Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени

Москва
2005

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени

Материалы конференции, посвященной 280-летию
со дня рождения и 200-летию со дня смерти
Иммануила Канта

Под общей редакцией
доктора философских наук, профессора
Л.Н. Москвичева

Москва Издательство РАГС
2005

УДК 1(=112.2)
ББК 87
Ф 56

Рекомендуется к изданию
кафедрой философии

Редакционная коллегия:
Л.Н.Москвичев (общ. ред.)
В.И.Ефременко (ответственный редактор)
С.Б.Роцинский

Авторский коллектив:
Антипов Г.А., д.ф.н., проф.; Ашимова В.А., к.ф.н., ст. препод.; Брычков А.С., д.ф.н., проф.; Гармаев Д.О.; Гладышева С.Г. к.ф.н., ст. преп.; Гусейнов А.А., д.ф.н., проф., акад. РАН; Демидов Ф.Д., к.ф.н., проф.; Делокаров К.Х., д.ф.н., проф.; Дулаева Л.А.; Егоров В.К., д.ф.н., проф.; Ефременко В.И., к.ф.н., доц.; Иванцова О.К., к.ф.н.; Капелько О.Н., к.ф.н., ст. преп.; Комаровский В.С., д.ф.н., проф.; Ксенофонтов В.Н., д.ф.н., проф.; Ксенофонтов В.В., к.ф.н., ст. н. сотр.; Климов С.Н., д.ф.н., проф.; Куров И.Г., к.ф.н.; Любутин К.Н., д.ф.н., проф.; Мальцев Г.Н., д.ю.н., проф. чл-корр. РАН; Москвичев Л.Н., д.ф.н., проф.; Мозговая Э.Я., к.ф.н., доц.; Мороз В.В., к.ф.н.; Мухамет-Ирекле А., к.ю.н.; Никулина О.В., к.ф.н., доц.; Панасюк И.П.; Петренко Е.Л., д.ф.н., проф.; Роцинский С.Б., д.ф.н., проф.; Соколова С.Н., к.ф.н., доц.; Степнов П.П., д.ф.н., проф.; Хлебников М.В., к.ф.н., ст. преп.; Хомякова О.А.; Чесноков Г.Д., д.ф.н., проф.; Чупров А.С., д.ф.н., проф.; Шевченко В.Н., д.ф.н., проф.; Шемонаев Т.И.; Широкова Н.А., к.ф.н., доц.

Ф 56 **Философия** Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени: Материалы конференции. – М.: Изд-во РАГС, 2005. – 342 с.

Вниманию читателей предлагается сборник докладов и сообщений, прозвучавших на научной конференции, проведенной в Российской академии государственной службы при Президенте РФ и посвященной 280-летию со дня рождения (1724 г.) и 200-летию со дня смерти (1804 г.) Иммануила Канта. В работе конференции приняли участие ученые РАГС, Института философии РАН, научных учреждений и вузов Москвы, Санкт-Петербурга и других городов Российской Федерации.

УДК 1(=112.2)
ББК 87

© Москвичев Л.Н., общ. ред., 2005
© Ефременко В.И., отв. ред., 2005
© Издательство РАГС, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

К читателю 7
Егоров В.К.
Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени. Вступительное слово 8
Пленарное заседание
Гусейнов А.А.
Этика Канта в историческом контексте 10
Демидов Ф.Д.
Критическая философия Канта и становление трансцендентальной традиции в классической немецкой философии 26
Москвичев Л.Н.
Общество и власть в философской методологии И. Канта 56
Мальцев Г.В.
О философско-правовом наследии Канта 71
Комаровский В.С.
Учение И. Канта о правовом государстве 85

Секция 1
И. КАНТ и проблемы формирования современного типа мышления 92
Делокаров К.Х.
Философия Канта и методология науки 92
Петренко Е.Л.
Т. Адорно и Ж. Делез о социальных функциях гносеологических аспектов кантовской философии свободы .. 110
Мозговая Э.Я.
Культура как «общественная ценность человека» в учении И. Канта 127
Гладышева С.Г.
Роль И. Канта в формировании трансцендентальной метафизики 136

Капелько О.Н.
Понятие «идей» у Канта и их аналогии
с информационными представлениями..... 144
Широкова Н.А.
«Слова и вещи» М. Фуко и критическая философия
И. Канта..... 148
Шемонаев Т.И.
Трансцендентальная проблематика Канта в структуре
Хроно-Логоса..... 153
Мороз В.В.
На пути к пониманию природы геометрии:
И. Кант и П. Флоренский..... 159

Секция 2
Социально-нравственная философия и политико-правовые идеи и.канта в контексте современных глобальных преобразований..... 170
Шевченко В.Н.
Рассуждения Канта о всемирной истории и современные
проблемы развития цивилизации..... 170
Чесноков Г.Д.
Идея истории в философии Канта 180
Ксенофонтов В.Н.
Идеи И. Канта о мире: содержание и преемственность..... 195
Брычков А.С.
Диалектика морали и религии в философии Канта
и современность 203
Степнов П.П.
Мораль как требование разума в этике И. Канта 209
Ашимова В.А.
Предпосылки современных теорий демократии
в определении свободы Канта..... 218
Ксенофонтов В.В.
Философские идеи И. Канта о войне и современность 223

Любутин К.Н., Чупров А.С.
Свобода воли как нравственный императив 230
Мухамет-Ирекле А.
Наследие Канта и методология исследования законодательных основ Российского государства 233
Антипов Г.А.
Категорический императив формирования правового сознания современного российского общества 240
Климов С.Н.
И. Кант и ценностно-гуманистическое содержание военной культуры в динамике международных отношений 246
Панасюк И.П.
Идеи И. Канта о соотношении права и нравственности в реализации избирательных прав граждан 251

Секция 3
Влияние философии И.Канта на историко-философский процесс 257
Роцинский С.Б.
Кантианские рецепции в русском христианском платонизме (П.Д. Юркевич, В.С. Соловьев) 257
Ефременко В.И.
«Понять систему ценностей, лежащую в основе культуры» 269
Куров И.Г.
Сознание и субъективность как элементы фундаментальной онтологии в философии Канта и Гуссерля 282
Никулина О.В.
Проблема знания и веры в философии И. Канта и А.И. Введенского 293
Дулаева Л.А.
«Неокантианство» И.И. Лапшина 300
Хлебников М.В.
Кант и кантианство как «проект» русской философии 307

Иванцова О.К.
Кантианские и неокантианские «штудии» «критического направления» в русском марксизме: П.Б. Струве и С.Н. Булгаков (1894–1902 гг.) 315
Хомякова О.А.
Отражение идей И. Канта в «христианском гуманизме» А.С. Хомякова 323
Соколова С.Н.
Кантовский религиозный долг и православные идеи в концепции Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова 329
Гармаев Д.О.
Восприятие и интерпретация идей И. Канта в необуддийском учении Б.Д. Дандарона 333

К читателю

В 2004 г. исполнилось 280 лет со дня рождения (22 апреля 1724 г.) и 200 лет со дня смерти (22 февраля 1804 г.) великого немецкого мыслителя Иммануила Канта. В связи с этими памятными датами 18 марта 2004 г. на базе кафедры философии РАГС при активной поддержке руководства Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации прошла научная конференция «Философия И.Канта и цивилизационные вызовы нашего времени». На конференции обсуждалось значение различных сторон философии И.Канта для формирования современного социально-гуманитарного мировоззрения.

В работе конференции приняли активное участие руководители, профессора и преподаватели других кафедр РАГС, региональных академий государственной службы, ученые Института философии РАН, научных учреждений и вузов Москвы, Санкт-Петербурга и других городов Российской Федерации.

Основные доклады были заслушаны на пленарном заседании. Сообщения участников конференции обсуждались в ходе работы трех секций:

Секция 1. И. Кант и проблемы формирования современного типа мышления.

Секция 2. Социально-нравственная философия и политико-правовые идеи И.Канта в контексте современных глобальных преобразований.

Секция 3. Влияние философии И.Канта на историко-философский процесс.

Редколлегия

Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени

Вступительное слово

В.К.ЕГОРОВ,
доктор философских наук,
профессор, президент-ректора
РАГС при Президенте РФ

22 апреля 2004 года мировая общественность отметила 280-летие со дня рождения Иммануила Канта – выдающегося мыслителя, ученого, родоначальника немецкой классической философии, человека осуществившего исторический переворот в развитии философского знания. В том же году, 12 февраля, исполнилось 200 лет со дня его смерти.

Открывая настоящую конференцию, на которую приехало много участников из разных городов России, я бы еще раз хотел обратить внимание на актуальность обращения к творчеству Канта в контексте осмысления цивилизационных вызовов нашего века.

Философский вклад Канта в создание новой, трансцендентальной метафизики исключительно велик. Он впервые в истории философии обосновал творческий, конструктивный характер человеческого познания, мышления и деятельности, показав, что сами предметы в процессе человеческой деятельности вынуждены сообразовываться с человеческим познанием и его результатами, а не наоборот. Кант гносеологически обосновал человеческую свободу, доказав, что человек в принципе способен производить новое – и в теоретической и практической деятельности. Теоретическая проблема о возможности нового знания оказалась проникнута у Канта глубоко гуманистическим пафосом.

Разделяя в целом многие идеалы просветительского новоевропейского рационализма, Кант, вместе с тем, впервые четко обозначил проблему границ и условий человеческого познания, «решительно отвергнув», по словам Ницше, «притязания науки на универсальное значение и универсальные цели». Эта тенденция

получит затем мощный импульс к развитию в различных философских системах XX в. – «философии жизни», феноменологии, экзистенциализме.

Создав глубоко противоречивое, дуалистическое учение об источниках познания, Кант дал мощный толчок дальнейшему развитию философской мысли, попытавшейся в принципе поразному устранить эту половинчатость. Дальнейшее развитие немецкой философии было связано, главным образом, с попытками создать целостную, полную систему совершенно чистой, «в себе и через себя» существующей философии. Эта идея в специфической форме обогатила человеческую мысль грандиозными достижениями и оказала колоссальное воздействие на развитие новейшей философии и всей духовной культуры и истории.

Огромен вклад мыслителя в философию политики и права, в проблематику нравственного идеала и норм морального поведения, в целом в исследование практического разума. Примечательной особенностью его социальной философии является то, что в ней придается первостепенное значение не только развитию нравственности и права, но и объективному «механизму человеческой природы»: неизбежное столкновение индивидов и возникающее при этом сопротивление характеризуется Кантом как антагонизм, становящийся двигательной силой развития. Главным же направлением прогресса является, по Канту, сближение народов, когда в итоге будет навсегда покончено с войнами и народы объединятся в едином мирном союзе.

В своем творчестве Кант глубоко исследует эстетическую природу красоты, характеризующуюся как одну из способностей суждения. Именно она является связующим звеном между гносеологической проблематикой и сферой практической деятельности.

Истина, добро и красота, таким образом, оказываются центральными проблемами философии Канта и они, в конечном итоге, создают ценностный мир человека. Казалось бы риторические вопросы, сформулированные Кантом два столетия назад: «Что я могу знать?», «На что я могу надеяться?», «Что я должен делать?», «Что такое человек?» продолжают и сегодня оставаться главными вопросами философии.

© Егоров В.К.

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Этика Канта в историческом контексте

В истории европейской этики можно выделить три большие качественные стадии, различия между которыми доходят до различного понимания предмета этики. Первоначально она выступала как учение о нравственных добродетелях. На следующей стадии преимущественным предметом этики стали нравственные принципы. На третьей стадии, внутри (может быть, на исходе) которой мы еще находимся, диспозиция этики по отношению к своему предмету меняется таким образом, что она из учения о нравственности трансформируется в ее критику. Этика Канта наиболее полно и последовательно воплотила вторую стадию. Я попытаюсь рассмотреть ее специфику и историческую контекстуальность через сопоставление с тем, что ей предшествовало и что за ней последовало.

