими его онтологическими структурами тематизируется здесь как смыслообразующая система. Условия возможности познания обеспечиваются в данном случае фоновые ресурсы взаимопонимания, предоставляемые исторически-ограниченными формами воспроизводящегося благодаря коммуникативному действию жизненного мира.

«Квази-трансцендентальный» статус условий возможности познания приобретают в этой концепции «эмпирически всеобщие», т.е. инвариантные для любых форм жизни, структуры, «характеризующие их строение (Verfassung) как таковое»<sup>19</sup>. Трансцендентальный анализ направлен в этом случае на реконструкцию «предполагаемых в качестве всеобщих, но только de facto необходимых условий, которые должны быть выполнены для того, чтобы могли осуществиться определенные основополагающие практики или действия. В этом смысле «основополагающими» являются все практики, для которых внутри наших социокультурных форм жизни не существует никаких, даже только мыслимых функциональных эквивалентов»<sup>20</sup>. К ним Хабермас относит язык — «эмпирически всеобщую форму коммуникации» и практику жизнедеятельности, которая получает гносеологическое значение благодаря «действиям с контролируемым успехом»<sup>21</sup>. Эти действия «в ходе преодоления проблематичных ситуаций открывают мир как совокупность предметов, о которых можно судить с точки зрения возможного манипулирования или распоряжения ими»<sup>22</sup>.

Признание данных факторов в качестве априорных условий возможного опыта имеет, однако, характер гипотезы, требующей эмпирической проверки. Как только утверждение об их необходимости и универсальности будет опровергнуто, они перестанут считаться трансцендентальными.

Обоснование возможности объективного познания в универсальной прагматике связывается как с прогрессивным развитием знания в рамках отдельного жизненного мира, так и с возможностью выхода за его пределы. Поскольку, согласно Хабермасу, объективность открывающегося благодаря языку и действиям мира можно свести к intersубъективности взаимопонимания между участниками коммуникации, то она приобретает форму значимости высказываний «для нас», т.е. форму консенсуса. В качестве механизма достижения консенсуса предлагается аргументативный дискурс.

(3) Анализ концепций трансцендентальной и универсальной прагматики и их сравнение между собой вскрывают важные черты современного трансцендентализма. Одна из них заключается в том, что интерпретация трансцендентального субъекта как intersубъективной системы и признание языка, коммуникации и деятельности в качестве априорных факторов познания привели к тому, что в отличие от кантовской теории познания, которая в вопросе об опыте конституирования действительности объединяет вопрос об условиях его возможности с вопросом о его объективной значимости, современная теория познания должна *разграничивать условия возможности интерпретативного конституирования предмета от условий intersубъективной значимости (т.е. объективности) суждений познания*<sup>23</sup>. Поэтому она различает «контекст открытия» — «context of discovery», связываемый с действием языка, и «контекст оправдания» знания — «context of justification», связанный с обоснованием его истинности. Научное познание трактуется здесь как эволюционный переход от фактов языка к истинам факта. Обеспечивается этот переход за счет аргументативного дискурса, который, несмотря на различия в его понимании, принимается как Хабермасом, так и Апелем.

(4) Следующая важная черта современного трансцендентализма, связанная прежде всего с переосмыслением понятия о трансцендентальном субъекте, заключается в том, что кантовскому понятию об априорном как *логически всеобщем* противопоставляется понятие о нем как о *прагматически всеобщем*. Как известно, Кант к априорному относил пространство и время как априорные формы чувственности, категории как априорные формы рассудка и идеи как чистые понятия разума. Тем самым он пытался обнаружить условия конститу-

ирования предметности исключительно в сознании. Концепции трансцендентальной и универсальной прагматики, признавая язык в качестве априорного условия возможности познания, выступают против ограничения исследования условий возможного опыта логико-синтаксическим и логико-семантическим анализом языковых систем. Они исходят из того, что разумная деятельность сознания возможна только благодаря участию субъекта в языковых играх, в которых языковая деятельность переплетена с практической. Несмотря на то, что трансцендентальная прагматика связывает возможность опыта с участием в идеальной языковой игре неограниченного коммуникативного сообщества, а универсальная прагматика — с рациональной практической деятельностью людей и сопровождающей ее коммуникацией в рамках эмпирических языковых игр, именно прагматически понятый intersubjectивный опыт становится в них конституирующей составляющей познания.

(5) Тем самым выявляется еще одно отличие современного трансцендентализма от кантовского. Для Канта «априорное» означало наряду с прочим «доопытное» и противопоставлялось «*a posteriori*». В современных концепциях эта оппозиция стирается. Характерной в этом отношении, помимо теорий Хабермаса и Апеля, является теория познания Эрлангенской школы, которая критикует кантовскую трактовку априорного как «независимого от опыта» за ее «неспецифичность»<sup>24</sup>. Эрлангенский конструктивизм предлагает в качестве факторов, обосновывающих научное (преимущественно естественно-научное) познание, «ступенчатое *Argiōi*» опыта повседневной жизни людей, включающего в себя *Argiōi* языка, *Argiōi* производства или практических, донаучных знаний, и *Argiōi* измерения физических величин.

«*Argiōi* языка» можно проинтерпретировать в данном случае как грамматическое структурирование мира, основу которого составляет «*Argiōi* различения», т.е. практика предикации. Как полагает Миттельштрасс, «Так как теоретическое знание [...] не в состоянии ни объяснить, ни обосновать элементарную предикацию, не используя ее, и так как, кроме того, не может быть никакого, также никакого априорного обоснования теории, в которую уже не вошла бы до-теоретическая практика различения и ориентации как ее составная часть, то элементарная предикация представляет собой, с точки зрения теории познания, *Argiōi* любого познания, точнее: *Apriori pazlicheniya*» [Mittelstraß 1979: 270].

«*Argiōi* производства» включает в себя элементарные знания, связанные с производством и применением орудий труда, инструментов и материалов, необходимых для изготовления продуктов потреб-

ления. Нормы языка и практические донаучные знания, которые формируются в рамках жизненного мира, образуют первую ступень *Apriori*, обосновывающую возможность науки.

«*Apriori* измерения» образует второй уровень, необходимый для построения научной теории. Его сущность выражает так называемая «протофизика», которая обеспечивает объективность знания за счет определения величин классической физики, таких как размер, время, масса и т.д.

Взятые вместе *Apriori* языка, *Apriori* производства и *Apriori* измерения представляют собой нормативный базис для создания гипотетически-дедуктивных научных теорий. Таким образом, согласно Эрлангенскому конструктивизму, теоретическое научное знание представляет собой «надстройку» над дотеоретической, донаучной практикой, которая образует ее «базис». Переход от донаучного эмпирического знания к научным теориям возможен за счет «ступенчатого *Apriori*». В данной схеме познания утверждается, что прагматически понятый опыт представляет собой не противоположность, а составную часть трансцендентального опыта конституирования действительности.

(6) Следующей особенностью современного трансцендентализма является то, что изменение характера субъекта познания и утверждение социальности и историчности разума приводит к тому, что «критика чистого разума» постепенно преобразуется в *антропологию и социологию познания*. Реконструируя предпосылки возможного знания, они вскрывают различные типы обосновывающих его «материальных *Apriori*», под которыми имеются в виду некогнитивные по своей природе факторы, оказывающие влияние на ход и результат познавательных процессов. В качестве примеров можно назвать: 1) особенности человека как биологического вида — тема о «физиологических» предпосылках познания развивается как в конструктивизме Эрлангенской школы в виде учения о «натурализации познания», так и среди приверженцев эволюционной теории познания в рамках «биологии познания» (М.Ридель, Г.Фольмер). 2) обусловленность познания специфическими практическими интересами человека. Здесь прежде всего следует упомянуть классическую работу Хабермаса «Познание и интерес»<sup>25</sup>. Важный вклад в развитие темы «смыслоконституирующих интересов» внес также Апель, разрабатывающий при помощи понятия о «телесном *Apriori*» (*Leib-Apriori*) идею об «ангажированности» языка и познания, их укорененности в «здесь и сейчас»<sup>26</sup>. «Телесное *Apriori*» и «*Apriori* понимания» дополняют, согласно ему, кантовское «*Apriori* сознания»: «чистое сознание» как единство апперцепции функционирует всегда в условиях опосредованности коммуникацией и языком, которые включаются в реальный контекст человеческой деятельности.

Поскольку «ангажированность» познания не позволяет больше говорить о его чистом, свободном от интересов характере, то теория познания должна включать в себя критику идеологии, с тем, чтобы вскрыть и дать оценку тем нормам, ценностям и интересам, которые воздействуют на познавательные процессы.

(7) Таким образом, в рамках критики языка переосмысливается и расширяется система априорных условий возможности и объективности познания, что позволяет охарактеризовать протекание познавательных процессов в ситуации плюрализма условий познания и их динамики. Причем следует обратить внимание на то, что в зависимости от того, решается ли вопрос об «эмпирически-трансцендентальной двойственности» человеческого познания в пользу априорного в «слабом» или в «сильном» смысле, соответственно различаются представления о характере самого знания — его принципиальной относительности, фаллибельности (принципиальной подверженности ошибкам) и лишь в силу договоренности объективной значимости (такую позицию представляет Хабермас)<sup>27</sup> или о его универсальной истинности (позиция Апеля).

(8) В заключение отметим, что признание языка в качестве необходимого условия возможности познания привело к либерализации понятия знания. Под ним понимаются не только собственно научные факты и теории, но и мнения, взгляды, представления повседневной жизни, сохраняемые и передаваемые языком. Это повлекло за собой то, что в отличие от Канта, для которого в центре трансцендентальной проблематики находились вопросы о том, как возможны априорные синтетические суждения, как возможна чистая математика, чистое естествознание и метафизика как наука, в современном трансцендентализме спектр трансцендентальных вопросов значительно расширился: в него попадают все вопросы, связанные со строением и организацией как естественно-языковых, так и теоретических картин мира. Общие законы их возникновения и функционирования, а также взаимообусловленность до-научных и научных представлений составляют предмет трансцендентального исследования.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 121.

<sup>2</sup> Там же. С. 122.

<sup>3</sup> *Hamann J.G.* Metakritik // *Hamann J.G.* Sämtliche Werke. III. Bd.: Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft. Wien, 1951. S. 284.

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 286.

- 5 **Herder J.G.** Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft // Sämtliche Werke. Bd. 21. Berlin, 1881. S. 19.
- 6 Ibid. S. 20.
- 7 **Apel K.-O.** Transformation der Philosophie. Bd. 2. F. a/M., 1973. S. 336.
- 8 О тенденциях в развитии трансцендентализма см.: **Hösle V.** Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München, 1994.
- 9 По определению Х. Шнедельбаха концепция Апеля представляет собой «лингвистическую парадигму» современной метафизики: **Schnädelbach H.** Nietzsche und die Metaphysik des 20. Jahrhunderts // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2001. 49. Jahrgang, Hft 1. S. 3–19.
- 10 **Apel K.-O.** Transformation der Philosophie. Bd. 2. S. 334.
- 11 Ibid. S. 348.
- 12 Ibid. S. 429.
- 13 Перформативным противоречием считается такое, в котором семантика речевого акта противоречит его прагматике.
- 14 **Apel K.-O.** Transformation der Philosophie. Bd. 2. S. 190.
- 15 Ibid. S. 271.
- 16 Ibid. S. 191–192.
- 17 Термин заимствован у самого Хабермаса.
- 18 **Habermas J.** Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze. F. a/M., 1999. S. 41.
- 19 Ibid. S. 29.
- 20 **Habermas J.** Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart, 2001. S. 12.
- 21 Ibid. S. 29.
- 22 Ibid.
- 23 Об этом (выборочно): **Apel K.-O.** Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung // Forum für Philosophie (Hrg.) Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten. Fr. a/M., 1989. S. 134; **DERS.** Fallibilismus. Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung // **DERS.** Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes Fr. a/M., 1998. S. 123f; **Habermas J.** Wahrheitstheorien // **DERS.** Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Fr. a/M., 1984. S. 130ff; 151ff; auch **Habermas J.** Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart, 2001. S. 20–21.
- 24 **Mittelstraß J.** Historische Analyse und konstruktive Begründung // K. Lorenz (Hrg.). Konstruktionen versus Positionen. Berlin–N. Y., 1979. Bd. 2. S. 270.
- 25 **Habermas J.** Erkenntnis und Interesse. Fr. a/M., 1968.
- 26 **Apel** Transformation der Philosophie. Bd 2. F/N., 1973. S. 96 und ff.
- 27 Хабермас называет истинными «рационально акцептируемые утверждения»: **Habermas J.** Kommunikatives Handeln. 2001. S. 36 und ff.

## Философская антропология Иммануила Канта и Макса Шелера

Создание философской антропологии как целостного учения о человеке связано с именем немецкого мыслителя **Иммануила Канта** (1724—1804 гг.). Именно «в философской антропологии человеку в качестве предмета в самом точном смысле слова дан он сам»<sup>1</sup>. Другой задачей этой науки является разработка специфической методологии исследования, в которой человек выступает в качестве исходного пункта, а также цели философии<sup>2</sup>.

Исходя из понимания человека как существа, принадлежащего двум различным мирам — природной необходимости и нравственной свободы, — Кант разграничил антропологию в «физиологическом» и «прагматическом» отношении. Первая исследует то, «что делает из человека природа», вторая — то, «что *он*, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам»<sup>3</sup>. Разъясняя эту мысль, философ подчеркивал: «Все интересы моего разума... объединяются в следующих трех вопросах: 1. **Что я могу знать?** 2. **Что я должен делать?** 3. **На что я могу надеяться?**»<sup>4</sup>.

Впоследствии Кант к упомянутым трем вопросам добавил еще и четвертый вопрос «**Что такое человек?**», который объявил основным вопросом философии: «На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй — *мораль*, на третий — *религия*, и на четвертый — *антропология*. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»<sup>5</sup>. Кант был убежден в том, что основная задача философии состоит в познании жизни, а «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это **человек**, ибо он для себя своя последняя цель»<sup>6</sup>.

Рассматривая человека как существо, философ обращается к проблеме души. Душа человека включает в себя разум (способность к мышлению) и волю (способность к действию). Как способность к мышлению душа представляет собой единство трех ступеней: *чувственности*, *рассудка* и *разума* в собственном смысле. Как способность к действию душа представляет собой *волю*, направленную на совершение какого-либо поступка. Таким образом, как субъект, наделенный способностью к мышлению и стремящийся к познанию, человек обладает теоретическим разумом. Но как субъект, наделенный волей и стремящийся к действию, человек обладает практическим разумом.