* * *

Отождествление нравственности с нравственными качествами индивидов и соответствующими им (воплощающими их) привычными образцами публичного поведения впервые было развернуто обоснованно и едва ли не с исчерпывающей полнотой теоретически оформлено Аристотелем. Аристотель выделил в человеке особую группу качеств, которые относятся к его этосу (характеру, нраву) и отличаются от качеств тела и ума. Эти качества (или добродетели, имея в виду, что «добродетель» означает добротность, наилучшее состояние чего-либо) он назвал «этическими», а науку о них – «этикой».

Этические добродетели, согласно Аристотелю, являются выражением своеобразия активно-деятельного начала в человеке. Душа человека (под душой Аристотелем понимается то, что дает телу жизнь: «Мы живем не чем иным, как душой» – ММ, 1184 в)[1]

---

[1] Цит. по: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983.

В соответствии с установившейся формой сокращенное название произведения: EN – Никомахова этика, ММ – Большая этика), страница и столбец принятого за образец беккеровского издания.

имеет сложное строение, состоит из разумной и неразумной частей. Этические добродетели возникают на стыке этих частей, представляют собой область их пересечения, взаимодействия. Они не свойственны ни богам, ни животным, ибо первые лишены аффектов, а вторые – разума. Этические добродетели выражают собственно человеческое начало в человеке, правильный строй души, когда разумная и аффективная ее части соединены между собой таким образом, что первая господствует, а вторая следует ее указаниям подобно тому как сын слушается отца. Они фиксируют разумно-деятельную природу человеческой души в ее совершенном выражении.

Если свойства тела (как, например, рост) и качества ума (как, например, память) предзаданы человеку, то этические добродетели являются прижизненными образованиями, формируются в процессе сознательной индивидуально-ответственной деятельности. Они связаны с деятельным стремлением человека к высшему благу, которое Аристотелем в полном согласии с общепринятой установкой античного сознания конкретизируется как счастье. Этические (нравственные) добродетели выражают способность человека совершать правильный с точки зрения стремления к счастью выбор в многообразных жизненных ситуациях, ход и исход которых решающим образом зависит от его выбора. Этические добродетели складываются в привычные устои души, которые, будучи приобретенным результатом поведения, становятся одновременно его основой, решающим образом определяя направление, смысл практической активности индивидов в той части и мере, в какой это зависит от них самих. От того, как человек поступает, зависит, какой строй души он имеет.

Добродетельным индивид становится не от того, что знает, что такое добродетель, а от того, что он умеет поступать добродетельно. Поступок же зависит не только и не столько от общего правила, сколько от частных обстоятельств, в которых он совершается. Принцип поступка выражает его целевую причину, он аналогичен гипотезе в математике: как гипотеза не содержит доказательства и не заменяет его, так и из принципа нельзя вывести поступок. Поэтому-то Сократ и Платон были неправы в своем этическом гносеологизме, ибо если бы даже мы знали, что такое

благо вообще (благо само по себе), это не имело бы прямого отношения к этике, которая занимается осуществимым благом. В этической сфере важно знать, что есть добродетель в каждом отдельном случае. Она имеет дело «с последней данностью, для постижения которой существует не наука, а чувство» (EN 1142 a).

Как теоретический ум в своей конечной устремленности направлен на такое всеобщее, которое нельзя вывести из другого всеобщего, ибо оно является предельным, так практический ум (рассудительность) – на последнюю данность конкретных поступков, которые не выводятся из общих утверждений. Этика как практическая (политическая) философия тем отличается от первой (теоретической) философии, что она имеет дело не с первоначалами, а с поступками. Вместе с тем они схожи между собой тем, что каждая из них есть философия и как таковая учреждает свой предмет актом ответственного решения. Философия прорывается к последним основаниям, беря на себя весь сопряженный с этим риск. Она ставит себя и свою теоретическую судьбу, имея в виду адекватность предлагаемой ею картины мира и методологии, и свою практическую судьбу, имея в виду жизнеспособность предлагаемых ей нормативных программ, в зависимость от того, насколько удачным был этот прорыв. «И для первых определений и для последних данностей существует ум (а не суждение), и если при доказательствах ум имеет дело с неизменными и первыми определениями, то в том, что касается поступков – с последней данностью...» (EN 1143 в).

Общее определение добродетели, даже конкретизированное применительно к различным сферам жизнедеятельности и выступающее в качестве отдельных добродетелей как, например, мужество, щедрость и др., не решают проблемы идентификации поступков. Поступок каждый раз совершается в особых, только ему свойственных условиях, замкнут на того индивида, который его совершает. Не существует и в принципе невозможен такой набор свойств (сколько бы конкретным он ни был), который мог бы считаться надежным критерием, позволяющим удостоверить добродетельность того или иного поступка. Так, например, мужество есть нравственная мера по отношению к страху смерти, справедливость – нравственная мера в распределении выгод и тя-

гот совместной жизни. Эти определения сами по себе важны, они могут быть уточнены, что Аристотель и делает, отличая мужество от других очень похожих на него типов бесстрашия, или выделяя разные виды справедливости, но тем не менее они не отвечают на вопрос о том, как быть мужественным или справедливым этому индивиду в этих обстоятельствах применительно к этим людям. «Те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность» (EN 1104 a). Критерием добродетельности поступка в конечном счете является сам добродетельный индивид. Но и про добродетельного индивида мы не можем сказать ничего более конкретного и точного, кроме того, что это есть индивид, который совершает добродетельные поступки.

Так как добродетельность индивида является выражением его деятельного существования, обнаруживает себя в поступке, то она, соединяясь с добродетельностью других индивидов и будучи представлена во множественном числе, порождает особый мир – мир полиса. Аристотель определяет человека двояко: как разумное существо и как политическое (полисное) существо. Эти определения связаны между собой таким образом, что индивид, реализуя себя в качестве разумного существа, становится существом политическим. В то же время только в полисе человек может деятельно обнаружить свою разумную сущность. Добродетельные индивиды, соединенные вместе в их деятельном стремлении к высшему благу, составляют полис, в котором высшее благо каждого в отдельности становится общим благом всех. Полис суммирует добродетельные поступки индивидов в привычные формы общественного (публичного) поведения.

Добродетель как привычное состояние души, устойчивый нрав индивида прямо соотнесена с практикуемыми в полисе и санкционируемыми в нем привычками и нравами. Если нравственным является выбор, осуществленный на основе правильных суждений, то сами эти суждения являются правильными тогда, когда они ориентированы на принятые в полисе достойные образцы поведения, учитывают советы мудрых людей. Разумновзвешенный выбор есть в определенном смысле совместный выбор. Как бы то ни было, отождествляя добродете-

тельным индивидом, Аристотель не изолирует последнего от полиса, а целиком погружает в него. И этика для него – это прежде всего политическая наука, к тому же главная политическая наука. Добродетельные индивиды и опутывающие их нормы поведения, касающиеся всех возможных форм общественной активности – две взаимообусловленные стороны, определяющие предметность этики как учения о добродетели.

* * *

Понимание этики как учения о добродетелях и добродетельности индивида было обобщением нравственной практики традиционного общества. Традиционное общество характеризуется тем, что оно держится на традициях (скорее обращено к прошлому, чем к будущему; ставит неизмеримо выше авторитет старших, чем новации молодых; более озабочено тем, чтобы сохранять вековечные формы жизни, чем развивать их). В нем общественные отношения имеют форму личных зависимостей. Цементирующей основой традиционных обществ являются добродетельные индивиды, добродетельность которых состоит в том, что они вбирают в себя клишированные формы поведения, веками устоявшиеся нравы, выступают гарантией их прочности. Хотя индивиды не мыслили себя вне своей патриархальной общности с жестко заданными нормативными рамками поведения, тем не менее только в них эти общности обретали свою устойчивость и действенность. Военная мощь традиционного общества в решающей мере зависела от мужества его воинства, его экономика – от усердия его работников, его государственное благополучие – от мудрости правителей.

Ситуация (в том, что касается нравственных оснований и механизмов общественной жизни) существенно изменилась с переходом к посттрадиционному обществу, которое в одной идейной традиции именуется буржуазным, в другой – индустриальным, в третьей – современным. Общественные отношения разрывают форму личных зависимостей и структурируются соответственно своей собственной логике: приобретают вещный характер. Общество расширяется до размеров, неизбежно придающих отношениям индивидов анонимно-функциональный характер. Не-

сущей конструкцией общества являются уже не индивиды, а рациональная организация, направленная на эффективное функционирование и (что в рамках нашего рассуждения особенно важно) не зависимая от смены лиц. Более того, освобождение от непосредственного диктата моральных норм, своего рода нравственное детабуирование становится одним из существенных предпосылок эффективности тех или иных сфер жизни.

Одними из первых эту новую этико-нормативную ситуацию осмыслили Н. Макиавелли и А. Смит, первый применительно к политике, второй применительно к экономике. Давно было известно о том, что в политике мало преуспеет тот, кто хочет сохранить в чистоте свою совесть, а в экономике – тот, кто желает быть милосердным. Макиавелли и Смит не просто признали и научно санкционировали данное обстоятельство. Они наметили перспективу, в которой нравственная сомнительность мотивов политиков и бизнесменов не являются препятствием для конституирования политики и экономики в качестве нравственно значимых сфер деятельности, реализующих общественное благо. Макиавелли показал, что политика в форме национального государства не может состояться без того, чтобы решиться на действия (ложь, предательство, убийство и т.п.), которые по логике и нормам морали считаются совершенно недопустимыми. Смит раскрыл внутреннюю связь рыночной экономики с акцентированными эгоистическими интересами втянутых в нее лиц. Новизна ситуации состояла в том, что и политика и рыночная экономика обнаруживают свою нравственную значимость в целом, как институты, а не в отдельных индивидуализированных действиях. Собственно моральные мотивы и качества последних в тех случаях, когда они не становятся помехой, оказываются в рамках их функциональной деятельности нейтральной величиной. Оставляя в стороне вопрос о том, какую роль в качественной смене эпох и возникновении цивилизации Нового времени играл собственно моральный фактор, был ли этот фактор решающим, сопутствующим или вторичным, несомненным остается то, что этика добро-

детелей не соответствовала ценностной структуре посттрадиционного общества.

Новая эпоха требовала новой этической теории, которая бы могла осмыслить и санкционировать процесс высвобождения общественной практики из своеобразной нравственной паутины и автономизации морального поведения индивидов. Одним из глубоких и смелых теоретических ответов на нравственный вызов новой буржуазной эпохи стала этика разумного эгоизма. Традиционно, еще со времен Семи греческих мудрецов мораль понималась как сила, сдерживающая, умеряющая эгоистические страсти и устремления индивидов. Этика разумного эгоизма перевернула все вверх ногами и стала рассматривать мораль как правильное выражение человеческого эгоизма. Ее программа состояла в том, что люди должны учиться быть эгоистами, культивировать эгоизм как основу индивидуального и общественного благополучия. Считалось, что эгоизм адекватен как естественной природе человека, так и социальным условиям его существования. Соответственно, общественные конфликты возникают не по причине эгоизма, а по причине того, что люди недостаточно последовательны в своем эгоизме, неправильно (узко, ограниченно, примитивно) его понимают.