Первым вопросом в решении проблемы «Что такое человек?», по мнению Канта, является вопрос «*Что я могу знать?*», который относится к сфере собственно теоретической философии. На него отвечает *метафизика*, которая, таким образом, оказывается составной частью философской антропологии.

Философ стремился выявить природу и способности самого теоретического разума и определить область и границы его применения. Он расчленяет познавательную способность теоретического разума на три различных начала: *чувственность*, *рассудок* и собственно *разум* в узком смысле слова. Чувственное представление возникает благодаря воздействию на нас вещей самих по себе, существующих за пределами человеческого познания.

Кант расчленяет чувственность на материю и априорные формы. По его мнению, существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время. Философ рассматривает пространство как «внешнюю», а время как «внутреннюю» форму созерцания. Хотя они даны нам независимо от эмпирического опыта, как формы созерцания они реализуются только в опыте.

Кант указывает на тесную связь рассудка с разумом и на отличие первого от второго. «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок...»<sup>7</sup>.

Немецкий мыслитель определяет понятия разума как трансцендентальные идеи, которые выходят за пределы всякого опыта. Он разделяет трансцендентальные идеи на три вида. Эти идеи суть *душа*, *мир*, *Бог*: «Мыслящий субъект есть предмет *психологии*, совокупность всех явлений (мир) есть предмет *космологии*, а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, что можно мыслить (сущность всех сущностей), есть предмет *теологии*»<sup>8</sup>.

Вторым вопросом в решении проблемы «Что такое человек?», считает Кант, является вопрос «*Что я должен делать?*». На него отвечает *мораль*, которая в качестве нравственной философии выступает составной частью философской антропологии.

Важнейшей задачей практической философии немецкий мыслитель считал выявление оснований и сути нравственных правил, регулирующих отношения между людьми. Практические основоположения, содержащие в себе общие определения воли, Кант подразделяет на «максимы» и «законы». Философ вводит категорический императив как *всеобщий моральный закон* — безусловное нравственное предписание в душе человека. Кант считал, что мораль и право имеют один и тот же источник — практический разум человека и единую цель — утверждение всеобщей свободы. Но мораль относится к сфере *моральности*, а право составляет сферу *легальности*.

Третьим вопросом в решении проблемы «Что такое человек?», по мнению Канта, является вопрос «*На что я могу надеяться?*». Этот вопрос, полагает философ, относится как к сфере теоретической философии, так и к сфере практической философии. На него отвечает *религия*, которая таким образом оказывается составной частью философской антропологии.

Не мораль вытекает из религии, полагает Кант, а, напротив, религия вытекает из морали. Поэтому мораль полностью независима от религии. Подлинная нравственность, считает философ, заключается в следовании моральному закону и не зависит от веры в Бога, который таким образом оказывается всего лишь персонификацией всеобщего морального закона.

Кантовское обоснование религии зиждется на понимании человека как представителя рода в качестве центра и основы мироздания. В антропологической философии кенигсбергского мыслителя бытие предстало именно как человеческое бытие. Поскольку практическая философия в трактовке Канта имеет первенствующее значение перед философией теоретической, то вопросы познания мира для него обладают смыслом только в том случае, если они подчинены вопросу созидания нравственно совершенного мира самим человеком. В практической же антропологии Канта основополагающим учением является моральная антропология, к которой непосредственно примыкают педагогическая антропология и историческая антропология.

Обоснование необходимости педагогики Кант видит в самой морали. Хотя моральный закон непосредственно дан человеку в виде априорного принципа практического разума, его реализация в мире эмпирических явлений зависит от конкретной деятельности инди-

видов. В плане своего индивидуального бытия, замечает философ, человек может стать человеком только путем *воспитания*. Он — то, что делает из него воспитание. Можно сказать, что в этом Кант — наследник Просвещения.

У Канта намечается и переход к философии истории, которая также выводится из его философской антропологии. На завершающей стадии развития человечества, считал ученый, нормы нравственности будут преобладать над нормами права. Поэтому целью истории, так же как и целью природы, является достижение всеобщего правового гражданского общества, которое создаст условия для объединения людей во всеобщую этическую общность<sup>9</sup>.

Поскольку, по Канту, вся познавательная и практическая деятельность человека всецело определяется трансцендентальными принципами разума, его философское учение о человеке является трансцендентальной антропологией.

Основоположником современной философской антропологии как течения западноевропейской философии XX века является выдающийся немецкий мыслитель *Макс Шелер* (1874–1928 гг.)<sup>10</sup>.

Объявив вслед за Кантом вопрос «*Что такое человек?*» основным вопросом философской антропологии, Шелер пришел к выводу, что всякое предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотнести с *человеком*. Все формы бытия зависят от бытия человека. И только на основе выяснения сущностного состояния человека, которое исследует «философская антропология», исходя из духовных актов, изначально проистекающих из центра человека, можно понять истинные атрибуты высшей основы всех вещей<sup>11</sup>.

Философ выделяет пять важных антропологических идей в истории человечества. *Первая* идея о человеке, вполне господствующая в теистических, в частности иудейских и христианских, религиозных кругах, представляет собой *совокупность воззрений об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении*. Такая иудаистско-христианская антропология породила огромное количество концепций истории.

Вторая господствующая идея о человеке, полагает Шелер, — это идея «*homo sapiens*» — *человека разумного*. Этот круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, был сформирован в недрах классической древнегреческой философии. При таком понимании человек является человеком благодаря тому, что у него есть «логос», «разум» и т.д.

С этим воззрением тесно связано учение о том, что в основе всего универсума находится надчеловеческий «разум», которому причастен человек, причем только он один из всех существ. Почти вся философская антропология от Аристотеля до Канта и Гегеля исходит из понимания человека как существа разумного.

Третья господствующая идея о человеке, считает Шелер, — идея «*homo faber*» — *человека деятельного*. Эта идея охватывает давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которым человек представляет собой достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только сложностью соединения энергий и способностей. Этот подход включает в себя натуралистические, «позитивистские», прагматические учения, в рамках которых человек, в первую очередь — не разумное существо, не «*homo sapiens*», а существо, определяемое влечениями.

*Четвертая* из пяти господствующих идей о человеке, по Шелеру, — идея противоестественная и странная. Находясь в оппозиции к трем предыдущим антропологическим учениям, она противопоставляет им тезис о неизбежном декадансе человека в ходе истории и причину этого выводит из самой его сущности.

На простой вопрос «Что такое человек?» эта антропология отвечает: человек — это способный по-настоящему лишь к развитию пустых суррогатов (язык, орудия и т.д.), прожигающий в болезненном повышении порога собственной чувствительности свои жизненные ценности, ее законов, ее священного космического смысла. Человеческая история есть лишь необходимый процесс вымирания заведомо обреченного на смерть вида.

И, наконец, *пятая* из существующих ныне идей о человеке основывается на том, что позволяет самосознанию человека подняться на такую ступень, взлететь на такую головокружительную, гордую высоту, какой не сулило ему ни одно другое из известных учений. Этот новый тип антропологии воспринял *идею сверхчеловека* Ницше и подвел под нее рациональный фундамент. Помимо самого Ф.Ницше эту идею развивали Д.Г.Керлер и Н.Гартман.

По мнению Шелера, между этими антропологическими подходами вообще нет никакой связи; нет единой идеи человека, нет сущностного понятия человека. В свою очередь, занимающиеся человеком специальные науки, количество которых все возрастает, больше скрывают сущность человека, чем проясняют ее.

Все перечисленные определения человека слишком узки, чтобы постигнуть человека целиком, выразить его существенные черты, потому что являются идеями человека, понимаемого как вещь, как некая эмпирическая данность. Но человек, замечает Шелер, вовсе не вещь, несмотря на видимую телесную очевидность, «он есть направление *движения самого универсума*»<sup>12</sup>. И хотя он может предстать в естественнонаучном опыте как осязаемый предмет, его истинная сущность, постигаемая одной лишь философской антропологией, выходит за границы предметной действительности. Человек — больше, чем его наличное бытие. Именно поэтому он не уместается в эмпирических границах своего существования, в процессе становления преодолевая рубежи, которые наметила ему природа. Вросший в мир всеми корнями своего естества и связанный с ним интимнейшими узами, человек обладает потенциальной возможностью к бесконечному расширению сферы своего бытия.

Таким образом, приходит к выводу Шелер, человек есть микроскоп и одухотворенное живое существо; именно такое его понимание преодолевает узкие рамки существующих трактовок человека и создает необходимые предпосылки для постижения многообразия его возможностей.

Немецкий философ намеревался создать новую, действительно философскую антропологию, способную раскрыть сущностную специфику человека и его метафизическое положение в мире, преодолеть крайности сциентистской и антисциентистской ориентации. «*Задача философской антропологии*, — писал он, — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия... вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и бесправия, государство, руководство, образительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность»<sup>13</sup>. Именно эта задача постоянно находилась в центре философско-антропологической проблематики Шелера, отчетливо сознававшего трудности ответа на поставленный вопрос.

В качестве центрального понятия, позволяющего воссоздать доктрину целостного человека, Шелер предлагает категорию «дух». В «духе» человека содержится некая биологически невыводимая сущность — манифестация высшей первоосновы вещей как таковой. Это первооснова человека есть целенаправленная «сила», «влечение», «порыв», которые лежат в основании природы.

Если принять подобное сущностное понимание человека (противопоставив его животным и растениям), то в таком существе бессознательно для него, согласно Шелеру, происходит Богостановле-

ние. Поэтому человек нечто качественно большее, чем животное, он не просто покоящееся бытие, а возможное *направление процесса* развития и одновременно вечная задача, вечно сияющая цель. Духовная личность человека — это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. В этом смысле нет человека как *вещи*, но есть лишь вечная возможная, свободно совершающаяся *гуманизация*, постоянное становление человека, часто прерываемое глубокими провалами в относительное озверение.

Философ отклоняет традиционное теистическое понимание Бога. По его мнению, делать Бога предметом, вещью означает совершать идолопоклонство. Бог непосредственно постигает и осуществляет себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа всякий раз есть лишь частичный центр «духа» и «порыва» через себя сущего. «Дух» и «порыв», как два атрибута бытия находятся в отношении изначального диалектического напряжения, которое преодолевается и разряжается в мировом процессе. «Дух» и «порыв» встречаются в человеке.

Человек соучаствует в появлении Божества, считает Шелер, становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга. «Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого первосущее не только понимает и познает само себя — но он есть также то сущее, в свободной *решимости* которого Бог может *осуществить* и спасти свою чистую сущность»<sup>14</sup>. Таким образом, философская антропология Шелера окрашена в пантеистически-персоналистские тона. Немецкий мыслитель устранил личного Бога, который в его учении оказывается зависимым от человека.

Подлинно человеческие духовные и разумные функции можно свести к трем его определениям<sup>15</sup>. Во-первых, в противоположность влечениям, потребностям и внутренним состояниям своего организма человек способен быть определяемым внутренним содержанием *вещи*. Во-вторых, человеку присуща свободная от вожделения *любовь* к миру как нечто возвышающееся над всяким отношением к вещам, определяемым влечением. В-третьих, человек обладает способностью отличать сущность от наличного бытия и в этой *сущности* априорно усматривать то, что сохраняет значимость и истинность для всех случайных вещей и событий.

Шелер преодолевает конечность эмпирических определений человека. Божественный «дух» наслаивается у него на иррациональный стержень человека, на «порыв» как проявление «все-жизни». «Дух» и «порыв» — эти два атрибута бытия — возрастают в себе самих в исто-

рии человеческого рода и в эволюции жизни мира. Именно поэтому в человеке соединены все сущностные ступени бытия, в нем природа пришла к концентрированному единству.

По мнению Шелера, к сущности человека относятся сознание мира, самосознание и сознание Бога, которые образуют неразрывное единство. Являясь «узлом мира», в котором пересекаются идущие из глубин бытия «порывы» трансценденции, человек постоянно раздвигает границы своего индивидуального и социального бытия, тем самым созидавая самого себя, мир и Бога.

Человек, доказывал Шелер, — это вовсе не субъект разума и не субъект разумной воли. Человек — это прежде всего *ens amans* (существо любящее) и только потом — *ens cogitans* (существо познающее) и *ens volens* (существо воляющее)<sup>16</sup>.

Разрабатывая антропологический принцип как методологический прием своей философии, Шелер исходил из отдельного индивида как носителя теоретической беспристрастности, философской убежденности и религиозной веры. Человек есть центр высших эмоционально-ценностных актов, единственное существо во Вселенной, не равнодушное к призывам, идущим из трансцендентного «царства ценностей».

В качестве личности человек — это прежде всего *ordo amoris*. Этот порядок любви и ненависти мыслится как сокровенное ядро личности, как основная «ценностная формула», в соответствии с которой организована духовно-нравственная жизнь индивида. Кто познал *ordo amoris* человека, тот познал и его самого.

Таким образом, стремясь создать целостное философское учение о человеке как неповторимом и уникальном личностном существе, Шелер фактически разработал экзистенциальную антропологию. По его мнению, конкретный «жизненный мир» индивида есть, прежде всего, мир любви и ценностных предпочтений. Поэтому возможность одухотворения любви становится для философа и возможностью выхода за пределы собственных локальных мирков и любовного обживания божественного мира, Космоса как целого. Становясь из любви к ближнему любовью к дальнему, она проявляется как «прорыв» человека за пределы своего личностного бытия.

#### Примечания

<sup>1</sup> Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 163.

<sup>2</sup> См.: Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. F. a/M., 1991. Abt. 1. Bd. 3. S. 211.

- <sup>3</sup> *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 351.
- <sup>4</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 661.
- <sup>5</sup> *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.
- <sup>6</sup> *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 351.
- <sup>7</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. С. 342.
- <sup>8</sup> Там же. С. 363.
- <sup>9</sup> См.: *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 12.
- <sup>10</sup> См.: *Бурханов Р.А.* Проблема человека в философии Макса Шелера // *Немецкая философия конца XIX — первой половины XX века /Отв. ред. Р.А.Бурханов. Екатеринбург, 2002. С. 125–147.*
- <sup>11</sup> См.: *Шелер М.* Философское мировоззрение // *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 11.
- <sup>12</sup> *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // Там же. С. 105.
- <sup>13</sup> *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Там же. С. 187.
- <sup>14</sup> *Шелер М.* Философское мировоззрение. С. 13.
- <sup>15</sup> См.: *Шелер М.* Формы знания и образование // Там же. С. 29–30.
- <sup>16</sup> См.: *Шелер М.* Ordo amoris // Там же. С. 352–353.