Этика разумного эгоизма стала важным элементом нравственного самосознания Нового времени, закрепившись в форме утилитаризма и в интеллектуальной традиции и в повседневном сознании. Тем не менее она не смогла стать его основой. Для этого теория разумного эгоизма была слишком дерзкой и философски рафинированной, в частности, противоречила внедренным веками христианского воспитания установкам повседневного сознания, связывающим мораль с бескорыстием, любовью к ближнему. Сводя мораль к личному интересу и выгоде, она по сути дела ставила под сомнение моральную оценку как особый механизм мотивации и регуляции общественного поведения. Кроме того, идея разумного эгоизма была чревата логической противоречивостью, которая преодолевалась ее сторонниками только ценой насилия над фактами, когда, например, бескорыстие интерпретировалось как рафинированное выражение корысти. По своим методологическим основаниям она была схожа с

этикой добродетелей и видела в морали продолжение природного и социального процесса в человеке. Кстати заметить, идея разумного эгоизма впервые была сформулирована Аристотелем, говорившим, что человек является прежде всего другом самому себе и что, стремясь к добродетели, он стремится к лучшему для себя.

Специфичной для этики Нового времени и более точно обобщающей нравственную реальность этой эпохи была другая линия размышлений, которая находилась в оппозиции к этике добродетелей и рассматривала нравственность как совокупность основоположений (правил, принципов) поведения. Она получила развернутое и в своем роде совершенное воплощение в этике Канта. Учение Канта для этики принципов столь же показательно как учение Аристотеля для этики добродетелей.

* * *

Этическая стратегия Канта была прямо противоположна перипатетизму. Она ориентирована не на то, как должны вести себя индивиды в тех или иных ситуациях, не на выявление разумности частных эгоистических интересов, не на конкретные добродетели, а на обязательства, которые сохраняются при всех обстоятельствах и применительно ко всем разумным существам. Канта интересует не высшее благо и этические добродетели, а нравственный закон и долг. Не поведение конкретного индивида в конкретной ситуации, не долг перед этим человеком, конкретным Петром или Иваном, а долг человечества (человечности), воплощенный в нравственном законе и явленный с той безусловностью, которая одному этому закону только и свойственна – вот что является собственным предметом этики по Канту. Человек обладает нравственным достоинством не сам по себе, не в эмпиричности своего единичного существования, а только в связи и в контексте всеобщего нравственного закона. Он является целью только в той части и мере, в какой он тождествен всем другим разумным существам – через нравственный закон как их родовой признак, через персонификацию этого закона.

Два примера из сочинений Канта недвусмысленно иллюстрируют его позицию, они и были придуманы им в качестве такой иллюстрации. В маленьком эссе «О мнимом праве лгать из чело-

веколюбия» задается следующая ситуация. Ваш друг, убегающий от разбойника, преследующего его с целью убить, находит убежище в вашем доме. Если разбойник спрашивает Вас, не в вашем ли доме скрылся человек, за которым он гонится, то Вы не можете (не должны!) солгать ему. Второй пример мы находим в «Метафизике нравов». Если какой-либо островной народ, живущий своим государством, вдруг по какой-либо причине решил прекратить свое самостоятельное политическое существование и разойтись по миру в качестве частных лиц, и если при этом у него в тюрьме находится человек, приговоренный к смертной казни, то прежде чем разойтись, считает Кант, этот народ должен, согласно своему моральному долгу, привести в исполнение смертный приговор. Кант, конечно, не был бессердечным человеком. Он просто был последовательным мыслителем. Поскольку нравственность безусловна, есть всеобщее законодательство, то нет и не может быть случаев нравственно оправданного отступления от него. В связи с первым примером Кант делает пояснения, которые помогают понять строгое содержание его мысли. Допустим, говорит Кант, что желая спасти друга, мы солгали разбойнику. Он поверил нам и пошел дальше по улице искать того, кого он ищет. А друг, делается другое допущение, в это время, услышав за дверями голос разбойника, покинул дом, спустившись на улицу через окно, и тут же наткнулся на разбойника, который по его предположению должен был искать его внутри дома. Получится, что мы своим обманом из-за якобы человеколюбивых соображений не помогли другу, а повредили ему. Кант этими на первый взгляд надуманными рассуждениями проводит одну простую и совершенно неопровержимую мысль, на которой держится вся его этическая теория: человеку не дано взять под полный, а тем самым и нравственно ответственный контроль поступки (по пословице, в силу которой камень выпущенный из руки, принадлежит дьяволу); единственное, за что он может отвечать – это принципы, которыми он руководствуется.

И Кант и Аристотель исходят из ситуации поступка. Она характеризуется тем, что человек, осуществляющий нравственный выбор, сам является ее существенным элементом. Эта ситуация является принципиально неопределенной, непросчитываемой,

поскольку ее ход и исход будет различным в зависимости от выбора того, кто совершает поступок. Нравственный выбор от всякого иного выбора тем и отличается, что это – не то или иное отношение к тому, что есть, а создание того, что должно быть. Он всегда представляет собой риск, прыжок в неизвестность. Вместе с тем своеобразие нравственного выбора заключается в том, что он находится исключительно в поле индивидуально ответственного поведения, совершается с открытыми глазами. Как это возможно, имея в виду отмеченную выше принципиальную неопределенность ситуации?

Поступок как разумный акт может быть описан в форме силлогизма, где общей посылкой является его основоположение (правила, принцип, субъективно полагаемое основание), частной посылкой – особые обстоятельства, в которых он совершается, выводом – решение или сам поступок в узком смысле слова. Аристотель считал самым существенным в поступке особые, частные обстоятельства. По его мнению полное их знание гарантирует правильный выбор, если его совершает добродетельный индивид со свойственными ему рассудительностью и чувством такта. Кант связывает нравственный ответственный выбор не с конкретной материей поступка, а его общим основоположением. Моральная ценность поступка зависит «не от действительного объекта поступка, а только от *принципа воления*» (с. 235)[1]. Что может быть таким принципом, что есть нравственный закон – таков собственный предмет этики Канта.

Кант начинает свою знаменитую этическую конструкцию с самоочевидности морального сознания, согласно которому закон тогда имеет моральную значимость, становится основой обязательности, когда он сопровождается абсолютной необходимостью. Нигде в мире и даже вне него, говорит он, нет ничего, что обладало бы такой абсолютностью и могло бы считаться добром без ограничения, кроме доброй воли. Добрая воля является таковой в качестве чистой воли, когда она свободна (чиста) от всего эмпирического, условного, от всяких расчетов на пользу. Добрая

[1] Здесь и далее в статье цитируются «Основы метафизики нравов» Канта с указанием страниц в тексте по изданию: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4 Ч. 1. М., 1965.

воля сама по себе обладает абсолютной ценностью. Когда в этом качестве она становится мотивом, она выступает как долг. Долг и есть единственный нравственный мотив, состоящий в уважении к нравственному закону. Добрая воля и долг коренятся в разуме и держатся на нем – до такой степени держатся, что это – единственное, что было бы невозможно вне разума, в то время как все другие свои цели природа могла бы достичь и иными путями, в обход разума. Понятия доброй воли и разумной воли тождественны между собой. Если бы человеческая воля испытывала лишь воздействие со стороны разума, то нравственность вообще не была бы проблемой в том смысле, что она была бы ее естественным состоянием. Однако на нее влияют также склонности и потому нравственный закон доброй воли в случае человека приобретает принудительную (точнее: самопринудительную!) форму категорического императива. Всеобщая формула категорического императива гласит: «Поступай по такой максиме, которая в то же время может сама сделаться всеобщим законом».

Нравственный закон – закон прямого действия. Он представляет собой не только всеобщее основоположение нравственности, но и единственное в этой всеобщности основание нравственных решений. Между ним и нравственным поступком нет никаких промежуточных, посредствующих звеньев. Заложенное в долге требование совершать поступки из одного лишь уважения к нравственному закону означает, что поступки в их конкретном материальном содержании выводятся из сферы компетенции морали и отдаются на откуп другим регулятивным механизмам, имеющих дело с поступками в их внешнем выражении. Этика долга в кантовском понимании может быть только интенциональной, этикой убеждений. Из нее исчезает поступок в его особенном содержании и единичном проявлении, как действие данного конкретного индивида. Кант это ясно понимает. Может быть, говорит он, в мире никогда не было ни одного примера поступка, совершенного ради долга. В тех же случаях, когда поступки сообразны долгу, т.е. не противоречат ему, хотя и совершаются в силу склонностей, всегда остается сомнение относительно их нравственной ценности. Отсюда – знаменитая формула противостояния долга склонностям, ибо, согласно Канту, только

такое противостояние, когда действие совершается несомненно вопреки склонностям, может считаться признаком, удостоверяющим мотив долга.

Кантовское противопоставление долга склонностям точно также как последовательно осуществленное им очищение этики от эвдемонистических целей нельзя (вопреки многим возникшим уже во время Канта и с тех пор постоянно воспроизводимым клишированным оценкам) рассматривать как род моральной аскезы. Более того, этику Канта в известном смысле можно даже считать своеобразной санкцией здоровой человеческой чувственности. Кант освободил человеческую деятельность в ее материальном содержании и психологической мотивированности от непосредственной моральной опеки. Тем самым он этически расковал склонности и всю прагматику человеческого поведения, позволив им развиваться согласно своим собственным целям и критериям. Он показал, что психология и прагматика поведения, с одной стороны, и этика поведения, с другой стороны – это разные вещи. Они образуют параллельные миры, каждый из которых живет по своим законам. «Чистый практический разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания не принимали в расчет, коль скоро речь идет о долге» (с. 421) – читаем мы у него. Во всяком случае этика Канта оставляет для человеческого стремления к счастью более широкий простор, чем различные учения эвдемонизма, которые нравственно возвышая какие-то определенные формы практики эвдемонизма (в одном случае, например, чувственную жизнь, в другом – гражданскую активность, в третьем – утилитарный успех и т.д.), неизбежно, если не дискредитируют, то принижают другие ее проявления.

При всех необходимых и оправданных оговорках и уточнениях, ограждающих кантовскую этику от вульгаризации, следует все же признать, что она не смогла перебросить мосты между долгом, единственностью и абсолютностью категорического императива и склонностями, множественностью и относительностью эмпирических целей человека. В этике Канта нет места поступку в его конкретном содержании. До такой степени нет, что это уникальный, быть может, единственный случай морального

философа, который не апеллирует к каким-либо историческим моральным образцам. Стоики видели доказательство добродетели в том, что существовали такие люди как Сократ, Антисфен, Диоген. Кант же видит доказательство долга в том, что нет и, может быть, никогда не существовало его бесспорных свидетельств*.

Так как этика Аристотеля рассматривает особые обстоятельства поступков, а этика Канта – их общее основоположение, то и в том, и в другом случае силлогизм поступка оказывается неполным, до такой степени неполным, что обоснованного вывода, т.е. содержательных поступков в собственном смысле слова, нет ни у Аристотеля, ни у Канта. Однако между ними существует большая разница. Дело в том, что особые обстоятельства поведения, составляющие частную посылку, ближе к поступку, чем общее основоположение.

Поэтому систематизация и дифференцированное описание этих обстоятельств, осуществляемое Аристотелем тогда, когда он выделяет отдельные добродетели, является в то же время типологией добродетельных поступков. Здесь нет единичных поступков, но есть их классы. Этика Аристотеля пытается охватить поступки в максимально возможной для нее конкретности. Что касается Канта, то он движется в прямо противоположном направлении. Его этика охватывает поступки со стороны их единой для всех всеобщей формы. Она отстоит так далеко от конкретных поступков, как это только вообще возможно в рамках этической теории.