### Фуко и Кант: первый эскиз модерна

В истории философской мысли существует определенный перечень вопросов, на которые никогда не было дано окончательного ответа, именно поэтому, от вопросов этих и избавиться так и не удалось. По мнению Мишеля Фуко, для западной мысли одним из подобных «проклятых вопросов» является вопрос «Что такое Просвещение?». Ответ самого Фуко звучит обескураживающе: всю современную философию мы могли бы определить как философию, которая пытается ответить именно на этот вопрос. Нам известно, что он был «опрометчиво подброшен» двести лет назад одной немецкой газетой, и ответом на него послужила одноименная статья Канта. Ее и предлагается взять за точку отсчета.

Фуко считает определение Просвещения Канта «практически целиком отрицательным». Звучит оно следующим образом: «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»<sup>1</sup>. Вслед за этим, Фуко предпринимает довольно беглый разбор основных кантовских тезисов и предлагает временно отложить кантовский текст с тем, чтобы провести собственный анализ той «установки на современность», введение которой в философский обиход он считает главным достижением кантовского проекта Просвещения. Может показаться, что статья Канта для него всего лишь случайный повод для представления публике собственного манифеста. Подобно кантовскому текст Фуко имеет ярко выраженный программный характер<sup>2</sup>. Хотя едва ли публика

ожидала от него классического комментария<sup>3</sup>. Надо заметить, что два этих текста существуют в разных плоскостях, пересекаясь в самых неожиданных точках.

Особый интерес у Фуко вызвали слова Канта об «опекунах», присваивающих себе право управлять «несовершеннолетним» человеком. Такое состояние, согласно Канту, возможно при соблюдении некоторых условий. А именно: при наличии книги, которая мыслит за человека, духовного пастыря, чья совесть заменяет его собственную, и, наконец, врача с его предписаниями. Фуко находит здесь намек Канта на свои критические идеи: критика — и есть сущность Просвещения. Человечество использует собственный разум и освобождается от любого интеллектуального авторитета. И происходит это в тот момент истории, который Кант называет Просвещением.

Однако в своих главных книгах Кант не только разрабатывает критический проект, но и дает развернутую характеристику подобного «несовершеннолетия». Потребность в чужом руководстве иначе называется догматизмом. А ведь молодых людей Кант предостерегал от увлечения догматической метафизикой: «И вот дело касается сначала новоизобретенных сил в природе, а вслед за этим и существ вне природы, одним словом, дело идет о новом мире, для создания которого у нас не может быть недостатка в материале, так как он обильно доставляется богатой фантазией и хотя не подтверждается опытом, но и никогда им не опровергается. Именно по этой причине молодые мыслители так любят истинно догматическую метафизику и часто жертвуют ей своим временем и талантом, годным для другого»<sup>4</sup>. Да и собственную докритическую философию он именовал не иначе как «догматическим сном». И мог бы оставаться повелителем этого бесконечного пространства, если бы его не посещали дурные сновидения. Первое — это картезианский «мечтательный идеализм». Этот сон — самый глубокий, так как спящему кажется, что сон и есть реальность. Второе — «грезящий идеализм» Беркли, это скорее дремота, или грезы наяву. Разбудил Канта, как известно, Дэвид Юм. Он заразил молодого доктора философии и метафизика вольфианской школы тем «продуктивным пафосом опыта», который вдохновлял его на пути к первой «Критике». Но и пафос опыта философии есть типично юношеское состояние. Беркли опубликовал свое основное сочинение в 26 лет, а Юм — в 28. Вся философия Просвещения — это как бы философия переходного возраста, в котором догматизм и опыт вступают между собой в неразрешимое противоречие. Возможно, именно этот текст Канта может служить прологом к ненаписанной «Критике исторического разума», которой ему, с точки зрения геге-

льянцев, более всего не хватало. В таком случае мы имеем дело со своеобразными антиномиями исторического разума, первой из которых является указанное противоречие.

Допустим, пробуждение — эта метафора вступления в зрелость. Но не снимаем ли мы с полки очередной том примечаний к Платону? Ибо задолго до Канта «человеческая природа в отношении просвещенности и непросвещенности» была подвергнута заточению куда более суровому. Пройти путь к свету и выбраться из платоновской пещеры было уделом избранных. Кант же настаивает на том, что этот путь сложнее всего преодолеть каждому отдельному человеку: «Но более возможно и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставит ей свободу»<sup>5</sup>. Поэтому Фуко справедливо обращает внимание на то, что одним из ключевых понятий кантовского текста и вместе с тем одной из основных трудностей в его понимании является понятие «Menschheit». Оно может означать и «человечество», или «совокупность человеческого вида», и «человечность», то есть изменение индивидуальной человеческой природы. Именно в этом пункте Просвещение Канта отличается от классической «метафизики света». Так разрешается вторая антиномия.

Следует далее заметить, что просвещенная публика неизбежно сталкивается с государством. Здесь встает проблема свободы. Для решения этой проблемы Кант предлагает весьма своеобразное распределение свободы в обществе. Незыблемое право публичного использования разума уравновешено необходимостью подчинения человека в той ситуации, когда он является частью некой общественной «машины». Обязанность платить налоги никак не препятствует свободе рассуждения об устройстве налоговой системы. Под частным же использованием разума подразумевается следование гражданскому долгу. Тогда как совершенно неограниченная свобода его публичного применения, указывает Фуко, это свобода резонерства (*räsonieren*), или рассуждения ради рассуждения. Этот нетривиальный ход позволяет Фуко обнаружить в статье Канта целый ряд новшеств, которые делают ее еще более значимой. Прежде всего, речь идет о новом типе исторической герменевтики. В докантовскую эпоху можно выделить три основных разновидности философской рефлексии по поводу настоящего. В первом случае настоящее выделяется по принципу принадлежности «определенной мировой эпохе благодаря некоторым характерным чертам и отделенной от них каким-либо драматическим событием». В качестве примера приводится платоновский «Политик», в котором современность оценивается как «обратное» вращение мира. Вторая разновидность — это попытка разглядеть в на-

стоящем черты будущего. Подобного рода вопрошанием занимался Августин. И, наконец, в третьем случае настоящее представляется как «точка перехода к заре какого-то нового мира». Здесь Фуко в качестве иллюстрации использует «Начала философии и истории» Вико, где ближайшее будущее Европы описывается как царство благоденствия и «несравненной цивилизованности» под властью нескольких крупных монархов.

По мнению Фуко, кантовская постановка вопроса о Просвещении принципиально иная: «Новшеством этого текста мне представляется размышление о «сегодняшнем дне», как об отклонении или различии в истории и мотиве для конкретного философского дела. И если мы станем рассматривать его таким образом, то мне кажется, его можно будет признать за некую исходную точку — эскиз того, что мы могли бы назвать установкой на современность (modernité)... Обращаясь к этому сочинению Канта, я задаю себе вопрос, нельзя ли представить современность скорее как некую установку, нежели какой-то исторический период»<sup>6</sup>.

Слова Фуко обретают особый смысл, если учитывать тот полемический контекст, в котором они прозвучали. В начале восьмидесятых годов XX века термины «просвещение» и «модерн» нередко употреблялись как синонимы. На этот же период приходится пик дискуссий о пресловутом «постмодерне». В 1979 году выходит программная работа Лиотара «Состояние постмодерна». Юрген Хабермас параллельно с Фуко читает во Франкфуртском университете цикл лекций о модерне, который будет издан в 1985 году под названием «Философский дискурс о модерне». В соответствии с новой тенденцией все исследователи, имеющие отношение к постструктурализму, стали именоваться «постмодернистами». Причем термин этот почти сразу приобрел целый ряд негативных коннотаций и звучал как обвинение в анти-рационализме, анти-гуманизме, анархизме и т.д. В этом смысле характерен упрек, который Хабермас бросил в адрес неких анонимных постмодернистов: «Нельзя исключить, что неоконсерватизм или эстетически инспирированный анархизм во имя прощания с модерном не начнет восстания против модерна. Возможно, постпросвещением они просто маскируют свою причастность к почтенной традиции контрпросвещения»<sup>7</sup>.

Заметим, что в разное время Фуко обвиняли в радикализме как левого так и правого толка. Поэтому данное обвинение относится к нему по любому из пунктов. И в одной из своих последних работ он призывает расстаться с мифом о постмодерне. Точно так же за десять лет до этого он подверг радикальной критике структурализм. Хотя

ранее не возражал против того, чтобы его работы ассоциировались со структуралистским движением. По этому принципу исследователи делят все творчество Фуко на три этапа. Сначала в центре исследования — «археология гуманитарных наук»; «Слова и вещи» многие комментаторы расценили, как очередную попытку описать априорные структуры познания и разглядели в них скрытые кантовские мотивы. Ведь археология занималась ничем иным, как влиянием условий возможности и границ гуманитарного знания.

Однако в начале семидесятых он довольно резко порывает со структуралистской фракцией. Теперь приоритетом объявляется исследование «микрофизики власти». В этот момент Фуко ощущает себя последователем Ницше, о чем говорит и заглавие первого тома его нового большого проекта: «Воля к истине»<sup>8</sup>. Теперь, по мысли Фуко, в статье Канта можно найти немало удачных иллюстраций к теме теории власти в том виде, в каком у Фуко она представлена в главной работе этого периода — «Надзирать и наказывать». Основной вывод Канта «человек — это нечто большее, чем машина» как нельзя лучше подходит под описание смены объекта карательного воздействия власти. Сам индивид и получаемое о нем знание — это идеологический продукт нового типа власти. Власть, теперь именуемая «дисциплинарной» не просто воздействует на тело, но при помощи набора специальных технологий формирует то, что ранее называлось человеческой душой. Этот процесс сопровождается «функциональной инверсией» в работе властных механизмов, которая приводит к созданию «положительной экономии» власти. Максимум того, чего добивалась власть старой формации — это предупреждение противоправных действий. Теперь стоит задача постоянно повышать эффективность функционирования различных ее механизмов. И в этой связи она может себе позволить терпимо относиться ко всему, что не мешает работе государственной машины, поэтому: «рассуждайте о чем угодно и сколько угодно, только повинуйтесь». Подобные преобразования подразумевают и новую локализацию власти: она становится все менее осязаемой, совершенствуя дисциплинарные техники<sup>9</sup>.

Кроме того, Фуко описывает целый класс новых функционеров власти, существование которых никак не предусматривалось кантовским проектом Просвещения. Одним из самых важных изобретений восемнадцатого века Фуко считает внедрение процедуры экзамена. При помощи истории экзамена может быть описана вся система дисциплинарной власти. Экзамен позволяет осуществлять надзор за индивидами: квалифицировать, классифицировать и наказывать. На

смену «опекунам» приходят экзаменаторы, владеющие монополией на выдачу «аттестатов зрелости». В лице экзаменатора мы имеем дело с государственным чиновником, который одновременно является новой персонификацией истины. Стоит задаться вопросом: не имеют ли эти экзаменаторы источник в лице просветителей и опекунов классической эпохи?

В этой связи становится более понятным тезис Фуко о «шантаже Просвещения». Он говорит о некоторой «совокупности практик», сформировавшейся в восемнадцатом веке, что, в принципе, не является чем-то новым для читателя Фуко. При этом Фуко нисколько не сомневается, что любое исследование «исторической онтологии нас самих» должно начинаться именно с Просвещения. Однако было бы совершенно непродуктивным вступать с идеологическими противниками в тяжбу о его наследстве: «Все это лишь означает, что необходимо отказаться от упрощенной и навязчивой альтернативы: или вы принимаете Просвещение и остаетесь в традиции его рационализма (что некоторые считают положительным, а другие — наоборот), или вы критикуете Просвещение и в этом случае пытаетесь вырваться из-под гнета принципов его рациональности (что точно так же может восприниматься как с хорошей, так и с плохой стороны). И нельзя преодолеть этот шантаж, вводя «диалектические» нюансы в поисках определения того, что могло иметься хорошего или плохого в Просвещении»<sup>10</sup>. Подобная альтернатива навязывается просветителями, которые превращают идеологию Просвещения в «однородную область референции», по образцу теологии или метафизики. Данная тема была задана еще Адорно и Хоркхаймером в «Диалектике Просвещения». Упраздняя старую мифологию, Просвещение одновременно создает свою собственную.

Однако в статье Фуко о Просвещении проблема «интенсификации властных отношений» затрагивается вскользь и без всякого отношения к Канту. Дело в том, что к моменту опубликования статьи о Просвещении после семилетнего перерыва вышли в свет два тома «Истории сексуальности». Попробуем прояснить некоторые моменты того изменения перспективы, которое Фуко предпринял в своих последних работах: «Думал, что удаляешься, а находишь вещь на вертикали к самому себе. Путешествие омолаживает вещи. И старит по отношению к себе»<sup>11</sup>. До этого речь шла о формировании субъекта при помощи дисциплинарных технологий. Или о подчинении (*assujétissement*) индивида в том смысле, в каком понятие «субъект» употреблялось до Декарта. Теперь он говорит о необходимости дру-

гой работы, а именно: об исследовании «игры истины» в отношении индивида к себе самому и о конституировании субъекта, производимого самим индивидом.

В работах последнего периода объектом исследования становятся «эстетике существования», которые возникают в результате рефлексии индивидов над разнообразными практиками. От техник подчинения мы переходим к первой главе еще ненаписанной «всеобщей истории техник себя». И на этом последнем этапе рассуждения Фуко о «стратегических играх свобод» оказались во многом созвучны просветительскому пафосу Канта.

Такой анализ позволяет несколько прояснить смысл, в котором Фуко говорит об установке на современность. Если бы мы столкнулись с понятием «установки» в генеалогический период, то оно означало бы некую программу, заложенную в индивида для осуществления определенной стратегии власти. Но Фуко обозначает ее как «предельную установку» или «философский этос». При помощи различных инстанций дискурсивного контроля регулировались социальные практики, философский же этос относится к техникам, направленным на самого себя. Меняются и его представления о роли критического метода. Прежде в «Порядке дискурса» он предлагает чередовать критические и генеалогические описания. Теперь же любая критика по своему предназначению становится генеалогической. Всякая критика — это размышление о пределах, однако кантовскую критику в виде анализа границ возможного познания он считает по преимуществу негативной. Однако теперь Фуко видит возможность позитивного преобразования критики, которая станет «практической критикой в форме возможного преодоления». Она делает возможной не новую метафизику, а построение «исторической онтологии нас самих». Новый проект включает в себя как анализ формирования субъекта в рамках технологического типа рациональности, так и в пределах автоконституирования субъекта. Здесь Фуко в каком-то смысле нарушает предложенную им конвенцию и недвусмысленно выражает свое отношение к тому, что он называет резонерством, или отношением к свободе рассуждения ради рассуждения.

В анализе Фуко можно усмотреть некоторую тенденциозность. Однако он и не ставил перед собой задачи скрупулезного исследования некоего первоисточника. К последнему относятся второй и третий тома «Истории сексуальности», получившие высокую оценку историков античности<sup>12</sup>. Текст о Просвещении содержит много неясных моментов, так в нем Фуко в первый и последний раз употребляет термин «онтология». Остается только догадываться, с какой це-

лью он внезапно обращается к этому школьному термину. Особенно если учитывать, что вся работа Фуко, по его собственному признанию, направлена на борьбу с иллюзиями классической метафизики. С нашей точки зрения, единственным объяснением этому факту могут служить вполне определенные обстоятельства его биографии. А они сложились так, что статья о Просвещении стала одной из его последних прижизненных публикаций<sup>13</sup>. Так что перед нами не манифест, а скорее — философское завещание Фуко. Как говорил его близкий друг и неизменный собеседник Жиль Делез: «...наступает старость, а вместе с ней и время говорить конкретно»<sup>14</sup>.

Поэтому, как нам представляется, не стоит подвергать Фуко излишней критике за двусмысленную терминологию. Безусловно, понятие «установка» получило статус *terminus technicus* не ранее второй половины двадцатого века. И даже если мы попробуем, как это делают некоторые комментаторы Юма, найти ему некий аналог в философской психологии XVIII века, то легко увидеть, что Кант входит в число явных противников его употребления. Тем не менее некоторые мотивы в тексте о Просвещении вполне соответствуют программным заявлениям Фуко. Кант определяет свое отношение к современности в духе столь привычной для себя правовой риторики. Недопустимо, считает он, наделять некую властную инстанцию правом утверждать вневременные законы: «Подобный договор, заключенный с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утвержден высшей властью, рейхстагом, и самыми торжественными мирными соглашениями. Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении... И будущие поколения имеют полное право отбросить такие договоры как принятые незаконно и злонамеренно»<sup>15</sup>. В приведенном фрагменте можно уловить и едва заметную аллюзию на Руссо. В «Общественном договоре» народ объявлялся sovereignом всякой власти и приобретал, таким образом, право на свержение неугодного ему правителя. Но у Руссо человек целиком зависел от природы. Кант же намеревался освободить его и от этой зависимости при помощи своего критического проекта. Он закрепляет за каждым поколением право утверждать свои собственные законы, не оглядываясь на прошлые эпохи и не испытывая страха перед будущим. Всякое новое поколение — хозяин своего времени — таким будет девиз модерна.

Сравнительный анализ рассмотренных текстов о Просвещении может как нельзя лучше проиллюстрировать данный тезис. Для любого историка философии очевидно, что Кант не оставил законченного учения, которое можно было бы поместить под рубрикой «философия истории». Однако каждое следующее поколение исследователей предпринимает свое собственное деление философии того или иного мыслителя на различные разделы. Для гегельянцев «священной коровой» была именно философия истории, поэтому попытки реконструировать взгляды Канта по этому вопросу предпринимались неоднократно. Как показывает наш анализ — данная область оставляет известный простор для воображения. Относительно воображения Кант как-то удачно заметил, что «...всегда легче сдерживать его смелость, чем преодолеть его вялость»<sup>16</sup>. Конечно, мы могли бы возразить Фуко, что, следуя его классификации, в тексте Канта нетрудно обнаружить примеры более ранних разновидностей исторической герменевтики. Во-первых, время Канта — это «век Фридриха», оно отделено от предыдущих эпох волей просвещенного монарха. Во-вторых, в своем времени Кант пытается разглядеть черты нового этапа человеческой истории — его «совершеннолетие».

Есть у Канта и указание на то, к какому новому миру стремится Просвещение. Данная фраза является одним из ключевых моментов текста, в ней раскрывается вся двусмысленность кантовской трактовки Просвещения: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век (*aufgeklärten Zeitalter*), то ответ будет такой: нет, но, наверно, мы живем в век просвещения (*Zeitalter der Aufklärung*)»<sup>17</sup>. Что же это за утопический «Просвещенный век»?<sup>18</sup>. Ведь именно ему, по мысли Канта, надлежит стать пресловутым постпросвещением. В нашей реконструкции философии истории Канта мы уже упоминали о трех антиномиях исторического разума. Мы, наконец, подходим к четвертой антиномии. С одной стороны, Просвещение — это порог просвещенного века, некий обряд инициации. Грамматическая форма немецкого «*Aufklärung*» передает этот нюанс куда лучше французского «*lumière*»<sup>19</sup>. С другой же стороны, как следует из приведенного ранее фрагмента это некий перманентно осуществляющийся прогресс. Так как ни одно поколение не вправе лишать следующие поколения возможности жить по собственным законам, другими словами, оградить от дальнейшего Просвещения. Едва ли мы сможем снять эту антиномию, если вместе с Кантом не признаем за каждым поколением подобного права. Что и будет означать признание установки на современность в терминологии Фуко.

Поэтому мы вполне можем согласиться с Фуко и рассматривать статью Канта как исходный пункт современных споров о Просвещении. Мнение же, согласно которому в Европе уже давно наступил просвещенный век, преобладало достаточно долго. Примечательно, что философский дискурс о Просвещении возродился именно после того, как Хоркхаймер и Адорно в «Диалектике Просвещения» поставили эту уверенность под вопрос. Хотя в последнее время она вновь заявляет о себе под видом идеологии глобализации, или экспансии Просвещения за пределы Старого Света. Но если мы вспомним некоторые из уроков Фуко, то за всей этой риторикой обнаружим очередное издание «Drang nach Osten».

Кант в поисках подходящего сравнения обратился к юриспруденции, своему излюбленному источнику метафор: Просвещение достигает цели, когда человечество освобождается от опеки и вступает в полные права обладания разумом. Однако в девятнадцатом веке эта метафора вышла из употребления. Если Кант занимался поиском некоего акме европейского самосознания, то уже Гегель был озабочен проблемой омоложения. Философы следующих поколений усмотрели признаки старения и упадка в том, что Кант считал присущим зрелости достоинством. Поэтому, если мы рассматриваем Просвещение как обряд инициации, призывы вернуться к его идеалам можно считать очередным проектом по омоложению Европы.

Если же мы принимаем идею Просвещения как идею бесконечного развития и право каждого поколения устанавливать законы своей эпохи, то мы должны освободить Фуко от обвинений в борьбе с кантовскими принципами. Для него вопрос о Просвещении имел несколько важных аспектов. С одной стороны, он констатирует ситуацию, во многом схожую с той, о которой в свое время говорил Хайдеггер применительно к антропологии. К дискурсу о Просвещении можно отнести практически любую рефлексию о текущем моменте в перспективе новейшей истории. Сам термин «просвещение» стал членом длинного синонимического ряда, где мы обнаружим и «модерн», и «гуманизм», и много других общих понятий. Ну а с другой, «шантаж» Просвещения означал для Фуко шантаж постмодерна: необходимость выстраивать на месте исчерпавшей себя идеологии ее не менее глобальную альтернативу. А этого Фуко не мог себе позволить, ведь он всегда ощущал свою причастность к критической традиции.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 29.
- <sup>2</sup> Необходимо уточнить, что существуют два текста Фуко под названием «*Qu'esque est-ce que les Lumières*». Первый вариант был коротким и вышел в мае 1984 г. как журнальная публикация. Второй, на который мы ссылаемся, был опубликован в том же году П.Рэбиноу в сборнике «*The Foucault reader*». Русский перевод данного текста в книге: *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. М., 2002.
- <sup>3</sup> К жанру классического комментария относится первая философская работа Фуко. Для своей докторской диссертации он в 1963 году перевел и прокомментировал «Антропологию» Канта. Текст комментария до сих пор не издан, однако тремя годами позже в «Словах и вещах» дана вполне определенная оценка антропологических исследований Канта.
- <sup>4</sup> *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. С. 77.
- <sup>5</sup> Там же. Т. 8. С. 30.
- <sup>6</sup> *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. М., 2002. С. 344.
- <sup>7</sup> *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 10.
- <sup>8</sup> В работе Хабермаса новой теории власти посвящена отдельная глава. Он даже успевает сформулировать специфические апории, к которым она приходит. Однако его анализ не касается последних публикаций Фуко. Достаточно подробную критику статьи о Просвещении можно найти в книге известного французского историка философии В.Декомба «Философия грозных времен», русский перевод в книге: *Декомб В.* Современная французская философия (М., 2000). Декомб относит себя к континентальным аналитикам и критикует Фуко он весьма своеобразно, называя его основные понятия «бесполезными» или «неинтересными». На первый взгляд, он производит заимствования из прагматического словаря. Однако подобные выражения употребляются им в безличной форме и явно служат критериями верификации. Такого рода несоответствия весьма характерны для философов эклектического склада.
- <sup>9</sup> Любопытно, что именно в тексте Канта исследователь, который для анализа отечественных властных структур применил бы генеалогическую по назначению и археологическую по методу критику, смог бы найти немало ценного материала. Принципы работы государственной машины, создание которой предвосхищает Кант, привели к тому, что любой находящийся на государственной службе специалист стал в первую очередь чиновником. Его инструментальные навыки стали вторичными, чиновник — это в первую очередь «точка локализации власти» и уже потом — врач, педагог, ученый, священник. Нелишним было бы напомнить, что николаевская бюрократия была сформирована именно по модели милитаризированной прусской. Бюрократия советского и постсоветского периодов только воспроизводили ее в основных чертах, поэтому представляют собой уникальный реликт государственной системы эпохи зарождения дисциплинарной власти.
- <sup>10</sup> *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. С.349.
- <sup>11</sup> *Фуко М.* Воля к истине. М., 1996. С. 281.
- <sup>12</sup> Как ни парадоксально, реакция различных профессиональных сообществ на главные работы «археологического» периода была неоднозначной и по большей части отрицательной. Психиатры, за редким исключением, приняли в штыки «Исто-

рию Безумия в классическую эпоху». Против «Слов и вещей» единым фронтом выступили лингвисты, историки науки и экономисты. Об откликах на публикации этих книг см.: *Eribon D.* Michel Foucault. P., 1989. Ч. 2. Гл. 2.

<sup>13</sup> Последние публикации Фуко оставляют немало вопросов. Ответы на многие из них могли бы дать выход в свет завершающего четвертого тома «Истории сексуальности» — «Признания плоти». Однако юридический казус и несговорчивость наследников угрожают превратить издание наследства Фуко в сагу, сопоставимую с публикацией архивов Лейбница или Ницше.

<sup>14</sup> *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М., 1998. С. 9.

<sup>15</sup> *Каут И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 33.

<sup>16</sup> Там же. Т. 4. С. 77.

<sup>17</sup> Цит. по: *Каут И.* Соч. на рус. и нем. яз. Т. 1. М., 1994. С. 141.

<sup>18</sup> Само понятие утопии обретает в век Просвещения новый смысл. Как замечает Фуко: «Исполненное величия раздумье о конце истории — это утопия причинного мышления, тогда как греза о первоначале — это утопия классифицирующего мышления» (*Фуко М.* Слова и вещи. СПб., 1994. С. 288). А ведь вопрос о причинности был сгих metaphisicorum не только для Юма, для всего восемнадцатого века. Прежние утопии — не более чем набор рационально выстроенных эскапистских фантазий. Теперь они превращаются в проекты социального переустройства.

<sup>19</sup> Декомб не без некоторого удивления замечает, что все больше франкофонов оставляют немецкое «Aufklärung» без перевода. См.: *Декомб В.* Указ. соч. С. 220. С нашей же точки зрения, все дело в префиксе. Недаром его также озадачивает безотчетное стремление французских философов к Хайдеггеру.

«Что такое Просвещение?» — (философский  
ответ И.Канта и вопрос М.Фуко)

Предметом нашего исследования являются две небольшие, но важные философские работы: работа великого немецкого философа И.Канта 1784 года «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» и работа великого французского философа М.Фуко 1984 года «Что такое Просвещение?» — две работы, имеющие почти идентичные названия, но столь большой — почти двухсотлетний — промежуток по времени написания. Обращение к этим произведениям является чрезвычайно продуктивным в свете одной из основных тем современной западно-европейской философии — тем, касающихся анализа философской парадигмы Просвещения и осмысления философского проекта пост-модерна. Такое сопоставление дает возможность, во-первых, сравнить содержательное, смысловое сходство и различие в постановке вопроса и ответа на него у двух достаточно разных мыслителей; во-вторых, дает возможность проследить особенности восприятия и оценки достижений эпохи Просвещения в конце XVIII и в конце XX веков. Интересно заметить, что работа Канта, рассматривающего Просвещение как только что сформировавшуюся философскую парадигму, написана в форме ответа на вопрос, тогда как работа Фуко написана в форме вопроса относительно результатов ее реализации.

Работа И. Канта «Ответ на вопрос:  
что такое Просвещение?»

Прежде всего, хотелось бы отметить, что данную работу нужно рассматривать в общем контексте историсофских воззрений Канта<sup>1</sup>. Размышляя о всемирно-историческом процессе, Кант понимает

его содержание как осуществление замысла природы относительно человеческого рода; под этим замыслом же он понимает полное развитие всех задатков, вложенных природой в человеческий род, и, прежде всего, главного из них — разумной человеческой способности. Рассматривая в контексте описанной историософии новую эпоху — эпоху Просвещения, Кант определяет ее как поворотный момент, являющийся одним из ярких этапов процесса развития разума в ходе человеческой истории. В связи с этим Кант и останавливает свое внимание на обсуждении важнейших принципов мышления Просвещения.

### ***1. Принцип разума: самостоятельное разумное суждение.***

Кант называет эпоху Просвещения важнейшим этапом человеческой истории, озаменованным принципиальным изменением отношения человечества к присущей ему разумной способности — способности суждения. Кант считает, что до эпохи Просвещения человечество не понимало и не использовало должным образом присущую ему разумную способность, а именно — не пользовалось этой способностью самостоятельно: по его словам, человечество ранее было «неспособно пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого», что Кант определяет как «состояние несовершеннолетия»<sup>2</sup>.