Различие теоретических векторов этики Аристотеля и Канта хорошо видно на таком примере. С точки зрения Аристотеля добродетель и пороки имеют дело с одной и той же предметной сферой, отличаясь между собой лишь мерой овладения ею: пороки представляют собой недостаток и избыток в страстях и поступках, а добродетель – середину. Кант критикует такой, типич-

---

* Кант не отрицает важность апелляции к примерам в нравственно-дидактических целях, чему посвящен небольшой заключительный раздел «Критики практического разума» под названием «Учение о методе чистого практического разума». Но это, полагает он, должны быть не примеры благородных (сверхдобродетельных) поступков, а ситуации такого очевидного противостояния соблазнам и угрозам, которые свидетельствуют о чистоте нравственного мотива.

ный для эвдемонизма взгляд за то, что он сводит побудительные причины и добродетелей и пороков к одному разряду. Сам он считал, что моральный мотив принципиально отличается от всех прочих мотивов и соответственно добродетели и пороки относятся к разным предметным сферам.

Кант поднял мораль на столь разреженные высоты, где воздух лишен необходимых для жизнедеятельности примесей, в результате чего оказался под вопросом ее практический статус. Он полагал, что разум является чистым в качестве практического. Но вот вопрос: остался ли он практическим, став чистым? С точки зрения кантовского долга индивид может быть нравственным только в качестве человечества. Как же ему, однако, остаться индивидом, став человечеством, или, что одно и то же, стать человечеством, оставаясь индивидом?

* * *

Восхождение кантовской мысли в избранном ею направлении – а это было направление, заданное логикой самого морального сознания, в частности и прежде всего его абсолютистскими притязаниями – достигло пика, завершенности. Дальнейшее развитие этики не могло не быть поэтому движением в обратном направлении. Этика после Канта была нацелена на то, чтобы связать мораль с историческим действием, вернуть в этику человеческое поведение во всем его психологическом реализме и эмпирическом богатстве. Кант считал, что после него в этике делать нечего и лет через сто или двести это станет всем ясно. В каком-то смысле он был прав. Он действительно создал исчерпывающую в своей истинности этическую теорию, если видеть в этике научное обобщение и обоснование самоочевидности морали в том виде, в каком она представлена в человеческом сознании, если доверять моральному сознанию и относится к нему с уважением. Он не предполагал, что можно поставить под сомнение сам предмет этики, то, что сам Кант обозначил как «моральный закон во мне». Но именно это и произошло.

В отличие от Канта (как, впрочем, и Аристотеля), рассматривавшего этику как выражение и продолжение морали, видевшего ее задачу в том, чтобы прояснять, обобщать, систематизи-

ровать, обосновывать истины морального сознания, этика после Канта и в той части, в какой она встала в оппозицию к нему, изменила свой предмет, точнее: характер отношения к нему. Этика стала не учением о морали, а критикой морали. Ее основной пафос был направлен на разоблачение, дешифровку, дискредитацию универсалистских, абсолютистских претензий морали как величайших иллюзий и обмана.

В рамках марксистского учения универсализм морали считался предназначенным для того, чтобы камуфлировать корыстные интересы эксплуататорских классов и придавать им форму всеобщих интересов. Категорические требования морали рассматривались в качестве отчужденной формы сознания и способа духовного закабаления трудящихся. Ницше видел в морали величайшее тартюфство человека, изощренное выражение рабской психологии, ее бессилия и лицемерия. Маркс и Ницше, в особенности Ницше, были, пожалуй, самыми последовательными критиками морали; они считали, что мораль достойна не возвышающей ее теории, а разрушающего действия. И другие, специфичные для Новейшего времени философские учения не принимали всерьез идею автономии морали, подвергая сомнению ее собственные представления о себе. Так, аналитическая этика показала, что моральные суждения не имеют гносеологического обоснования, а тем самым и права выступать от имени истины. Прагматизм включал мораль в целе-средственное, инструменталистское видение мира, не признавая исключений, на которые она претендует тогда, например, когда утверждает свою самоценность и рассматривает себя в качестве организующей основы целесредственного способа человеческой деятельности.

Философская критика морали получила своего рода завершение в современных интеллектуальных опытах, получивших название постмодернизма. Свойственный постмодернистам антинормативистский пафос хорошо передает утверждение одного из них, которое звучит приблизительно так: не существует добра и зла, а есть только хорошие и плохие парни. И при этом нельзя даже спросить, почему, на каких основаниях парни разделяются на хороших и плохих, ибо сами вопросы о причинах и основаниях считаются лишенными смысла. Отрицание всеобщности мо-

ральных оценок доводятся до отрицания языка классической философии, разделяющего сущность и явление, всеобщее и единичное, усматривающего за внешней хаотичностью мира его внутреннюю закономерно упорядоченную гармонию. Язык европейской философии, выработанный Платоном и Аристотелем, сложился около двух с половиной тысяч лет назад в ходе поиска ответа на сформулированный Сократом вопрос о том, откуда берутся и что означают моральные понятия блага, добродетели, справедливости. Есть своего рода последовательность в том, что признание эфемерности моральных понятий сопряжено с отказом от языка, для обоснования реальности которых он был изобретен.

Выводы философского постмодернизма относительно морали столь радикальны, что их можно считать итоговыми. Мыслители этой ориентации в дискредитации морального универсализма оказались такими же последовательными и бескомпромиссными, каким был Кант в его формулировании и обосновании. Они в философско-этической критике морали дошли до отрицания самой философской этики. Этот итог, как и весь почти двухсотлетний путь, который ему предшествовал, несмотря на их многие важные результаты и свойственные им бунтарский дух и гуманистический пафос, оставляют чувство неудовлетворенности, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, то, что этика считала и считает иллюзией и фальшью морали, а именно, ее абсолютистские претензии, остается несомненной данностью морального сознания в его массовидном и повседневном проявлении. Люди, несмотря на все уверения и доказательства философов, полагают, что добро и зло существуют, а различия между ними имеют первостепенное значение. Если даже моральный абсолютизм и является видимостью, они не хотят отказываться от этой видимости, подобно тому как вопреки истинам астрономии продолжают говорить о восходе и заходе солнца. Во-вторых, философско-этическая критика морали, которая велась для того, чтобы вернуть в этику поступок, и была оправдана только в свете этой задачи, своей цели не достигла. Она не только не вернула в нее поступок, она еще изгнала из нее мотивы. Если этика и раньше не могла превратить плохих парней в хороших, то она хотя бы давала критерий, позволяющий называть одних плохими, а дру-

гих хорошими. Теперь выясняется, что она не имеет права делать даже и этого.

Подводя итого размышлениям об историческом контексте этики Канта и ее актуальности сегодня, можно сказать следующее. Важнейшая задача этики остается той же, какой она была на третьей из выделенных нами ее исторических стадий. Только решать ее надо, не отбрасывая основных выводов Канта, а опираясь на них. Она состоит в том, чтобы от урезанных, неполных силлогизмов поступка, каковыми они были в теориях Аристотеля и Канта, перейти к полному, чтобы, говоря по другому, найти такие решения, в рамках которых Кант и Аристотель дополняли бы друг друга.

© Гусейнов А.А.

Критическая философия Канта и становление трансцендентальной традиции в классической немецкой философии

Генезис классической немецкой философии или, иначе говоря, эволюция философских конструкций «немецкой классики» охватывает период с момента публикации Кантом первого издания «Критики чистого разума» (1781) и вплоть до появления в свет гегелевской «Философии права» (1821). В этот относительно короткий период времени – около сорока лет – оформилось течение, ставшее знаковым в истории европейской философской мысли. По интенсивности своего развития, оно вряд ли сопоставимо с любой другой эпохой в развитии философии. Не случайно в одном из писем Гельдерлин назвал Канта «Моисеем нации, который вывел ее из пустыни спекуляции и даровал священный закон возвышенного». Энергетика, присущая философскому поиску Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, уровень постановки вопросов, стремление найти содержательный, системный ответ на проблему вряд ли имеет аналоги. И.Кант, благодаря которому и возникла немецкая классическая философия, выстраивал философские аргументы, ни минуты не сомневаясь в возможности своих «критик» ответить на насущные вопросы времени. Эта интонация

присуща классической немецкой философии в целом. Она не меняется, хотя Кант и Гегель, Фихте и Шеллинг содержательно по разному решают вопрос о возможностях познания мира посредством разума. В заключении своего первого «Наукоучения» (версия 1794 г.) Фихте рассуждает об универсальности стремления к истине, присущего человеческому роду в целом. Первые философские опусы Шеллинга, Гейдельбергские лекции Гегеля продолжают эту тему. Вопрос об индивидуальном вкладе каждого философа имеет самостоятельное значение, он соизмерим только с оценками грядущих поколений его вклада в развитие философской мысли. И все-таки для каждого из этих философов (сошлемся в данном случае на слова Шеллинга) «это было прекрасное время; именно в эти годы возникла ... философия, освободившая (благодаря усилиям Канта и Шеллинга) гегелевский дух, показавшая его действительную свободу в отличие от всех форм бытия; эта философия не задавалась вопросом, а возможна ли такая свобода; она просто продемонстрировала свою возможность быть; т.е. то, что Гете как-то обозначил как высшее проявление, как образец совершенства в искусстве»*. Парадоксально то, что философские идеи немецкой классики предельно актуальны, хотя предпосылки их возникновения (и в самой философии, и в истории, и социальной теории) давно стали достоянием истории. Целое философской традиции немецкой классики постигается, как отмечал один из основоположников немецкого неогегельянства Р. Кронер, с позиции становления; только в рамках этого процесса они могут быть осмыслены исторически, как этап в развитии философской мысли[1]. Говоря о вкладе Канта в развитие классической немецкой философии о его значении как ее родоначальника, вряд ли стоит делать акцент на связях Канта и предшествующей традиции – Просвещения и Нового времени. Но нельзя забывать и том, что в философии Гегеля классическая традиция находит свое завершение. Практически неизменной осталась оценка роли Гегеля в классической немецкой философии: пози-

---

* Для Шеллинга дух конкретно-научного исследования воплотился наиболее глубоко и продуктивно в работах И.Канта.

[1] *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. In 2 Bd. Tübingen 1921–1924. Bd.1 (1921). S. 5.

ция Гегеля – это альфа и омега «немецкого идеализма». Если перефразировать В. Виндельбанда, который считал, что лозунг «понять Канта» выражает требование выйти за границы его философии», то применительно к Гегелю этот афоризм немецкий неогегельянец Р. Кронер формулирует так: «Понять Гегеля – это значит осознать, что преодолеть границы его философии практически невозможно»[1]. После Гегеля обнаруживается новое измерение философского анализа; и этот анализ лишает дух, мышление его местоположения как высшего пункта, кульминации развития мира. В послегегелевской философии мысль превращается в момент развития и конституирования мира. Эта ситуация экстраполируется на мир, становится проблемой посюстороннего мира, превращается в проблемное поле действительности, истории.

Тема философского поиска в немецком идеализме XIX века – это тема, верность которой сохранили все его представители (от Канта до Гегеля): проблемное поле мышления определяет проблемное поле бытия; более того проблема исторической, экономической, культурной реальности является преимущественно проблемой мышления об этой реальности, несовершенства приемов и методов интеллектуального дискурса. В этой связи Р. Кронер писал: «Если и сравнить идеализм Канта и идеализм Гегеля и видеть в первом идею, а во втором – идеал, то в этом сравнении все же нельзя «снять»[2], преодолеть смысл различения идеала и идеи, как его понимали Кант и Гегель. Для Канта совпадение идеала и идеи осуществимо в рамках трансцендентального идеализма; для Гегеля это совпадение должно воплотиться в предметность и одновременно остаться тем пространством мысли, в котором осуществляется движение классической немецкой философии от Канта к Гегелю: языковая идентичность с необходимостью воплощается в предметном тождестве».