Причиной пребывания человечества в этом состоянии несовершеннолетия, по мнению Канта, является сам человек, поскольку он пребывает в нем не из-за недостатка разума. По его словам, в состоянии несовершеннолетия человек «находится по собственной вине», по причине «недостатка решимости и мужества пользоваться им (рассудком) без руководства со стороны»; люди «охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними» по причине собственных «лености и малодушия»<sup>3</sup>.

Эпоха Просвещения же, по мнению Канта, озаменовала собой переход из состояния несовершеннолетия в состояние совершеннолетия, что было осуществлено благодаря тому, что Просвещение сформировало новую культуру, основанную на разумной способности суждения, а точнее — способности самостоятельно пользоваться рассудком без руководства со стороны: «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия», осуществивший «истинное преобразование образа мышления»<sup>4</sup>.

Именно эта способность суждения является для Канта необходимой составляющей нового человека — человека «совершеннолетнего», руководствующегося призывом «*Sapere aude!*» — «имей мужество пользоваться своим собственным рассудком»<sup>5</sup>, названным Кантом девизом эпохи Просвещения.

## **2. Принцип свободы: свободное разумное суждение.**

Кант считает, что единственным условием осуществления цели просвещения, направленной на преобразование образа мышления, является свобода: по его словам, «для такого просвещения не требуется ничего, кроме свободы»<sup>6</sup>. Он также пишет, что «возможно, что публика сама себя просветит, а если только предоставить ей свободу, так это почти неизбежно»<sup>7</sup>.

Под свободой он понимает свободу суждения, свободу «самостоятельного пользования рассудком» и называет ее обеспечением основной задачей нового просвещенного общества. При таком понимании свободы суждения в качестве свободы как таковой Кант считает ограничение свободы суждения ограничением свободы вообще, то есть несвободой, и объявляет его главным преступлением перед обществом и человечеством.

В этой связи Кант уделяет особое внимание религиозной сфере человеческого общества — сфере, являющейся, по его мнению, примером вопиющей несвободы в возможности самостоятельного суждения. По его словам, сфера религиозной догматики является сферой «не только наиболее вредного, но и наиболее позорного»<sup>8</sup> несовершеннoлетия, поскольку для разумного человека совершенно недопустимо «соглашаться с некими постоянными, не подвергнутыми ни с чьей стороны публичному сомнению религиозными установками»<sup>9</sup>.

Критикуя такое положение дел в религиозной сфере, Кант заявляет: «основной момент просвещения состоит в выходе людей из возникшего по их собственной вине состояния несовершеннoлетия преимущественно в делах религии»<sup>10</sup>.

В связи с этим Кант рекомендует просвещенным монархам, стремящимся создать просвещенное общество и желающим воплощать волю просвещенного народа, избегать подобной догматичной политики, а именно предоставить в религиозных делах полную свободу. По его словам, лишь того «государя, который не находит недостойным для себя сказать, что его долг — ничего не предписывать людям в религиозных делах, но предоставлять им здесь полную свободу... следует считать просвещенным»<sup>11</sup>.

## **3. Ограничение свободы: свобода и послушание.**

Особый интерес представляют рассуждения Канта о необходимости некоторого ограничения свободы. По его мнению, не всякая свобода полезна для просвещения и не всякое ограничение свободы ему препятствует, а, напротив, «некоторое не только не препятствует, но даже содействует ему»<sup>12</sup>.

Тема ограничения свободы возникает у Канта в связи со следующими размышлениями. Во-первых, он обращает внимание на проблематичность сосуществования гражданской и духовной свободы. Кант приходит к выводу о том, что чем больше в государстве дано гражданской свободы, тем меньше остается духовной: «большая степень гражданской свободы кажется предпочтительней свободы духа народа, и все же первая ставит последней непреодолимые преграды»<sup>13</sup>. И наоборот, чем меньше в государстве дано гражданской свободы, тем больше оказывается духовной: «меньшая гражданская степень гражданской свободы открывает простор для развития всех способностей народного духа»<sup>14</sup>.

Во-вторых, Кант проводит различие между «публичным» и «частным применением разума»<sup>15</sup> и наделяет их разной степенью свободы. Под публичным применением разума Кант понимает рассуждения по поводу различных вопросов «внеслужебного» характера. Именно публичное применение разума он называет выражением духовной свободы и именно на него распространяет обязательное требование свободы. Под частным применением разума Кант понимает рассуждения, касающиеся вопросов именно «служебного» характера, и считает, что степень его свободы должна быть ограничена из соображений соблюдения порядка. Итак, по его мнению, «публичное применение своего разума всегда должно быть свободным, ...но частное его применение нередко может быть очень ограничено»<sup>16</sup>, поскольку оно касается «пользования своим разумом на определенном, доверенном (кому-то) гражданском посту или службе», где «не дозволено рассуждать, и следует повиноваться»<sup>17</sup>.

Таким образом, Кант приходит к убеждению, что для просвещенного государства приемлема не всякая свобода, и выдвигает следующую формулу, определяющую должное положение вещей: «рассуждай сколько угодно и о чем угодно, только повинуйся»<sup>18</sup>.

Нужно добавить, что, размышляя о современной для него эпохе, Кант говорит, что она еще не является «просвещенным веком», поскольку «слишком многого еще не достает для того, чтобы... люди были бы... в состоянии надежно и хорошо пользоваться своим собственным рассудком...»<sup>19</sup>. Но именно в эту эпоху, по его словам, «открывается простор для свободного совершенствования в этом, а препятствий к всеобщему просвещению ...постепенно становится все меньше»<sup>20</sup> — потому она и носит название «век Просвещения».

## Работа М.Фуко «Что такое Просвещение?»

В первую очередь заметим, что работа М.Фуко является действительно ответной на работу И.Канта. Фуко заостряет внимание на наиболее важных, по его мнению, рассуждениях Канта, добавляет свои мысли и ставит несколько собственных вопросов относительно рассматриваемых им принципов философской парадигмы Просвещения.

### **1. Возвращение к вопросу.**

Фуко начинает свою работу с признания неоспоримой важности самой постановки вопроса о том, «что такое Просвещение?». Фуко считает, что именно этот, обозначенный Кантом, вопрос стал определяющим для всей последующей за ним истории философии. Он отмечает, что вместе с этим текстом Канта «в историю мысли незаметно входит вопрос, на который философия нового времени не была способна ответить», «от которого ей так никогда и не удалось избавиться»<sup>21</sup>. Этот вопрос философия «вот уже как два столетия ... повторяет в различных формах», и «от Гегеля до Хоркхаймера или Хабермаса, включая Ницше или Макса Вебера, почти не встречается философии, которая прямо или косвенно не сталкивалась бы с этим вопросом»<sup>22</sup>.

Фуко замечает, что если задать аналогичный вопрос: «Что такое современная философия?», то лучшим ответом на него был бы: «современная философия — это та философия, которая пытается ответить на вопрос, опрометчиво подброшенный ей еще два столетия тому назад: «Что такое Просвещение?»»<sup>23</sup>.

### **2. Анализ работы Канта.**

Анализируя работу Канта, Фуко обращает внимание на следующие, важные, по его мнению, моменты:

1) Фуко отмечает, что Кант определяет Просвещение негативно — «почти целиком отрицательным образом»<sup>24</sup>, а именно как некий «выход» или «исход» из некоторого прежнего состояния. Под этим «выходом» он понимает начавшееся в эпоху Просвещения последовательное движение, вырывающее нас из состояния «несовершеннолетия»<sup>25</sup>.

Фуко трактует кантовское понятие состояния «несовершеннолетия», как особое состояние нашей воли, которое вынуждает нас применять не собственный разум, а подчиняться чьему-либо авторитету. Фуко отмечает, что «выход» из этого состояния подразумевает изменение отношений между волей, авторитетом и разумом, что, таким образом, и является содержанием Просвещения и дает основание определить его «как усовершенствование предшествующего отношения между волей, авторитетом и употреблением разума»<sup>26</sup>.

Автор обращает внимание на то, что этот «выход» представлен Кантом двояким образом: Кант говорит о нем как о действительном факте, о текущем процессе, касающемся всего человечества, и в то же время представляет его как некую задачу, обязанность, стоящую перед каждым отдельным индивидом. Здесь Фуко замечает отсутствие точного определения объекта направленности Просвещения: ведь остается непонятым, об историческом изменении какого рода идет речь «о каком-то историческом изменении, касающемся политического и общественного существования всех людей на Земле», или «о некоем изменении, затрагивающем человечность человека»<sup>27</sup>?

2) Фуко анализирует обозначенные Кантом условия выхода из состояния несовершеннолетия: первое состоит в требовании различения того, что зависит от послушания, и того, что зависит от применения разума; второе — в требовании различения частного и публичного применения разума. Речь, как отмечает Фуко, идет о наличии двух разных ситуаций — ситуации, требующей послушания (ситуация службы, исполнения обязанностей), и ситуации, не требующей послушания (ситуация вне службы). В первой ситуации — можно говорить о частном применении разума, для которого необходимо ограничение свободы, а во втором — о публичном применении разума, для которого необходима неограниченная свобода.

Фуко обращает внимание на то, что в этом размышлении о применении разума употребляет немецкое слово *rasonieren*, означающее совершенно определенный способ его употребления — рассуждение ради рассуждения, рассуждение по причине врожденной разумности. Это и есть «всеобщее употребление разума», вне всякой частной цели, а потому не должно быть свободным при осуществлении частных, служебных целей и свободное при общем размышлении. Фуко спрашивает «каким образом смелость познания может проявлять себя открыто, между тем как индивиды будут повиноваться...»<sup>28</sup>? и отмечает, что в этом выходе на проблему взаимоотношений свободы и послушания Просвещение «обнаруживается как некий политический вопрос»<sup>29</sup>.

Что касается Канта, то он считал, что повиновение свободного разума политическому будет осуществляться только при условии того, что это политическое начало будет «сообразно всеобщему разуму»; именно эта модель и была предложена Кантом Фридриху II как договор, названный Фуко «договором между разумным деспотизмом и свободным разумом»<sup>30</sup>.

Подводя итог своему обсуждению, Фуко замечает, что, таким образом, состояние несовершеннолетия определяется Кантом формулой «повинуйся и не рассуждай», а совершеннолетия — формулой «повинуйся и рассуждай».

### **3. Критическая философия Канта.**

В своей работе Фуко неоднократно говорит о том, что рассматриваемая работа Канта, несмотря на ее совсем небольшой объем и далеко не центральное место, имеет достаточно важное значение, поскольку можно говорить о непосредственной связи между этой работой и всем философским проектом И. Канта — его «критической философией». Фуко считает, что данный текст является размышлением Канта о смысле и задачах собственной философии в новую эпоху. По его словам, «новшество этого текста» — «размышление о сегодняшнем дне как... мотиве для конкретного философского дела»<sup>31</sup>; «здесь впервые философ, столь строго и изнутри, связывает значение своего творчества..., размышление над историей и конкретный анализ того неповторимого момента времени, когда он пишет и ради которого он пишет»<sup>32</sup>.

Фуко указывает, наконец, что в этой работе Кант обосновывает свой философский метод, поскольку именно в ней он говорит о критике как о необходимом методе философствования в эпоху Просвещения: «Кант описывает просвещение как момент истории, когда человечество начинает применять свой собственный разум, не подчиняясь никакому авторитету, так что в эту самую пору как раз и становится необходимой Критика»<sup>33</sup>.

Фуко считает необходимым «подчеркнуть связь, которая существует между нею (этой работой) и тремя «Критиками». Он пишет о том, что роль критики, по мнению Канта, как раз и «состоит в том, чтобы определять условия, при которых применение разума является легитимным, устанавливая, что мы можем знать, что нам нужно делать и на что нам позволено надеяться»<sup>34</sup> — перед нами всплывают три основных вопроса трех Критик Канта.

Кроме этого, Фуко отмечает, что также «легко узнается перечень трех критик»<sup>35</sup> в размышлении Канта о состоянии несовершеннолетия с описанием следующих его проявлений: руководство книгой вместо разума, замещение духовником нашей совести, определение врачом нашего образа жизни.

### **4. Установки современной философии.**

Фуко, подобно Канту, пытается определить смысл и задачи собственной философии, впрочем, как и вообще современной философии в эпоху постмодерна. В этой связи Фуко вводит ряд основных ориентиров современной философии.

#### **1. Просвещение и современность.**

Прежде всего, он подводит читателя к задаче выяснения того, что такое современность по отношению к Просвещению — продолжение этого проекта или отход от него? По мнению Фуко, современная фи-

лософия должна отказаться от подобного определения себя через принятие или непринятие Просвещения — от так называемого «шантажа Просвещения»: «необходимо отказаться от упрощенной и навязчивой альтернативы: или вы принимаете Просвещение и остаетесь в традиции его рационализма, или вы критикуете Просвещение и...пытаетесь вырваться из-под гнета его рациональности»<sup>36</sup>.

Фуко убежден в том, что современной философии необходимо осознать, что современность в любом случае находится в определенной зависимости от эпохи Просвещения. По его мнению, Просвещение представляет собой «совокупность политических, экономических, общественных, институциональных, культурных событий, от которых мы до сих пор в огромной степени зависим»<sup>37</sup>, а потому Просвещение «по крайней мере, в какой-то части предопределило то, что мы сегодня думаем и делаем»<sup>38</sup>. Более того, современность и эпоха Просвещения находятся в непосредственной связи, поскольку Просвещение определило тот особый философский «этос», философскую установку, способ философствования, в которых современность уже находится.

Эту связь между эпохой Просвещения и современностью Фуко обозначает через восприятие этими двумя эпохами особой общей установки: «Мне кажется, что можно придать какой-то смысл тому критическому вопрошанию о настоящем и о нас самих, которое было сформулировано Кантом в его размышлениях относительно Просвещения». По его словам «как раз здесь кроется некий способ философствовать, который в течение двух последних столетий был достаточно важным и действенным» и заключает, что «нитью», связывающей современность с Просвещением, является «постоянное воссоздание некой общей установки», а именно установки на «постоянную критику нашего исторического бытия»<sup>39</sup>.

## 2. «Критическая онтология нас самих».

Современная философия, по Фуко, должна полностью ориентироваться на эту, выработанную Просвещением, установку на критику современного исторического бытия. И, прежде всего, современной философии необходимо начать критическое исследование тех моментов, которые были в ней предопределены Просвещением: нам нужно «попытаться проанализировать себя самих в качестве существ, в некоторой части исторически определенных Просвещением», а это требование ориентирует современную философию на «проведение серии точных исторических исследований»<sup>40</sup> эпохи Просвещения. Подобные исследования, по мнению Фуко, помогут выявить те стратегии этой эпохи, которые прежде были оставлены без внимания.