Тематика классической немецкой философии определяется от противного. Если отталкиваться от установок реализма, как его характеризовал Д. Юм, т.е. от видения знания как производ-

---

[1] *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. In 2 Bd. Tübingen 1921–1924. Bd.1 (1921). S.6–7.

[2] Ibid. S.7.

ного от материального, вещного мира, то напрашивается следующий вывод. Немецкая философская классика – это идеализм нравственного толка, та этическая, нравственная рациональность, которая впервые получила свое всестороннее воплощение в идеалистической философии Платона, его интерпретации блага. Такого рода нравственному рационализму чрезвычайно сложно придать «строго понятийную» форму. По сути вся классическая немецкая философия являет собой пример единого интеллектуального усилия – преодолеть противоречие между установками идеализма и реализма, одной из форм которого является материализм. Кант первый среди представителей немецкой классической философии в своем трансцендентальном идеализме стремился признать за истинами эмпирического реализма* их правомочность. Он видел тесную связь и взаимообусловленность истин идеализма (философского знания) и реализма (конкретно-научного знания). И если философ, следуя традициям трансцендентального знания, мыслит в парадигме идеализма, то эмпирик-исследователь следует установкам реализма. Между тем Кант не сомневается, что исключительно идеализм (как теория знания и методология) в состоянии обосновать реалистические установки конкретно-научного анализа. Конечно, нельзя игнорировать тот факт, что впервые эти акценты расставлены в классической немецкой философии не Кантом, а Фихте. Именно Фихте осознал значение вопроса о связи трансцендентального (или критического) идеализма и критического реализма. Шеллинг и Гегель стремились, по сути, представить более фундаментальное обоснование возможности преодоления антитезы «критический идеализм – реализм». Однако идеализм как наименование и основная характеристика их философских воззрений не теряет своей актуальности. Оба мыслителя видели свою задачу в том, чтобы преодолеть власть убеждения, согласно которому возможно существование философии в ее реалистической разновидности, т.е. утверждающей реальность природы как реальность иного в мышлении о сущности всех вещей. Такая посылка вовсе не умаляет значения трактовки философии Гегелем как знания, которое не

* Под эмпирическим реализмом в данном контексте подразумеваются истины конкретно-научного знания.

имеет ничего общего с абстрактным, со всем тем, что характеризуется свойством «просто есть, просто существует». По мысли Гегеля (да и Шеллинга) возможности и потенциал идеалистической установки определяются не ее независимостью от «реалистических» характеристик мира, а тем, что в рамках идеалистического подхода реализму как антитезе идеализма практически нет места. Идея просто «снимает» и «преодолевает» действительность; она аккумулирует действительность, но не соизмерима с ней. «Идеализм» – ключевое слово, код и высшее завоевание гегелевской мысли. Всеобъемлющее и есть идея.

Продуктивность позиции классической немецкой философии лучше всего осознал Гегель. Он же подчеркнул ее религиозную компоненту. Для Гегеля важен элемент божественного присутствия в сущности вещей; само божественное раскрывает свое присутствие только через созерцание-познание границ своего возможного присутствия и определения посредством разума. В классической немецкой философии нет места абсолюту, лишенному признака надмирского, т.е. божественного: природные, культурные, психологические феномены не могут претендовать на статус абсолютного. Для Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля очевидно: в действительности, в жизни раскрывается некий смысл, к которому человек, культура, история стремятся как к истине, благу, прекрасному. Эти образы не есть порождение человеческого воображения, это не фантазия, не иллюзия, но знание о том, что имеет абсолютную значимость и одновременно суть выражение абсолютного. Такой подход очерчивает пространство для философского творчества, определяет своеобразие анализа немецкой классики. Для представителей этого направления характерна оценка своих воззрений как трансцендентально-идеалистических: в центре их мышления – проблема сознания, «Я», субъекта, интеллекта («интеллигенции» в терминологии Канта), духа и пр. В идеализме Канта эти элементы превратились в «строительный материал» его критики. Кант отталкивался от проблематизации «Я» Лейбницем (из сущности «Я» следует сущность вещей), но трансформирует ее, дополняя аргументами Юма (понятия поддаются обработке, систематизации по отношению к понятийной целостности более высокого уровня).

Теория познания Канта, представляющая новое направление философского мышления о познании и знании в целом соответственно своему историческому контексту оказывается одной из возможных трактовок этой темы. Поэтому не следует ни преуменьшать, ни преувеличивать завоевания Канта и кантианства в философии. «Коперниканский переворот» в гносеологии, совершенный Кантом, его обращение к субъекту, его интеллекту развивался в русле традиции, идущей от И. Экхарта, Я. Беме и Г. Лейбница. Достижения Канта – и в строгости его аргументации, и в своеобразии трактовки темы, и в новизне решения поставленных вопросов. Классическая немецкая философия является для нас и примером того, как легко разрушаются незыблемые, на первый взгляд, аргументы. Пример – критика Канта его последователями. Примечательно, что критика Канта, развернутая Фихте, Шеллингом, Гегелем, не есть отрицание самого духа философии немецкого идеализма, артикулированного в практической философии Канта.

Первые послегегелевские интерпретации кантовских идей, представленные кантианством и антикантовскими течениями и школами в европейской философии, питались импульсами естественно-научного материализма. Этим объясняется их недоверие к спекулятивным моментам, играющим существенную роль не только в философии Фихте, Шеллинга и Гегеля, но и в воззрениях Канта.

В «Истории материализма» Ф.А. Ланге исходит из предпосылки, что многие положения в наследии Канта остались непроясненными; следовательно, философская спекуляция, границы которой так четко определены в критической теории Канта, снова заняла свои прежние позиции и инициировала возврат к оппозиции «материализм-идеализм», преодоленной кантовским критицизмом[1] Спекулятивные по своей сути и содержанию «Критики» Канта* воспринимались как пример и образец локального, конкретно-научного поиска. Их метафизический компонент, прооб-

[1] См.: *Lange F.A.* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegewart. Bd 2. 1866, S. 355–361.

* Имеются в виду «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения».

раз спекулятивного познания сущности, оказались в тени образцов точного естественнонаучного познания. Философия, как считали неокантианцы Марбургской школы, в состоянии обосновать и объяснить эту ситуацию, исходя из приоритетов гносеологической установки. Теоретики Марбургской школы неокантианства стремились таким образом минимизировать «риски», связанные со спекулятивными амбициями философского познания, с претензиями метафизического толка. На первый взгляд, кантовский критицизм подходил для решения всех этих задач наилучшим образом. Этим, как считали теоретики Марбургской школы, и исчерпывался его философский, теоретический потенциал. Марбуржцы увидели в аргументах Канта стремление разрушить спекулятивные притязания и устремления философии, отказ от апологии метафизики, убежденность в приоритете опыта, проект идеального знания, выстроенного в соответствии с нормами математического естествознания. В действительности же, из философии Канта исчезло самое главное – ориентация на совершенствование инструментария мышления, познания, стремление связать идею и идеал как продукт и результат философского познания.

Пожалуй, только движение мысли от Канта к его ближайшим во времени оппонентам – Фихте, Шеллингу, Гегелю раскрывает в обобщенном виде собственно философский, т.е. трансцендентальный, метафизический потенциал кантовских критик «чистого» и «практического» разума, а также «способности суждения». Кантовское разделение «идеи» и «реального материала» Гегель заменяет динамикой их взаимодействия и взаимопроникновения. Идея в своих высших воплощениях приобретает статус доминаты и приоритета, превращается в синтетический принцип, «несущий в себе как свое другое и вещество», «материю», «материал». Параллельно этому процессу развития идеи в ее самополагании через другое идет и еще один процесс, более значимый – процесс полагания «Я»-самости, самосознания через свое другое, представленное «миром», «действительностью». Эти уровни, пласты накрепко связаны. В концепте «Я» присутствуют в их опосредовании «идея» и «вещество», «материал». Пунктом, который можно обозначить как начало процесса, Кант полагает некую

точку, в которой материя познания противополагается «Я», чуждому сознанию принципу; идея же у Канта (как и у Гегеля) выступает как средство, позволяющее «Я» овладеть самостью материала. В результате «Я» явлены миры, сферы действительности, возникающие в результате познания, нравственного поступка, творческого порыва гения – это действительность науки, действительность свободы (истории), действительность культуры. Предметный характер этих миров в процессе познания постепенно теряется. Возрастает значение «Я» как единства предметов и предметностей, т.е. «Я» превращается из конечного в бесконечное, из относительного в абсолютный принцип конституирования действительности. Путь, который проходит идеалистическое мышление, трансцендентальная философия к признанию и оформлению этого принципа самосознания «Я» как базового полон рисков: «Я» балансирует на грани перехода из состояния абсолюта к его противоположности – относительности своего бытия в качестве элемента становящегося, преходящего мира. Абсолютность «Я», если следовать кантовским «Критикам» как пролегоменам и логике трансцендентальной философии Фихте и Шеллинга, реализуется во всей полноте только при условии, что сама наличная действительность, т.е. человеческий мир с его правами и притязаниями на абсолютность «приговорены» к тому, чтобы стать моментом осуществления универсальных принципов и ценностей. Классическая немецкая философия выстроила свою аргументацию таким образом, что философский идеализм не может уйти от проблемы бога и божественного как элемента мира. «Я», возвышающееся над предметностью и противоречивостью человеческого мира, действительности, более не является конечным, человеческим; это божественное Я, живущее в глубинах Я человеческого. «Мышление приходит к некоему пункту как своему завершению, если оно познает бога в качестве своей внутренней сущности; если, отталкиваясь от этого знания, «Я» реконструирует мир как собственную действительность»[1]. Такова логика немецкого идеализма Канта: самосознание «Я» возвращается к себе как мышление; через мышление и самосознание «Я» как

[1] *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. S. 16.

мышления можно, по мысли Канта, открыть основания действительности. В построениях Фихте на основе познания «Я» познается бог. Шеллинг стремится в способности «Я» выйти за свои собственные границы (в самоопределении), обнаружить непосредственное присутствие бога в человеческом мире, действительности. В философии Гегеля «Я», самосознание способно, исходя из абсолютного, т.е. божественного «Я» мира, строить свою действительность, собственные миры. На этом пути невозможны остановки; процесс, раз начавшийся, не может быть прерван.

Принципиальное отличие кантовской позиции состоит в том, что он выдвинул и строго придерживался требования логической точности применительно к опыту. Кантовские воззрения опирались на опыт, факты в их конкретно-научной трактовке. Однако ни факт, ни опыт не являлись для Канта существенными с точки зрения философии. Опыт интересует его как пространство применения и экспериментальной апробации высших идей и принципов. Опытное познание позволяет исследовать универсальные принципы, саму возможность познавать и приобретать опыт; т.е. Кант видит предпосылки опытного познания, которые можно возвысить до уровня принципа выстраивания опытного знания в целом.

Само по себе требование логической строгости и непротиворечивости не может стать критерием истинности или ложности философского постулата. Системы философии, выстроенные в соответствии с требованиями логики, могут оказаться бессодержательными; значение для постижения своеобразного философского дискурса в немецкой классике имеет, скорее, осознание импульсов инициирующих постановку проблем трансцендентального, и разнообразные приемы их решения.