Прежде всего, Фуко говорит о стратегии «конституирования» нас самих в качестве рациональных субъектов и считает необходимым проведение анализа отношений, выстраиваемых в эпоху Просвещения между «разумным», составляющим сущностное ядро рациональности, и «неразумным», выходящим из области рациональности. (Именно эта проблема является центральной в труде Фуко «История безумия в классическую эпоху».)<sup>41</sup>

Также, Фуко говорит об особом рода властных стратегиях, появившихся в эпоху Просвещения, и считает необходимым исследование их механизмов, непосредственно связанных с ростом в XVIII веке разнообразных технологий: «великое упование 18 столетия», заключавшееся в «одновременном и соразмерном росте» технических способностей и свободы индивида, не оправдалось, поскольку рост разнообразных технологий только породил новые механизмы властных отношений: «Мы ведь могли видеть, какие формы властных отношений могли возникнуть благодаря разнообразным технологиям»<sup>42</sup> (Именно эта проблема является центральной в его труде «Надзирать и наказывать. История тюрьмы».)<sup>43</sup>

Подводя итог сопоставлению и анализу двух взятых нами работ, хотелось бы обратить внимание на то, что обе эти работы являются не просто размышлениями на тему о том, что представляет собой проект Просвещения, но каждая из них выражает основные принципы своей эпохи: работа Канта — эпохи Просвещения, модерна, работа Фуко — эпохи постПросвещения, постмодерна. Каждая из них формулирует некую глобальную установку того проекта, который она представляет: работа Канта формулирует установку проекта модерна, работа Фуко — проекта постмодерна. Каждая из них, наконец, определяет проблематику и направление развития современной для нее философии, и предопределяет проблематику и направление развития последующей за ней философской мысли.

## Примечания

<sup>1</sup> Представленных, главным образом, в его работах «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», «К вечному миру» и др.

<sup>2</sup> *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 127.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 131.

<sup>5</sup> Там же. С. 127.

<sup>6</sup> Там же. С. 131.

- 7 **Кант И.** Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // **Кант И.** Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С.129.
- 8 Там же. С. 145.
- 9 Там же. С. 139.
- 10 Там же. С. 145.
- 11 Там же. С. 143.
- 12 Там же. С. 131.
- 13 Там же. С. 145.
- 14 Там же. С. 146.
- 15 Там же. С. 131.
- 16 Там же.
- 17 Там же. С.133.
- 18 Там же. С. 145.
- 19 Там же. С. 141.
- 20 Там же. С. 143.
- 21 **Фуко М.** Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. Т. 1. М., 2002. С. 335.
- 22 Там же.
- 23 Там же. С. 335–336.
- 24 Там же. С. 337.
- 25 Там же. С. 338.
- 26 Там же.
- 27 Там же. С. 339.
- 28 Там же. С. 342.
- 29 Там же.
- 30 Там же.
- 31 Там же. С. 344.
- 32 Там же.
- 33 Там же. С. 343.
- 34 Там же.
- 35 Там же. С. 338.
- 36 Там же. С. 349.
- 37 Там же.
- 38 Там же. С. 335.
- 39 Там же. С. 348–349.
- 40 Там же. С. 349.
- 41 **Фуко М.** История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
- 42 Там же. С. 355.
- 43 **Фуко М.** Надзирать и наказывать. М., 1999.

## Вещь сама по себе в концепциях Канта и Куайна

Задаваясь вопросом о том, что существует, мы всегда стремимся обрести достоверное знание, на которое мы могли бы опираться для того, чтобы построить по возможности полную картину воспринимаемой нами реальности. Мы стремимся усмотреть законы в том, что нас окружает, с тем, чтобы, объяснив происходящее, мы могли предсказывать будущие явления. Коротко говоря, нам нужно объективное знание того, что есть.

Но каждый раз, когда кто-то предлагает объективное объяснение реальности и законов, по которой то, что есть, существует, может появиться и другой, который захочет данное объяснение опровергнуть. Этот человек предлагает конкурирующее объяснение реальности, отличное от первого, но также претендующее на объективность. Более того, объективность исходной теории может быть оспорена и самой реальностью, которая может внезапно измениться и перестать соответствовать предлагаемой теории. Получается, что объективизм неустойчив, ибо у разных людей может быть свое видение реальности, не говоря о том, что никто не знает наверняка, какой будет реальность в будущем. А единое и неопровержимое знание того, что есть, т.е. такое знание, с которым согласились бы все раз и навсегда, становится недостижимой целью.

Альтернативным выходом из создавшегося затруднения может показаться субъективизм, т.е. утверждение о том, что реальность такова, какой она кажется каждому отдельному человеку, а объективного знания не существует, также как объективно не существует ничего. Но здесь мы также сталкиваемся с проблемой, ибо наше заявле-

ние о том, что все субъективно, само по себе претендует на объективность. Получается, что все относительно, и этот факт одновременно является абсолютным.

Таким образом, и в первом и во втором случае мы сталкиваемся с противоречием и в итоге оказываемся в замкнутом круге. Именно это обстоятельство и сделало онтологию одной из центральных тем философии вообще. Успеха достигает философ, способный данную проблему каким-то образом разрешить. Любой, кто берется за ее разрешение, однако, должен отдавать себе отчет в том, что конечной целью его предприятия должно стать получение хотя бы малой крупички объективного знания о том, что есть. Иными словами, как ученые, мы всегда стремимся к объективному знанию, которое можно было бы транслировать.

Но ввиду описанных выше сложностей, связанных с неприемлемостью объективизма и субъективизма в чистом виде, необходимо понять то, что для сохранения объективного знания о реальности мы с неизбежностью должны его в некоторой степени сделать релятивным. Предметы не могут быть полностью независимыми от наблюдателя, так же как они и не могут полностью от него зависеть. Правильно прочертить границу между объективностью и субъективностью — вот задача философа.

Концепция Канта — один из лучших примеров решения проблем, связанных с онтологией. Канту, несмотря на то, что он вообще исключил онтологию, как проблематическую сферу, тем не менее удалось создать стройную систему, способную дать ответ на вопрос «Что есть?», который приводил всех предшествующих мыслителей к обширным рассуждениям о строении бытия. В XX веке проблемы онтологии зазвучали иначе, чем в XVIII, однако принципиальная проблема осталась. Кантовская система была во многом раскритикована и очевидно не могла отвечать запросам времени. Однако разрешение онтологической проблематики в аналитической философии XX века произошло именно à la Кант. Новым разрушителем онтологии явился американский философ Уиллард Ван Орман Куайн.

Целью данной работы является демонстрация сходства методов Канта и Куайна в рассмотрении вопроса об онтологии. Ключевым понятием, общим как для системы Канта, так и для концепции Куайна, позволяющим им достичь непротиворечивости, является понятие *вещи самой по себе* и ее понимание как предела<sup>1</sup>. Именно оно позволило Куайну повторить коперниканский переворот в аналитической философии XX века.

Одной из целей, которые Кант ставит перед собой в *Критике чистого разума*, является демонстрация того, что, когда мы наблюдаем вещи, мы на самом деле не усматриваем в них их неотъемлемые свойства, а всего лишь видим в них то, что сами способны увидеть. Иными словами мы видим не вещи, а свои собственные проекции на них. Собственно, в этом, как известно, и заключается тот самый коперниканский переворот, осуществленный Кантом. Кант доказывал, что то, какими мы воспринимаем вещи, зависит не от вещей, а от нас самих. Подобно Копернику, предложившему объяснять движение небесных тел, приписывая движение наблюдателю, Кант объяснил способ данности человеку вещей не свойствами, присущими вещам самим по себе, а особенностями человеческих способностей восприятия. Так он утверждал, что рассудок человека является критерием способа данности человеку вещей. Кант провозгласил существование правил рассудка, выраженных в так называемых априорных понятиях, с которыми все предметы опыта согласуются. Доказывается это, согласно Канту, только через демонстрацию того, как эти априорные элементы проявляются в эмпирическом опыте. Именно этой демонстрации и посвящена большая часть *Критики*.

Свой коперниканский поворот в философии, а конкретно в метафизике, т.е. выбор альтернативного способа объяснения и упорядочивания данной сферы, коренным образом отличающегося от всей предыдущей традиции, венцом которой стали работы Христиана Вольфа, Кант оправдывает прагматически. В предисловии ко второму изданию КЧР<sup>2</sup> он пишет, что его теория, в которой именно предметы должны соотнобразовываться с познанием, *более успешно и лучше* позволяет разрешить задачу метафизики. Данная задача, в свою очередь, заключается в возможности получения априорного знания о предметах через понятия, а также в возможности *удовлетворительно* доказательства априорных законов, лежащих в основе природы. На протяжении всей книги Кант говорит о том, что именно его подход позволяет избежать многих противоречий, с которыми сталкиваются иные теории. Таким образом, задача Канта заключается в построении стройной и неизменной метафизической теории как науки.

В концепции Канта главными факторами, обуславливающими возможность опыта, являются *формы чувственного созерцания*, а именно пространство и время. Именно в пространстве и времени может восприниматься какой-либо опыт. Любое упорядочивание и организация опыта, какими бы они ни были, любая его данность, может осу-

шестьваться только в пространстве и времени. Пространство и время, пишет Кант, являются условиями существования явлений. Правилами рассудка, упорядочивающими опыт, являются *категории* или, рассудочные понятия. Именно категориям подчинены все чувственные созерцания. Они даны лишь в той степени, в какой согласуются с категориями. Категории и формы чувственного созерцания не следует путать. Если пространство и время — это формы созерцания, т.е., как было сказано, условия возможности явлений, то категории — это формы мышления, которое происходит уже в рамках пространственно-временной обусловленности.

К так называемым высшим познавательным способностям человека Кант относит разум, способность суждения и рассудок. С помощью разума априорные понятия познаются, рассудок соотносит понятия с эмпирическим опытом, посредством способности суждения предметы непосредственно подводятся под понятия. Однако все вместе познавательные способности, пишет Кант, могут называться рассудком вообще. В данном случае нас интересует не столько проводимые Кантом разделения рассудка на области, сколько то обстоятельство, что все априорные понятия рассудка существуют исключительно для применения в опыте. Более того, несмотря на то, что данность чувственного опыта, согласно Канту, детерминируется свойственными человеку формами созерцания и мышления, именно чувственному опыту приписывается ключевое значение для метафизических исследований. Именно чувственный опыт является отправной точкой всякого исследования об априорном знании человека. Применение априорных понятий рассудка можно найти только в опыте, и все наше знание если и не берется полностью из опыта, то именно опытом инициируется.

Здесь возникает вопрос, каким образом опыту можно приписывать первичное значение, если он является не чем-то автономным, а всего лишь воплощением наших собственных проекций вовне. Иными словами, если строго следовать тому, что говорит Кант, то может получиться, что опыт играет незначительную роль, т.к. конструируется нашими познавательными способностями. Подобное понимание неминуемо ведет к солипсизму и всем связанным с ним противоречиям. Однако в системе Канта подобные затруднения не возникают. Согласно Канту, сфера чувственного опыта — это действительно сфера явлений. Явления с необходимостью соотносятся с тем, как мы их представляем. Однако вещи вообще не сводятся полностью к явлениям. Кант говорит о том, что явления это исключительно то, что мы можем познавать. Но существуют еще и вещи сами по себе,

недоступные для нашего познания. Именно введение вещей самих по себе (или вещей в себе) как понятий и спасает теорию Канта от солипсизма, т.к. получается, что существует не только то, что мы видим. Понятие вещей самих по себе исключает трактовку системы Канта в духе *esse est percipi* и тем самым снимает вопрос о солипсизме.

Однако введение вещей самих по себе ставит ряд не менее сложных вопросов. Главным из них является вопрос о том, на каком основании вообще возможно говорить о вещах самих по себе. Если человек в силу своих познавательных способностей может воспринимать только явления, то становится непонятно, откуда вообще возникает идея вещей самих по себе. Кант изящно выходит из этого затруднения, указывая на то, что сама сущность его коперниканского переворота содержит необходимость вещей самих по себе. Ведь, как уже было сказано, переворот заключался в приписывании человеческого рассудку свойств, которые, как ранее считалось, принадлежали вещам самим по себе. Здесь Кант вовсе не намеревался исключать вещи сами по себе полностью, т.е. отказывать им в существовании. ***Лишение вещей каких-либо самостоятельных свойств еще не значит их уничтожение.*** Подобное утверждение, как минимум, спорно и требует пояснений. Здесь и возникает понятие ***ноумена***.

Во многих местах Кант пишет, что ноумен — это и есть вещь сама по себе. Ноумен, согласно Канту, нельзя воспринимать или познавать. Однако его можно помыслить. Это значит понимать данный термин в негативном смысле, т.е. безотносительно к созерцанию. Иными словами, в случае с вещами самими по себе речь не идет о чем-либо пространственном. Формы созерцания и формы мышления неприменимы к вещам самим по себе. Но мы с другой стороны все же о них говорим. Как можно говорить о том, что ни при каких условиях нельзя воспринять или распознать? Как можно говорить о том, о чем следовало бы молчать? Как можно понимать вещь саму по себе? Кант говорит, что непротиворечиво понятие вещи самой по себе можно понимать только как понятие ***границы*** (или предела) наших познавательных способностей. Ноумен, пишет Кант, это «***демаркационное понятие***»<sup>3</sup>. Таким образом, отпадает противоречие, связанное с реификацией вещи в себе.

На этом, однако, не все вопросы исчерпываются. Если даже рассматривать понятие вещи самой по себе как понятие границы познавательных способностей, что позволяет не приписывать ей свойства, присущие явлениям, тем не менее остается непонятным, как следует относиться к понятию границы. Ведь граница все же должна пролегать между чем-то и чем-то, даже если рассматривать ее как предел.

Ответом Канта на это возражение является утверждение о том, что область рассудка *проблематически* простирается за пределы сферы явлений<sup>4</sup>. Иными словами, рассудок может помыслить возможность того, что находится вне сферы его способностей. Данная способность рассудка никак Кантом не объясняется, да и не может объясняться, ибо тогда исследование перешло бы из сферы философии в сферу мистики. В таком виде его система обретает искомую стройность и законченность. Становится возможным говорить о вещах самих по себе без противоречия, указывая на то, что все воспринимаемое нами зависит от наших способностей восприятия, накладывающих на нас известные ограничения.

\* \* \*

Уиллард Ван Орман Куайн известен главным образом как один из критиков Канта, оказавших сильное влияние на англо-американскую философию XX века. Суть позиции Куайна и его критики Канта заключается в непринятии им кантовского разделения суждений на аналитические и синтетические. Согласно определению Канта аналитическое высказывание — это высказывание, в котором предмету приписывается только то, что уже содержится в его понятии. Так высказывание «вещь протяженна» является аналитическим, поскольку в самом определении понятия вещи заложена ее протяженность. Аналитическое высказывание, по Канту, не продуцирует нового знания. Все остальные высказывания считаются синтетическими. Они связаны с опытом и способны сообщить новое знание. Примером синтетического высказывания будет фраза «данное тело твердое». Куайн оспорил такое разделение. Аналитические высказывания в кантовском смысле он разделил на два вида: тавтологические и синонимические. Примером первого вида будет высказывание «ни один неженатый мужчина не женат». Здесь мы имеем дело с чистой тавтологией, аналитичность которой неоспорима. Однако совсем иначе дело обстоит с высказыванием типа «ни один холостяк не женат». В данном случае «холостяк» и «неженатый» синонимичны, но не тавтологичны. Предлагая подробный разбор проблемы синонимии терминов<sup>5</sup>, рассмотрение которого выходит за рамки целей данной работы, Куайн показывает, что понимание синонимии лишь в смысле того, что два слова отсылают к одному и тому же предмету, недостаточно для ее исчерпывающего определения. В качестве дополнительного требования для возможности синонимии необходимо наличие

соответствующего семантического правила, т.е. правила использования языка, на котором высказывается суждение. Это, в свою очередь, уязвляет определение синонимии терминов с правилами использования конкретного языка, который всегда связан с определенной концептуализацией опыта. В итоге получается, что невозможно установить синонимию терминов «холостяк» и «неженатый» без обращения к опыту (пусть даже косвенного). Таким образом, Куайн отвергает проведенное Кантом разделение и утверждает, что по-настоящему аналитическими могут быть только тавтологии. Все остальные высказывания неизбежно связаны с опытом.

Основываясь на сделанном выводе, Куайн говорит о взаимозависимости, существующей между языком и предметами опыта. Коротко говоря, согласно Куайну, предметы опыта зависят от языка, ибо именно в нем концептуализированы. Язык, в свою очередь, строится и развивается в соответствии с теми объектами, которые принимаются в нем как реально существующие. Теоретическая и онтологическая составляющие дополняют друг друга в едином организме *концептуальной схемы*. Концептуальной схемой может быть как научная теория, так и язык вообще. Согласно Куайну, всякую научную теорию следует рассматривать как комплекс, где предметы опыта неразрывны с объясняющими и концептуализирующими их понятиями. В концептуальной схеме понятия должны быть согласованы не только с опытом, но и между собой. Только это позволяет системе достичь внутренней законченности и согласованности. Поэтому для каждой концептуальной схемы справедливо будет сказать, что в ней теория зависит от предметов, а предметы от теории.

Две различных концептуальных схемы, согласно Куайну<sup>6</sup>, не могут быть полностью соизмеримыми. Поэтому вопрос понимания того, что говорит человек, относящий себя к иной концептуальной схеме, сводится к вопросу перевода его терминов в наши. Однако полный исчерпывающий и однозначный перевод, утверждает Куайн, достигнут быть не может, именно из-за различной концептуализации предметов опыта в разных языках. Иллюстрацией этому является известный пример антрополога, прогуливающегося по острову в компании дружелюбно настроенного аборигена и видящего, как в кустах промелькнул заяц. Абориген, также заметив это, говорит: «Гавагай». Проблема перевода этого термина заключается в том, что антрополог не может однозначно сказать, что «гавагай» означает «заяц», ибо он не знает, на что именно указал абориген. Может быть, «гавагай» означает только часть зайца или же только зайца, мелькающего в кустах. Иными словами, для антрополога референция данного термина

остаётся непостижимой. Для понимания термина «гавагай», т.е. для его верного употребления, необходимо быть носителем языка аборигена, т.е. разделять его концептуальную схему.

Из сказанного вытекает, что не существует единого общего критерия, относительно которого можно было бы соотносить концептуальные схемы. Поэтому всякая внутренне согласованная концептуальная схема, согласно Куайну, является «физически эквивалентной» относительно любой другой. Выбор между различными схемами диктуется чисто прагматическими соображениями. Проще говоря, в случае с научными теориями выбирается та, которая является наиболее удобной и лучше других разрешает поставленные задачи. Таким образом, самым важным атрибутом всякой концептуальной схемы является ее структура, а не объекты, принимаемые ею в качестве существующих. Предлагаемый Куайном критерий предпочтения концептуальной схемы принято называть *когерентистским*.

В связи с этим может возникнуть законное предположение, что куайновский когерентизм является ничем иным, как релятивизмом. Ведь если у каждой концептуальной схемы свои предметы, а мы вольны выбирать эти схемы, руководствуясь прагматистским критерием, то выходит, что мы принимаем в качестве существующих только те предметы, которые нам удобно признавать таковыми для наших целей. А это значит, что на самом деле предметов объективно не существует, а все наше знание является своего рода самообманом. Куайн, однако, так не считает. Более того, релятивизм не является прямым следствием из его работ<sup>7</sup>. Куайн очень во многих местах предостерегает от подобной интерпретации своих идей, подчеркивая, что не сомневается в объективном существовании очевидных внешних объектов, таких как палки, дома, деревья, другие люди и т.д. Реальность вообще, согласно Куайну, не зависит от правил употребления языка, но реальность, провозглашаемая в том или ином языке, зависит<sup>8</sup>.

Здесь, однако, возникает сомнение в возможности непровозглашенной в каком-либо языке, т.е. неконцептуализированной реальности. Сам Куайн неоднократно утверждает, что неконцептуализированного опыта не может быть. Весь воспринимаемый нами опыт, любой опыт, который мы способны запомнить, всегда концептуализирован. Неконцептуализированный опыт запомнить нельзя, т.к. нечего запоминать. Но в таком случае необходимо объяснить, как возможна упомянутая неконцептуализированная онтология. В противном случае Куайн является безусловным релятивистом, для которого предметы не могут существовать отдельно от способа, которым мы их воспринимаем.

Надо сказать, что Куайн нигде не пишет о безусловном существовании некой вещи самой по себе, свободной от какого-либо нашего субъективного рассмотрения воспринимаемых нами предметов. Это тем не менее легко объясняется тем, что утверждать существование того, что нельзя воспринять, было бы просто абсурдным. Куайн выходит из данного непростого положения следующим способом. Он пишет, что концептуальная схема может быть изменена или, точнее, скорректирована, если того требует опыт, иными словами, если предлагаемое объяснение становится не до конца удовлетворительным. Именно в такой постоянной корректировке и заключается задача философа, да и любого другого ученого<sup>9</sup>. Наука, пишет Куайн, это концептуальный мост, позволяющий нам увязывать друг с другом переживаемые чувственные стимуляции, а также быть способными их предсказывать. Поэтому наиболее предпочтительной является та научная теория, которая наилучшим способом выполняет эту задачу по концептуализации. Ее призвание именно в этом увязывании и предсказании, а не в познании вещей такими, какие они есть на самом деле (что бы это ни означало). Все что у нас есть — это стимулы, которые мы объясняем. Стимулы, концептуализируемые в науке, являются границей, за пределами которой речь о какой-либо концептуализации некорректна. А о чем нельзя говорить, о том лучше молчать.

\* \* \*

Можно сказать, что взгляды на онтологию Куайна восходят к кантовскому коперниканскому перевороту. Если у Канта критерием способа данности вещей являлись категории рассудка и коперниканский переворот был осуществлен в сторону так называемых познавательных способностей человека, то коперниканский переворот Куайна является лингвистическим. Язык подвергался пристальному рассмотрению философов задолго до работ Куайна. О значении языка в философском исследовании писали Юм, Милль, Фреге, Рассел и другие. Зарождение в начале XX века аналитической философии само по себе было связано с рассмотрением проблем семантики. Однако именно Куайн объявил о неразрывности и взаимозависимости семантики и онтологии. Именно он подметил, что исследования в области онтологии сводятся к исследованиям в области семантики. В этом указании и заключается суть кантианского метода, проповедуемого Куайном.

Однако Куайн идет дальше Канта. Кант стремился к построению единой, непротиворечивой и неизменной концепции, способной раз и навсегда разрешить вопросы онтологии. С этим стремлением к унификации и связана его трансцендентальная дедукция, т.е. отыскание в опыте указаний на категории чистого рассудка. Снимая различие между аналитическими и синтетическими высказываниями, Куайн утверждает возможность различных концептуальных схем. Иными словами, он следует за Кантом в том, что касается утверждения зависимости данности вещей от способа их концептуализации, но отходит от Канта, провозглашая многообразие концептуальных схем. Куайн, по сравнению с Кантом, кажется плюралистом.

Несмотря на это различие, системе Канта, так же как и системе Куайна, угрожает опасность скептицизма. При одностороннем рассмотрении Кант может показаться солипсистом, а Куайн релятивистом, поскольку оба ничего не говорят о свойствах, присущих вещам самим по себе, т.е. иными словами умалчивают об объективном и независимом существовании внешних предметов.

Как у Канта, так и у Куайна (хотя и менее четко), опасность скептицизма преодолевается через введение понятия вещи самой по себе и рассмотрение его как демаркационного понятия, т.е. как предела. Именно такое понимание вещи самой по себе позволяет говорить о несводимости предметов к способу их данности и при этом не становится мистиками. Одни и те же предметы могут концептуализироваться разными людьми по-разному, и только введение вещи самой по себе как демаркационного понятия позволяет непротиворечиво рассматривать возможность различной данности людям предметов. Это неизбежно приводит Куайна к прагматизму. Если не существует единой общей концептуальной схемы, то выбор выпадает на самую согласованную и удобную в применении из имеющихся. Благодаря провозглашению такого натуралистического прагматизма Куайном был осуществлен переворот в философии, что привело к завершению классической аналитической философии. Оттенки прагматизма были свойственны и Канту, утверждавшему, что его систему стоит принять, ибо она разрешает проблемы онтологии лучше всех предшествующих теорий. Однако здесь не подразумевалось никакого плюрализма. С именем Канта, так же как впоследствии и с именем Куайна, был связан переворот в философии и отказ от предшествующей традиции.

Таким образом, рассмотрев онтологию Канта и Куайна, можно констатировать три сходных пункта. Во-первых, коперниканский переворот в онтологии, проведенный каждым мыслителем в кон-

тексте своей философской традиции. Во-вторых, плюрализация Куайном в сфере лингвистической философии кантовского подхода с последующим приходом к прагматизму. И, наконец, в-третьих, рассмотрение обоими мыслителями понятия вещи самой по себе в качестве понятия предела, что обусловило согласованность и устойчивость их теорий.

### Примечания

- <sup>1</sup> Куайн не использовал термин «вещь в себе», однако он часто говорил о вещах вообще, т.е. о том, что такое вещь, независимо от того, как она концептуализирована в языке. Именно в этом смысле понятие «вещи в себе» будет рассматриваться в данной работе относительно Куайна.
- <sup>2</sup> **Кант И.** Критика чистого разума // **Кант И.** Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 87.
- <sup>3</sup> Там же. С. 310.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> Более подробно см. «Две догмы эмпиризма».
- <sup>6</sup> Позднее эта идея будет развита Куном, хотя и в несколько трансформированном виде.
- <sup>7</sup> И этим он в положительном смысле отличается от многих своих последователей, например, от Куна.
- <sup>8</sup> Ср.: «What there is does not in general depend on one's use of language, but what one says there is does».
- <sup>9</sup> Вслед за Нейратом он сравнивает ученых с моряками, перестраивающими собственный корабль во время плавания и не имеющих возможности поставить его в док и собрать заново из лучших частей.

## Кант и Крипке об априорных необходимых истинах

Парные понятия аналитическое /синтетическое, априорное /апостериорное, необходимость /возможность являются традиционными для философии. Еще Аристотель в своих логических произведениях исследовал модальные понятия необходимости и возможности. Понятие априорности широко использовалось в схоластике. Однако понятия аналитичности и априорности приобрели особое значение в работах философов Нового времени — Дж.Локка, Г.В.Лейбница и Д.Юма. Таково, например, высказывание, истинное с необходимостью, не может быть ложным с возможностью, или является истинным во всех «возможных мирах» в терминологии Лейбница. Случайно истинные высказывания являются ложными с возможностью, то есть ложными в некоторых «возможных мирах». Практически общепринятым считалось, что высказывание известно нам априори, только если оно является истинным с необходимостью, так как возможная ложность высказывания предполагает эмпирическое исследование его истинности и, как следствие, такое высказывание апостериорно. «Случайные» истины не могут быть известными нам априори.

Философия Иммануила Канта явилась следующим шагом в разработке данной проблематики. Во *Введении к Критике чистого разума* Кант формулирует проблему своей главной работы — обоснование возможности синтетических суждений априори. Кант провел здесь несколько различий.

1. Различие между аналитическими и синтетическими высказываниями:

а) в аналитических высказываниях понятие-предикат содержится<sup>1</sup> в понятии-субъекте, например, «холостяк не женат», «неженатый человек есть мужчина» (для субъектов женского пола было бы «не

замужем»). Высказывание не содержит никакого нового знания и истинно только в силу тождественности («синонимии», в современной терминологии) своих терминов;

б) в синтетических высказываниях содержание предиката не принадлежит понятию-субъекту, например, «холостяки несчастны». В этом случае высказывание содержит новую информацию и не может быть истинно только в силу тождественности своих терминов.

2. Различие между априорными и апостериорными суждениями:

а) априорные суждения мы познаем вне зависимости от какого-либо конкретного чувственного опыта. Все, что мы можем знать как всеобщее и необходимо истинное, должно быть априори;

б) апостериорные суждения мы познаем на основании опыта, наблюдения, эксперимента. Апостериорное знание не является всеобщим и необходимо истинным.

Исходя из этих различий, Кант получает четыре возможных вида суждений. Первые два вида не подлежат сомнению. Это: аналитические суждения априори, истинные в силу тавтологии, и синтетические суждения апостериори, в истинности которых мы убеждаемся на опыте. Кант решительно отверг возможность аналитических суждений апостериори, так как нам не нужно обращаться к опыту, уже зная аналитическую истинность суждения. Обоснование возможности четвертого типа суждений, а именно синтетических суждений априори, послужило одной из причин написания знаменитой книги. Синтетические суждения априори должны быть необходимо и всеобще истинными, а значит, выходить за рамки нашего опыта, но в истинности этих суждений невозможно убедиться простым анализом понятий. В рамках своей философской системы Кант успешно решил эту задачу.