Очевидно, что в зависимости от принятых в качестве исходящих для историко-философского анализа воззрений Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля можно прийти к существенно различным результатам в оценке содержания и значения идей каждого из этих мыслителей в развитии традиций трансцендентальной философии. Культурно-исторический метод рассматривает аргументы классической немецкой философии в контексте их возникновения, в связи с научными, религиозными, культурными

процессами того времени. Проблема заключается в том, что такого рода исследование чрезвычайно сложно осуществить, не сбиваясь на фактологию. Конечно, это нисколько не преуменьшает ценности такого рода попыток, предпринятых В.Дильтеем.[1] Биографическое исследование опирается на конкретику аргументов, последовательность их появления в тех или иных работах, проблемы «текст как собственно текст» и артефакт и т.д. Мыслитель предстает перед ними сквозь призму личных восприятий собственных работ, критики оппонентов и пр. Более того, сами идеи персонифицируются, приобретают характер «личностных суждений». Примечательно, что о философах, представляющих немецкую классику, такого рода работы – редкость. Исключение представляют, конечно, фундаментальные труды К.Фишера и Э. Кассирера о Канте. В контексте анализа роли Канта в истории немецкой классической философии наибольший интерес представляют исследования систематического плана или, как их называет В. Дильтей, «историко-критические» (хотя сам он выступил с критикой этого приема анализа истории идеи). Для историко-критического исследования важно зафиксировать отношение философской теории к ее собственной истории; зафиксировать комплекс проблем и аргументов, подвергающихся переработке в воззрениях философа, выстраивающего собственную цепочку аргументов. Вопрос не стоит о том, что признается истинным или ложным в рамках данной теории – это само собой разумеющееся требование и предпосылка. Речь идет о прояснении логики, позволяющей связывать в систему некоторые суждения, высказывания, понятия. Историко-критическая методология, если ее применять к трансцендентальному идеализму Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, предполагает освоение совокупной культуры мысли, знания того времени. В. Виндельбанд часто размышлял о тайне этого «периода расцвета»*. Приемы историко-критического

---

[1] См.: *Дильтей В.* Введение в науки о духе. Собрание сочинений. Т. 1. М., 2000; Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах. Новые идеи в философии. Вып. 1. СПб., 1912.

* Второй том «Истории новейшей философии» В.Виндельбанда назван «Эпоха расцвета». См. также его работы «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия». М., 1910; «От Канта до Ницше». СПб., 1913.

исследования требуют знания о биографии, о научных симпатиях и антипатиях о покровителях и гонителях и т.д. Короче говоря, следует располагать тем массивом информации, который позволяет представить развитие того или иного философского воззрения как признака определенной эпохи в истории мысли*. Так, например, модификация, которой подверглись идеи Канта в трудах Фихте, Шеллинга Гегеля можно представить как эволюцию классической немецкой философии, «немецкого идеализма». Каждый из его представителей воспринимается сегодня как создатель идеи, обладавшей потенциалом к развитию и нашедшей свое воплощение в духовной культуре общества, парадигматике науки, политического знания, культуротворчества. Однако нельзя упускать из виду и тот факт, что классическая немецкая философия является своего рода образцом логической модели развития исходящих посылок и альтернативности возможных вариантов собственно теоретического дискурса в философии.

От Э. Кассирера пришло в историю философии стремление понять классическую немецкую философию в ее целостности. Речь идет не только о реконструкции системы, но и о выявлении (наряду с логической связью идей) внутренних теоретических импульсов их преобразования. Функции импульса выполняет не переживание, не поток сознания, не «жизнь вообще», как это характерно для психологических и натуралистических трактовок процесса происхождения идей; в немецком идеализме импульсом является логическая, мыслительная, интеллектуальная конструкция. Тем интереснее с позиций современных трактовок философии Канта, Шеллинга, Фихте поставить вопрос о масштабах влияния Канта на этих мыслителей и, конечно, на систематику движения идеи у Гегеля. Данная задача не теряет своей актуальности хотя бы потому, что если немецкий идеализм как эпоха в развитии мысли стал историей, его теоретический арсенал востребован вплоть до сегодняшнего дня. К аргументам Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля обращаются представители феноме-

* Возможно, третий том работы Э. Кассирера «Проблемы теории познания» является одной из попыток применить историко-критический метод в анализе эволюции философских концептов.

нологии, аналитической философии, экзистенциализма и постмодернизма.

XIX век вовсе не был временем крушения спекулятивной философии; просто философы обратились к другим темам; использовали другие приемы и инструменты анализа. Но XX век показал насколько значима та мыслительная работа, которую проделали представители немецкой идеалистической философии. Благодаря Канту, Фихте, Шеллингу, Гегелю философия – даже в самых продвинутых формах самовыражения – не допускает и мысли о том, чтобы критерии истинности полагались извне, нефилософским знанием. По сути, немецкая классика является для современных философов примером знания, по своей сути «последовательно теоретического», а в «классическом» смысле этого слова – и научного.

Есть и другие причины, побуждающие снова и снова обращаться к наследию немецких идеалистов. Это разрыв между гуманитарным и конкретно-научным мышлением. Современность не раз продемонстрировала границы возможностей конкретных наук решать сложные мировоззренческие проблемы. Вопрос Канта о том, в каком качестве метафизика обретает безусловное право на существование, не потерял своей актуальности. Хотя иллюзию о возможностях решить метафизические проблемы приемами и методами конкретных наук трудно победить в условиях всеобщего преклонения перед установками сциентизма и технократизма, все же в современной культуре сохраняется уважение к трансцендентальному дискурсу.

Сказанное означает, что, обращаясь к классической немецкой философии, важно оценить достижения систем трансцендентальной философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. Однако так же существенна для философии задача, скрупулезно проанализировать кантовскую философию – как прецедент рождения метафизического импульса из идеалов строгой науки.

Неоднозначность позиций Канта ощущается и в послекантовской традиции, в неокантианстве. Это течение так и не преодолело своей зависимости от проблем метафизики, как их поставил сам Кант. И Г. Риккерту, и В. Виндельбанду близки аргументы трансцендентальной философии Фихте и Гегеля. Риккерт,

выстраивая свой проект философии культуры как мировоззрения, опирается на Гегеля, не удовлетворяясь позицией Канта. По мнению Риккерта, аргументы критической философии затрудняют переход к проблемам мировоззрения, аксиологической тематике.

Развитие немецкого идеализма от Канта к Гегелю предлагает два альтернативных варианта решения вопроса о судьбах метафизики и трансцендентальной философии. Первый можно некритически принять и следовать спекулятивным тенденциям немецкой философской классики, не затрудняя себя их прояснением и систематизацией. Такая апология приведет к отторжению современного философского дискурса, построенного на осмыслении и продлении разрыва опытного и трансцендентального. Второй – признать, что в своем движении от Канта к Гегелю трансцендентальная философия, достигла нового уровня рефлексии, но забыла о своеобразии, как кантовского видения задач, так и приемов их разрешения. Увидеть в запретах, наложенных Кантом на метафизический дискурс, границу, которая определяет основоположника классической немецкой философии от ее представителей.

Возможен и третий вариант. Фихте, Шеллинг, Гегель стремились развивать аргументы Канта, выйти за границы его «критик» именно потому, что они поняли саму суть кантовской философии[1]. Трудно понять и оценить спекулятивную философскую систему, не применяя к ней «оружие критики». Если говорить о Канте, важно увидеть в воззрениях его оппонентов – представителей немецкой классики не просто расширение проблемного поля трансцендентализма и диалектики, но и совершенствование методологических приемов критики. До сих пор вопрос о месте Канта в классической немецкой философии не получил адекватного ответа – ни положительного, ни отрицательного. Так же сложен для исследователя вопрос о связи кантовских идей и аргументов неокантианства и посткантианства. Э. Кассирер увидел в посткантовской философии всего лишь продукты распада системы философии Канта: эта философия опирается только на его методику, но игнорирует само основание критической филосо-

[1] *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. S. 27.

фии. Послекантовская философия, считает Кассирер, просто расширила проблематику критической философии Канта.

Метафизические темы выходят в философии на первый план всякий раз, когда общество осознает глобальность стоящих перед ним проблем. Период конца XVIII – первой трети XIX в. стал эпохой самоидентификации общества модерна. Немецкая философская классика стала еще одним подтверждением значения метафизики как универсального средства для решения проблем бытия человека в мире, мироотношения. Решение собственно метафизических проблем в европейской философии всегда оставались прерогативой гносеологии и логики, этики и эстетики. Поэтому эти философские дисциплины разрабатывались в классической немецкой философии с особой тщательностью. Логика эволюции этой философской школы определяется смещением акцентов в проблематике – с теории познания, логики и этики у Канта и Фихте на логику (в диалектическом ее понимании) и эстетику у Гегеля и Шеллинга. Нельзя забывать и о том, что в немецкой философской классике новый круг вопросов и тем формировался по мере того, как главные метафизические проблемы превратились для Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля в предмет самостоятельного исследования. Метафизика является предметом критицизма Канта, философии субъекта Фихте, трансцендентального идеализма Шеллинга, феноменологии, логики, философии истории Гегеля. Первый вариант труда Фихте «Наукоучение» (датируется 1794) признан этапным в развитии понятий и категорий классического немецкого идеализма. В своем сочинении Фихте наметил направление для движения мышления о трансцендентальном – оттолкнувшись от Канта достичь уровня философской спекуляции и двигаться в этом направлении дальше. Именно «Наукоучение» оказало существенное влияние на Шеллинга и Гегеля. Парадокс состоит в том, что, опираясь на первый вариант «Наукоучения» вряд ли можно понять значение философской конструкции Фихте в целом. Но именно эта работа является неким рубежом, определившим эволюцию немецкой философской классики – начинается ее «спекулятивный этап», для понимания которого первый вариант труда Фихте представляется во многом ключевым.

Не стоит верить исследователям, утверждающим, что в истории классической немецкой философии все точки над i расставлены. Проблематику этой школы образует комплекс вопросов, определяющих масштабы и границы действенности познавательных императивов эпохи модерна – нашей эпохи. Значение классической немецкой философии выходит за рамки чисто умозрительного интереса. Поэтому историко-философский анализ немецкого идеализма, как он представлен творчеством Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, требует еще раз сосредоточиться на приемах и методах исследования воззрений этих мыслителей – каждого в отдельности и школы в целом. Выше уже говорилось, что наиболее последовательным, на наш взгляд, является проблемно-исторический подход. Следуя ему, можно 1) классифицировать и группировать проблемы по их содержанию и отслеживать, как они развиваются в рамках школы в целом; 2) можно изучать логику эволюции идей в немецком идеализме, исходя из эволюции позиций самих мыслителей. Первым путем идет В. Виндельбанд в «Истории философии». В этой работе проблематика немецкой классической философии тематизируется как проблема «вещи в себе», системы разума и метафизики иррационального. Не отрицая того вклада, который внес Виндельбанд в историко-философский анализ немецкой философской классики, нельзя не сказать о том, что такое разделение является довольно условным. Тему «вещь в себе» крайне трудно отделить от вопросов, связанных с систематикой разума. Метафизика иррационального является отдельным предметом для дискуссии, поскольку многие авторы в принципе отрицают присутствие этой темы в произведениях Канта, Фихте, Гегеля. Но и любая другая типизация и классификация воззрений этих мыслителей предполагает упрощения и следование некоей схеме.

Если анализировать идеи всех представителей классической немецкой философии, то в глаза бросается, прежде всего, трансформация в последовательности постановки проблем, а также в их «иерархии». Именно эти изменения наглядно демонстрируют динамику, эволюцию этого философского течения. Поэтому акцент на деталях, исторической последовательности в постановке и разрешении вопросов может оказаться, как нам представляется,

более продуктивным. Примечательно, что философия Канта оказалась свободна от влияний извне, она формировалась самостоятельно, практически не испытывая влияний со стороны современников, а философия Гегеля начинает динамично развиваться в то время, когда творческий потенциал Шеллинга сходит на нет. И, строго говоря, Гегель в своем творчестве не менее свободен и самостоятелен, чем Кант.