Проблема необходимых эмпирических истин вновь, спустя немногим более ста пятидесяти лет после Канта, привлекла внимание философов. Однако это произошло уже в совершенно ином контексте, в рамках аналитической философии и связанных с нею дисциплин — математической логики, философии языка и философии науки. Изначально работавшие в рамках кантовской концептуальной схемы, аналитические философы пришли к нескольким парадоксам и попытались их разрешить уже на новом теоретическом уровне и с новым терминологическим аппаратом. В сороковых годах двадцатого века знаменитый американский логик и философ У.В.О. Куайн на основании своих исследований синонимии критиковал работы Р.Б. Маркуса и Р. Карнапа по формальной логике, в которых, в результате исследования проблем логической семантики, утверждалось, что два имени для одной и той же вещи могут использоваться взаимосвя-

менимо<sup>2</sup>. Впоследствии, на Бостонском конгрессе по философии науки в 1962 году, к дискуссии присоединился ставший позднее одним из самых влиятельных американских философов С. Крипке<sup>3</sup>. Доклад Р.Б. Маркус вызвал возражения Куайна и послужил отправной точкой для последующей разработки Крипке теории имен собственных и разграничения понятий аналитичности, необходимости и априорности. В докладе Маркус утверждалось, что имя «Фосфор» может с сохранением истинности заменять второе вхождение имени «Геспер» в тавтологии «необходимо, что Геспер есть Геспер» («Фосфор» и «Геспер» есть имена для планеты Венера, сам пример принадлежит Г.Фреге). Из этого, согласно Маркус, следовало, что предложения тождества, такие как «Геспер есть Фосфор» являются «необходимыми», то есть «априорными». Возражение Куайна сводилось к следующему: если человек указывает вечером на планету в небе и говорит «Геспер», а утром указывает на планету и говорит «Фосфор», то вопрос о том, указал ли он дважды на одну и ту же планету или на две разные, является содержательным вопросом науки астрономии. То есть апостериорным открытием, что Геспер — это Фосфор. В докладе Маркус было отмечено, что речь идет об именах собственных в некоем «абсолютном» смысле и что для таких имен можно составить «абсолютный» словарь, где указаны все имена собственные. Как следствие, открытие того, что Геспер есть Фосфор будет производиться при помощи обнаружения в словаре статей «Геспер» и «Фосфор» и установления тождества значения (синонимии). Тогда высказывания о «подлинных» тождествах будут аналитическими высказываниями. Куайн возразил, что сама операция поиска в словаре является эмпирической, но смысл идеи Маркус заключался в том, что такая операция не сводится к установлению массы планет или ее орбиты. Однако не было точно определено, почему имена в абсолютном смысле обязательно должны наличествовать в словаре, хотя предполагалось, что такой словарь должен быть составлен только после эмпирического исследования. Смысл возражения Куайна сводился к тому, что так как астрономы постоянно открывают новые кометы и астероиды в Солнечной системе, то вопрос установления тождества, например, если один и тот же астероид открыли дважды, является эмпирической проблемой науки астрономии, а следовательно, апостериорным. Несколько позже Крипке, по-новому подойдя к проблеме, подытожил спор в виде трех утверждений: а) такие тождества апостериорны, б) такие тождества необходимы, в) но нельзя смешивать необходимость с эпистемологическими понятиями априорности и апостериорности — из-за этого и возник спор<sup>4</sup>.

Когда Крипке разделил<sup>5</sup> понятие необходимости как относящееся к метафизике (вполне в кантовском духе), априорности как относящееся к эпистемологии, а понятие аналитического как относящееся к семантике или философии языка, смысл его аргументации, кратко, заключался в следующем. Некоторые случайно истинные суждения известны априори. Например, в определенное время мы знаем, что длина прута  $S$  — один метр, основываясь на том знании, что стандарт метра — прут длиной  $S$ , находящийся в Париже. Если мы используем прут  $S$ , чтобы «зафиксировать референцию» (точно указать на) термина «один метр», тогда мы знаем априори, что этот прут  $S$  — длиной один метр. Истина суждения, что прут  $S$  — длиной в один метр, случайна, так как могло оказаться и так, что прут  $S$  не был бы длиной в один метр. Например, нагрев прут, мы изменим его длину. Необходимые апостериорные истины, например — «вода есть  $H_2O$ ». Согласно Крипке, нет никакого противоречия в том, что древние считали воду отдельным элементом, а сейчас, основываясь на данных современной химии, мы знаем, что вода — это  $H_2O$ . Мы просто *называем* одну и ту же вещь, имея в виду два разных смысла, или коннотации имени. (Более фундаментальная доктрина Крипке заключается в том, что имена не обладают коннотацией, а соединены с вещами при помощи «прямой референции», или являются «жесткими десигнаторами»<sup>6</sup>). Истина того, что вода есть  $H_2O$ , несомненно, апостериорна, так как мы знаем это благодаря эмпирическому исследованию. Но это суждение также и необходимо истинно, так как вода не может быть не- $H_2O$ , или мы называли словом «вода» какой-либо другой элемент, например вещество  $XYZ$ . Разница между аналитичностью и априорностью интерпретируется Крипке таким образом: если суждение, что  $P$  необходимо, но апостериорно, то если  $P$ , аналитической истиной является то, что  $P$  — необходимо, но если не- $P$ , то необходимо, что не- $P$ . Например, подставляя в данную схему конкретные имена: аналитической истиной является то, что или теорема Пифагора необходимо истинна, либо необходимо истинным является ее отрицание. Однако это не означает, что когда  $P$  необходимо, то аналитически истинно, что  $P$  либо необходимо, либо невозможно.

Согласно Крипке<sup>7</sup>, общие термины, например «вода», «золото», не имеют коннотации. Раскрывая свою концепцию общих имен, Крипке упоминает *Пролегомены* Канта, в которых Кант утверждает, что предложение «золото есть желтый металл» — аналитическое, то есть «быть желтым металлом» принадлежит к коннотации «золота».

Некоторые исследователи<sup>8</sup>, однако, полагают, что концептуальный сдвиг в интерпретации аналитичности предложений, произведенный Крипке, не настолько велик. Так, например, Кант писал, что эмпирические понятия не могут быть определены и, как следствие, не могут обладать коннотацией или значением.

«...эмпирическое понятие не поддается дефиниции — оно может быть только объяснено. Действительно, так как в эмпирическом понятии мы имеем лишь некоторые признаки того или иного вида предметов чувств, то мы никогда не уверены в том, не мыслится ли под словом, обозначающим один и тот же предмет, в одном случае больше, а в другом меньше признаков его. Так одни могут подразумевать в понятии золото кроме веса, цвета и ковкости еще и то, что золото не ржавеет, а другие, быть может, ничего не знают об этом свойстве его. Мы пользуемся некоторыми признаками лишь до тех пор, пока находим, что они достаточны для различения; новые же наблюдения заставляют устранять одни признаки и прибавлять другие, так что понятие никогда не остается в определенных границах»<sup>9</sup>.

Если перевести эту мысль Канта в понятийный аппарат Крипке, то получится, что референция эмпирического понятия закрепляется благодаря определению признаков этого понятия (в случае с конкретным объектом — его свойств). В результате эмпирического исследования мы можем отказаться от ряда признаков, которыми мы наделяли понятие сначала, и в случае необходимости заменить их на другие. В терминологии Крипке это будет изменение в случайных свойствах, известных нам априори. Для Крипке признаки, по которым имя закрепляется за эмпирическим понятием, «фиксируя его референцию», не обязательно должны быть навсегда связанными с этим понятием. Следующий отрывок из «Критики чистого разума», как кажется, выражает полное согласие с взглядами Крипке:

«Было бы бесполезно давать дефиницию такого понятия, так как, например, если речь идет о воде и ее свойствах, мы не останавливаемся на том, что подразумевается под словом вода, а приступаем к опытам, и слово с теми немногими признаками, которые мы связываем с ним, оказывается только обозначением, но не понятием вещи, стало быть, даваемая здесь дефиниция понятия есть лишь определение слова»<sup>10</sup>.

Иными словами, признаки не составляют части коннотации эмпирического понятия. Для того, чтобы знать, что такое «вода», мы должны провести эмпирическое исследование. Опять же, в терминах Крипке, *сущность* (*essence*) воды должна быть открыта эмпирически. Этой «сущностью» будет H<sub>2</sub>O. Приведенные отрывки из «Критики

чистого разума» могут навести на мысль, что синтетические суждения априори Канта напоминают случайно<sup>11</sup> истинные суждения априори Крипке, однако, как мы видели, благодаря разведению понятий необходимости, априорности и аналитичности, Крипке во многом удалось разрешить проблему, изначально коренившуюся в структуре кантовского концептуального аппарата. Несмотря на важные сдвиги, которые я попытался кратко обрисовать, исследования в области семантики и теории референции в современной аналитической философии движутся в рамках кантовской проблематики, либо заимствуя, либо по-своему интерпретируя кантовский аппарат. Историко-философское значение таких сдвигов в проблематике не может быть переоценено, так как во многих случаях, например, понятие априорности не трактуется в кантовском смысле. Именно поэтому возможны дивергентные прочтения идей современных аналитических философов и случаи их радикального непонимания философами, работающими в рамках более традиционной проблематики и терминологического аппарата. Приведенный очерк идей Крипке имел своей целью в какой-то мере заполнить эту лакуну непонимания.

## Примечания

- <sup>1</sup> «Содержится» может здесь пониматься как «включено в объем», так и «является частью интенционала». Однако, несмотря на возможные различные прочтения, общая интенция вполне ясна.
- <sup>2</sup> Это кажущееся простым утверждение являлось весьма нетривиальным, если его интерпретировать в тогдашнем контексте. Обсуждение включало в себя дискуссии по проблемам модусов речи *de dicto* / *de re*, необходимости / возможности и аналитичности.
- <sup>3</sup> *Wartofsky M. W.* (ed.) *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science 1961/1962*. Dordrecht: Reidel, 1963.
- <sup>4</sup> Более подробное рассмотрение вопроса см.: *Burgess J.* *Quinus ab Omni Naevo Vindicatus* // *Canadian Journal of Philosophy*. 1997. Vol. 23. P. 25–66.
- <sup>5</sup> *Kripke S.* *Naming and Necessity*. Cambridge (MA), 1980.
- <sup>6</sup> Например, в нашем конкретно взятом языке (русском) «вода» — жесткий десигнатор, обозначающий одно и то же вещество во всех возможных мирах (или при всех возможных «описаниях состояния», в терминологии Карнапа).
- <sup>7</sup> *Davidson D., Harman G.* (eds.) *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, 1972. P. 253–355, 763–69.
- <sup>8</sup> Например, Майкл Перрик: *Perrick M.* *Kant and Kripke on Necessary Empirical Truths* // *Mind*. New Series. 1985. Vol. 94, Issue 376. P. 596–598.
- <sup>9</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М., 1964. С. 537.
- <sup>10</sup> Там же. С. 537–538.
- <sup>11</sup> «Случайно» в данном контексте не понимается как синоним «возможно».

## Содержание

Предисловие.....	3
------------------	---

### I. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА И ЕЕ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

**М.Ю. Васильева**

Внешний мир у И.Канта: эволюция представлений в докритический период .....	4
--	---

**М.А. Белоусов**

Соотношение рассудка и чувственности в кантовской дедукции категорий .....	19
--	----

**А.А. Мёдова**

Понятие времени и его значение для модели сущности человека. Сравнительный анализ концепций Иммануила Канта и Мориса Мерло-Понти.....	33
---	----

**А.В. Хитров**

Критика Кантом учения Декарта о cogito.....	44
---	----

**Г. Измайлов**

Лейбниц и Кант: к вопросу об апперцепции.....	52
---	----

**К.А. Михайлов**

Кантовская концепция времени и ее актуальность в современной науке .....	59
--	----

**А.Ю. Грязнов**

Кантианская методология и основания термодинамики .....	72
---	----

**Н. Матвеева**

Размышляя над Кантом. Иллюзия реальности и реальность иллюзии.....	80
--	----

### II. ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА, ЕГО ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И ГОСУДАРСТВА

**А.М. Малер**

Трансцендентальная теология Канта.....	88
--	----

**А.А. Гусева**

Роль философии Канта в развитии эстетических взглядов Фридриха Шиллера .....	100
--	-----

**А.С. Бодрова, О.В. Никандрова**

Взгляд из двух эпох: Макиавелли и Кант об идеальном государстве .....	104
---	-----

**Н.В. Гришин, Н.В. Шередега**

Современный взгляд на работу Канта «К вечному миру» .....	119
---	-----

**Л.А. Ерохина**

Работа Иммануила Канта «К вечному миру» (опыт филологического анализа).....	125
---	-----

**М.А. Нистратова**

Что такое просвещение?.....	134
-----------------------------	-----

**Д.А. Шаповалов**

Ответ на вопрос «Что такое просвещение?» — взгляд через 220 лет .....	137
---	-----

### III. КАНТ И ПОСЛЕДУЮЩАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<b>А. Горин</b>	
Кант и море. Горизонты трансцендентальной философии .....	142
<b>М.Е. Соболева</b>	
Виды трансцендентализма в современной немецкой философии.....	149
<b>Т.И. Кротикова</b>	
Философская антропология Иммануила Канта и Макса Шелера .....	159
<b>Е. Блинов</b>	
Фуко и Кант: первый эскиз модерна .....	168
<b>Е. Малер-Матязова</b>	
«Что такое Просвещение?» — (философский ответ И.Канта и вопрос М.Фуко) .....	180
<b>П. Куслий</b>	
Вещь сама по себе в концепциях Канта и Куайна.....	190
<b>А. Веретенников</b>	
Кант и Крипке об априорных необходимых истинах .....	201

Научное издание

## ФОРУМ МОЛОДЫХ КАНТОВЕДОВ

(По материалам Международного конгресса, посвященного  
280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти  
Иммануила Канта)

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: ***В.К. Кузнецов***

Технический редактор: ***А.В. Сафонова***

Корректор: ***Т.М. Романова***

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 19.05.05.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 13,06. Уч.-изд.л. 11,58. Тираж 500 экз. Заказ № 031.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: ***Ю.А. Аношина***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14