Иллюстрацией к вышесказанному может стать анализ постановки и решения проблемы отношения конкретно-научного знания (Wissenschaftstheorie), философии природы (Naturphilosophie) и спекулятивной теории – трансцендентальной философии и философии субъекта в немецкой философской классике. В этом анализе для нас важно выявить роль Канта в становлении трансцендентальной традиции.

Отправным пунктом станут аргументы Фихте, как они сформулированы в его первом варианте «Наукоучения». В воззрениях Фихте, как точно подметил Р. Кронер, совершается переход от трансцендентализма воли к трансцендентализму знания. Этот переход является для послекантовской философии периода немецкой классики неизбежным. Его совершил в своих ранних работах Шеллинг, кодифицировал Гегель. Главная проблема, которая стояла перед Фихте (впоследствии она стала центральной для трансцендентального идеализма в целом), – это вопрос о невозможности помыслить «Я». Именно установка «невозможно мыслить «Я» делает моральную, этическую позицию «Я» логически оправданной. Кант предположил (и в рамках своей критической установки доказал), что нравственное «Я» конституируется, исходя из воли и поступка, но не мышления. Обособление и возвышение «Я» не определяется через отрицание, невозможность мыслить «Я»; его основания полагаются в сфере воления, воли и веры. Кроме того «Я», полагаемое как принцип, не есть мыслимое; его нельзя помыслить, конструировать как умопостигаемое нечто. «Я» не есть содержательное, момент мышления; т.е. «Я» выступает как абсолют, следовательно, в качестве абсолюта принцип «Я» подрывает незыблемость установок «этического идеализма», как он обоснован в «Критике практического разума». Но если система строится, исходя из определенного принципа, то

сам принцип необходимо несет в себе момент спекулятивной истины, что позволяет соотносить с истиной и всю систему в целом.

Признание истины и знания содержательными моментами, характеристиками принципа «Я» придает новое качество системе философского спекулятивного знания, выстроенной на его основе. Короче говоря, нужно еще раз задуматься о том, является ли идеализм исключительно теоретическим спекулятивным знанием. И в какой мере философия природы в ее прочтении Кантом и Шеллингом может служить обоснованием такого рода оценок.

Философия природы имеет особое значение для становления традиции немецкой философской классики. Образцом можно считать философию Канта. Чистый разум Канта – это разум, направленный на объекты, познающий предметы (gegenstandserkennende Vernunft), т.е. рассудок (Verstand). Этим кантовским определениям содержательно следует Фихте. Однако он сосредоточивается на рефлексии; именно с позиций рефлексии Фихте осознает глубину гносеологической проблемы, как ее ставил Кант. Однако решение, найденное Фихте, ориентировано не на гносеологию Канта, а на его этику. Поэтому логический аспект вопроса (логика самого философского анализа) в отличие от морального его аспекта у Фихте остался непроясненным. Скорее всего он и не задумывался о теоретической составляющей нравственного выбора. Фихте отдает предпочтение практическому – воле, поступку, а не теоретическому. В «Наукоучении» главенство практического над теоретическим (не в плане предметности познания, а как спекулятивное познание «Я») позволяет придать мышлению новую функцию главенства теоретического над практическим, которая реализуется в размышлении о задачах практического разума. Нельзя забывать и о том, что Шеллингу, решавшему, как и Фихте, загадку о «возможности помыслить мысль», не удалось достичь большей определенности в этом вопросе, чем Фихте. Следовательно, своеобразие спекулятивного философского знания в немецкой классике не исчерпывается противопоставлением (или взаимопоглощением) «чистого» и «практического» разума в кантовском понимании этих концептов.

Шеллинг, отстаивая приоритеты чистого разума относительно разума практического, не привел логических аргументов в

защиту своей позиции. Он изначально убежден, что Фихте чрезмерно ограничивает возможности чистого разума. Между тем Шеллинг, как в предшествующем случае и Фихте, вряд ли осознавал спекулятивный уровень проблемы. Однако ему удалось придти к пониманию границ, которые неизбежно налагает морально-этическое решение проблемы (как полагание трансцендентального «Я»). Важно, что в своих рассуждениях он опирается на «Критику способности суждения» Канта и, прежде всего, на идею о телеологическом характере способности суждения. Таким образом, Шеллинг, выстраивая свою натурфилософию, опирается на Канта; он понимает, что кантовское стремление выстроить аргументы своего трансцендентализма в некую систему несет в себе нечто большее, чем обоснование трансцендентального идеализма, данное Фихте (хотя Фихте и отталкивается от идеи главенства практического разума над чистым, теоретическим). И если Фихте противопоставлял природу и свободу, субъект и объект, то Шеллинг подчеркивает равную значимость этих компонентов в целом (системе) философского знания.

В своем стремлении сконцентрировать в философии богатство объекта, природы Шеллинг близок Канту. Характеризуя теоретическое знание как итог, результат познания предмета и в этом качестве противостоящее предмету, Шеллинг, опираясь на критическую методологию Канта и трактовку трансцендентального, предложенную в «Нукоучении», стремится дополнить своей философией природы философию субъекта, как ее разрабатывал Фихте. Тем самым Шеллинг вносит свой вклад в разработку философской системы немецкой классической философии.

Сложность, однако, заключается в том, как в единстве и целом мысли соединить теоретическое и практическое, вернуться от иерархии «практическое-теоретическое», введенной Фихте, к их рядоположенности, обоснованной Кантом. Шеллинг не хочет превратить свое учение в разновидность философской теории, которая отрицает влияние на познание предметов трансцендентального начала, воплощенного в идее субъекта (фихтеанском «Я»). Отсюда интерес Шеллинга к философскому анализу природы, который он соотносит с идеями Канта об идеальной модели знания о природе.

Между тем нельзя отрицать и тот факт, что Кант, выстраивая аргументы в «Критике чистого разума», обосновывал их, исходя из принципа, близкого идее субъекта Фихте. По сути, в трансцендентализме, спроецированном на субъект – «Я» и заключается сущность «коперниканского переворота», совершенного Кантом в философии. Критика познания у Канта превратилась в гносеологию, теорию познания. Шеллинг же стремится дополнить трансцендентальную философию, философию субъекта, «Я» философией природы. Он «исправляет» Фихте, подчинившего философию «Я» в ее систематике и целостности только практическим задачам. По мнению Шеллинга, Фихте принижает познание, недооценивает спекулятивный момент. Для Шеллинга, в отличие от Фихте, факт самопознания мысли не так важен. Он не придает значения и самому процессу самоидентификации мышления, теоретическому действию как разновидности поступка, т.е. опыта, практики.

В «Философии природы» Гегеля, напротив, практическое возвышается до теоретического, логического. Гегель исходит из того, что систематическое знание о природе возможно при условии, что сама природа и ее познание приобретают трансцендентальное значение. И если этот процесс не завершен, а философия не руководствуется принципами опыта и саморефлексии, то философские конструкции превращаются в догмы.

Таким образом, в принципе «Я» Фихте, абсолютной идее Гегеля, абсолюте Шеллинга представлены в равной мере элементы теоретического и практического разума Канта. Равнозначность этих моментов (теоретического и практического) в классической немецкой философии становится все явственнее по мере эволюции идей немецкого идеализма – от Канта к Фихте и Шеллингу и далее к Гегелю. В своих ранних работах Шеллинг приходит к мысли о том, что абсолют недостижим в мысли; однако он допускает возможность интеллектуального созерцания абсолюта. Фихте тоже размышляет об интеллектуальном созерцании, которое и создает предпосылки мышления о «Я» как абсолюте. Фихте, кроме того, различает «созерцание» и «деятельность созерцания». Деятельность созерцания, взятая в своем абсолютном измерении, это созерцание-деятельность, теоретическая деятельность.

Созерцание «Я» для Фихте – не цель, а отправной пункт в мышлении, методический принцип, благодаря которому мышлению «интеллектуально дан» его предмет, «Я». Этот процесс во многом напоминает кантовскую схематику, в соответствии с которой опыту «дан» его предмет через чувственное созерцание. Фихте отказывается от интеллектуального созерцания в кантовском смысле, т.е. он не признает присутствия в конечном, индивидуальном разуме идеального содержания – идеи разума-абсолюта. Однако с позиций Фихте этот отказ выглядит нелогичным: в действительности эта идея необходима Фихте, хотя бы в качестве противовеса его тезису о невозможности помыслить абсолютное. Поэтому созерцание в учении Фихте выполняет функцию, аналогичную той, которую оно выполняет в «Критике чистого разума». Созерцание расширяет границы мышления, но оно не является его высшей ступенью. Созерцание – это всего лишь прием мышления, но не мышление, постигающее абсолют.

У Шеллинга, напротив, созерцание приобретает все большую значимость. Для него созерцание – вид познания абсолютного. Интеллектуальное созерцание Шеллинг характеризует как единство созерцания и мышления; это единство в чем-то напоминает единство познания и действия у Фихте. Интеллектуальное созерцание поставляет материал («интеллигибельное») мышлению, занятому абстракцией и рефлексией. В интеллектуальном созерцании как абсолютной активности Шеллинг открывает мышлению возможность познать абсолютное. Он как бы приближается к кантовской идее об «интеллигенции», присущей рассудку. Интеллигенция – это свойство рассудка, которое он приобретает по мере совершенствования процесса познания, это измерение его совершенства. Выполнить эту задачу и предстоит мышлению, считает Кант. Шеллинг же мыслит познание абсолютного как некое противоречивое единство различных познавательных способностей, присущих интеллигенции. Это единство, по мысли Шеллинга, находится «по ту сторону» мыслей и стремлений конкретного человека. Фихте и Шеллинг согласны в том, что абстракция и рефлексия открывают путь к познанию абсолютного, но мотив, побуждающий к такого рода познанию, мыслители характеризуют каждый по своему. Фихте отталкивается

от нравственного воления и поступка, Шеллинг ссылается на созерцание абсолютного как первопричину. Для Шеллинга главенство реальности – жизни над философией – спекуляцией воплощается не в приоритете нравственного, морального поступка, но в непосредственном созерцании и переживании. Спекулятивное познание объекта имеет смысл только тогда, когда приоритет теоретического над практическим можно реализовать практически, в действии и деятельности. Короче говоря, для Шеллинга философское спекулятивное познание возможно только в том случае, если в его основе полагается идея тотальности как целого, включающего в себя и природу в качестве объекта. Между тем идея целого, «тотальности» – это идея целостности «Я» (так считали и Кант, и Фихте). Не случайно Фихте характеризует абсолютное «Я» как природу. И если в природе как познаваемом и познанном Фихте не видит ничего, кроме «Я», то и природу он познает как «Я». Шеллинг же полагает, что природу можно интеллектуально созерцать, однако это тождество немыслимо, т.е. понятийно невыразимо.

Таким образом, философия природы Шеллинга в его воззрениях не является самостоятельной дисциплиной. Задачу своей натурфилософии он, в отличие от Фихте, видит не в том, чтобы представить принципы познания природы по аналогии с принципами познания субъекта, а стремится представить познание явлений природы как опосредованное категориями философии субъекта. В своей натурфилософии Шеллинг ставит задачу спекулятивно познать апостериорное содержание, т.е. он реконструирует теоретическую часть первого наукоучения Фихте, потому что не хочет ограничиваться представлением о мире как объекте, который дух («Я») полагает как свое другое. Шеллинг ищет ответ на вопрос, почему «Я», дух принужден полагать, представлять и познавать именно эти, а не другие объекты. Поэтому он и обращается к кантовской критической философии, видит в Канте философа, открывшего в законах природы способы деятельности (действия) духа. Но сама природа, как считает Шеллинг, не есть для Канта нечто, отличное от этих законов; природу он воспринимает как деятельность бесконечного духа; в этой деятельности дух и осознает себя. Создавая философию природы, Шеллинг исходил

из следующего предположения: не – «Я», субъект имеет две стороны («теоретическую» и «практическое мышление», сознание и самосознание, мышление и рефлексию), но абсолютное существует в двух ипостасях – как природа и как субъект, как «Я».

Объекты природы конституируются не через самополагание субъекта, его теоретическую активность, а непосредственно – из абсолютного, безразличного к антагонизму субъекта «Я» и предмета. Природа для Шеллинга сама есть абсолютное. Она абсолютна, так как не есть субъект, «Я». В воззрениях Шеллинга появляется натурфилософское понятие природы, обозначающее нечто большее, чем теоретическая задача (полагание природы), стоящая перед «Я» Фихте. И если абсолютное у Фихте можно не только интеллектуально созерцать, но и мыслить, полагая абсолютное в системе этического («нравственного» в кантовском смысле) идеализма как субъект или субъективное целое (Totalität) реальности как таковой, то у Шеллинга абсолютное представлено как полагающая себя природа, как объективное целое (Totalität) в теоретической спекуляции, спекулятивной систематике. Следовательно, теоретическое Шеллинг мыслит не как момент идеального, а характеризует его по аналогии с Фихте и Кантом – как теоретический синтез, как синтез предметности.

Кант утвердил право познания предметов (для Канта такое познание есть познание эмпирическое), поставив его выше философского знания об идеях и категориях: научное познание вырастает из синтеза чувственного восприятия с категориями рассудка. Философское познание для Канта – чистая логика, критика, оно обращено на «чистую форму». Кантовское научное, т.е. эмпирическое познание постигает реальность, философское – только условия конституирования реальности и опыта (т.е. субъекта, хотя Кант не пользовался этим термином, его просто нет в кантовских текстах). Философия располагает знанием об идеальной составляющей предметного мира и познания. Научное, опытное познание есть процесс; философское – только рефлексия. Научное познание синтетично, философское аналитично. Поэтому опытное, конкретно-научное познание имеет с точки зрения Канта явные преимущества по сравнению с критикой и трансцендентальной логикой. Конечно, уже в рамках кантовского учения о синтетиче-

ском суждении apriori, как и в его основоположениях трансцендентальное мышление есть не что иное, как познание. Кант превращает мышление как состояние в мышление как процесс. В разделе «Критики чистого разума» об основоположениях показано, что сами основоположения следует мыслить как высшие законы природы и мышления. Но в этих разделах присутствуют и моменты спекулятивной трактовки природы, т.е. натурфилософии. Именно здесь обосновывается и совершается переход от чистой аналитики к синтезу. Аргументы Канта воспринимаются не просто как фрагмент трансцендентальной логики; он рассматривает их и как элементы «чистого» конкретно-научного знания (reine Naturwissenschaft). Кант выстраивает свою трансцендентальную физику в поисках метафизического основания для чистого разума как модели конкретно-научного знания и условий его достижения.

Шеллинг идет дальше Канта. В том, что Кант ограничивает трансцендентальную физику универсальными законами природы, он усматривает ограниченность подхода. Как считает Шеллинг, Кант, следуя принципам своей критической философии, ликвидирует саму возможность формулировать спекулятивные синтетические суждения apriori: в противном случае следует признать, что все синтетические суждения можно вывести дедуктивным путем по схемам кантовских основоположений.

В свою очередь, Фихте вышел за границы противопоставления критицизма (логицизма) и рефлексии, предложив рассматривать их в единстве, как моменты спекулятивного. Конкретно это выразилось в том, что в своем учении о продуктивной силе воображения Фихте зафиксировал, как трудно обозначить границу «формы» и «материала» познания и наметил возможную перспективу для переосмысления смысла и значения идеи Канта о трансцендентальной апперцепции. Для Фихте трансцендентальная апперцепция есть не что иное как разновидность рассудка-интеллигенции. Решение Фихте продуктивно; спекулятивно-практическое служит в первом наукоучении как бы демонстрацией возможностей, открывающихся в диалектике понятий трансцендентальной апперцепции и рассудка-интеллигенции. Тем самым Фихте показал, что разделение эмпирического и априорно-теоретического синтеза формы и материала познания Кантом не

есть нечто безусловное и окончательное. Философия для Фихте реализуется как мышление «Я», а это мышление не укладывается в границы априрного синтеза, тождественного, по сути, кантовскому эмпирическому синтезу apriori (даже если этот синтез осуществляется в формах аналитической диалектики). Не только форма восприятия, деятельность познания, это – восприятие, но и его продукт – результат восприятия мыслится Фихте как синтетическая деятельность «Я». Результат восприятия – это действие «Я»; «Я» созерцает свою собственную деятельность как результат. Т.е. по своей природе продукты познавательной деятельности двойственны.; в них проявляется взаимообусловленность «Я» – результат познания есть и результат самопознания, рефлексии «Я».

Именно эта установка берется Шеллингом в качестве главного принципа его философии природы. Натурфилософия для Шеллинга – это спекулятивная наука о природе, т.е. наука, которая из суждений о явлениях природы, полученных при помощи приемов эмпирического синтеза, выводит априорно-синтетические суждения о природных процессах как о продуктах и результатах деятельности «Я», обусловливающей и все явления в природе. Апостериорные синтетические суждения возвышаются посредством синтеза до уровня априорных; эмпирическое, конкретно-научное знание о природе, оставаясь опытным знанием, неизбежно превращается в знание спекулятивное. Природа представляется Шеллингу объектом не рассудочного (durch Verstand), созерцания, но разумного (durch Vernunft). «Практический разум», «Я» действует в его учении как «чистый», теоретический, а теоретическое Шеллинг отождествляет со спекулятивным. Поэтому его аргументы отличны от кантовских: с точки зрения Канта эмпирические суждения можно превратить в сверхчувственные идеи только в том случае, если сами эмпирические суждения анализируются в интеллектуальном созерцании. Только так достигается (и познается) и конструкция самих эмпирических суждений и способы их познания через синтез апостериорного и априорного. Кант, однако, считает ошибочным мнение, согласно которому идеи только в интеллектуальном созерцании обретают качество «чистого», теоретического знания. Мысль Канта движется от противного: возвысить идею до уровня объективного

знания, т.е. опыта можно, если сам опыт, реальное познание предмета, возвысить до уровня познания идеи и тем самым достичь теоретической ясности и совершенства.

Разделенность опыта и спекуляции, противопоставление чувственного созерцания и рассудка, категории и идеи, рассудка и разума в первом наукоучении Фихте представлено диалектически. Это означает, что все перечисленные различия преодолеваются не только формально, абстрактно, спекулятивно, субъективно, но и реально, конкретно и объективно: они представлены в знании о природе в синтезе чувственного созерцания и разума. Орудием при этом служит синтетическое, созерцательное познание. Это род теоретического знания, значение которого абсолютизирует Фихте в первом варианте «Наукоучения».

В своих размышлениях о натурфилософии Шеллинг склоняется к идее о приоритете философии природы относительно философии «Я». Прежде всего он утверждает главенство теоретической спекуляции над нравственной, моральной философией. Опытные науки о природе и логика, выстроенная в соответствии с образами трансцендентальной критики, представленной в «Критике чистого разума», в учениях Фихте и Шеллинга превращаются в две трактовки философии, которые в натурфилософии немецкой классики так или иначе опосредуются. В творчестве Канта равное внимание уделено чувственному, опытному созерцанию и ratio. В натурфилософии Шеллинга появляется спекулятивная физика как метафизическая наука о природе; в рамках этой философии совершается трансцендентальный опытный синтез. Спекулятивная физика, по мысли Шеллинга, позволяет познавать одновременно как субъекты, так и объекты. Т.е. утверждается разрушенная кантовскими «критиками» изначальная тождественность элементов познания. Средством достижения такого тождества у Шеллинга выступает диалектика Фихте, его учение о продуктивной силе воображения. Для Шеллинга продуктивная сила воображения – совершенное теоретическое орудие; продуктивная сила воображения преодолевает границы «чистого опытного созерцания» (как его обосновал Кант) и чистого теоретического созерцания (как его обосновал Фихте в 1794 г.). Это «чистое интеллектуальное созерцание», в котором соединены и

чувственное, и теоретическое его измерения. В интеллектуальном созерцании, его продуктах соединяются по мысли Шеллинга разнообразные приемы синтеза и в итоге «Я» предстает как чувственно-интеллектуальный предмет, как явление. Задача философии природы – созерцать результаты деятельности «Я», познающего природу. При этом существенную роль играет саморефлексия «Я» как субъекта продуктивной силы воображения. Кроме того, результаты деятельности познающего природу «Я» постигаются трансцендентально, т.е. природа «созидается» средствами продуктивной силы воображения. Именно в этом Шеллинг видит главную задачу натурфилософии, которая представляется ему конструкцией, завершающей знание. В натурфилософии «науки о природе» соединяются с трансцендентальной философией. Дополненные инструментарием критической философии Канта, Naturwissenschaften, выстроенные в соответствии с этими требованиями, превращаются в некую модель знания, которую Шеллинг принимает за его идеальную, совершенную форму, завершение поиска истины в форме науки как таковой.

В философии природы Шеллинга реальность, «жизнь», которую Фихте сознательно игнорировал и исключил из своей систематики, воплотилась в идее опытного знания о природе. Преимущество знания, которое занято собственно объектом, а не его формой, трансцендентальными условиями познания, принципами деятельности теоретизирующего «Я», Шеллинг воспринимает как и Кант, интуитивно допуская преимущество конкретной науки перед трансцендентальной логикой. Но Шеллинг прошел школу Канта, поэтому он не сомневается и в том, что пренебрежение к форме, предпосылкам познания, недооценка роли субъекта характерно для нефилософского уровня рассмотрения проблемы, стремления вернуться в стихию спонтанного и фрагментарного опыта. Продуктивность исследования феномена природы, как оно ведется с позиций трансцендентальной логики, Шеллинг вовсе не оспаривает. Он просто критикует ее сторонников за невнимание к содержанию, обусловленному, т.е. к объекту. Для Шеллинга и науки о природе, и трансцендентальная логика – это всего лишь абстракции.

«Науки о природе» в кантовском их понимании абстрагируются от субъективного измерения опыта и мира, трансцендентальная логика – от объективного их измерения. В философии природы, как считает Шеллинг, удастся соединить преимущество Naturwissenschaften и трансцендентальной логики. Натурфилософия в его представлении является единственно возможной «философской наукой». Ведь именно философия природы рассматривает результаты деятельности «Я», а не деятельность «Я» как таковую.

Между тем только в продуктах, результатах деятельности снимаются и преодолеваются противоречивые тенденции и мотивы практики, поступки как таковые. Именно этот момент Фихте определяет как синтез противоречий деятельности и придает особое значение. Шеллинг же, напротив, утверждает, что идея синтеза противоречий порождает ошибочную уверенность будто располагая знанием о продуктах и результатах познания, можно подойти к пониманию синтеза противоположностей. По мысли Шеллинга познание спонтанно действующего, активного «Я» в действительности может привести всего лишь к мысли о непреодолимости противоречий. Не практически действующее «Я», но исключительно способ правильного философского мышления (для Шеллинга этим способом является трансцендентальная диалектика) может привести к удовлетворительному результату.

В диалектической системе Гегеля на уровне теоретического обоснования развертывается доказательство тезиса, продолжающего обозначенную логику в трактовке проблемы. По мысли Гегеля, диалектическая философия не удовлетворяется противостоянием мысли и ее предмета, представлением о разорванности «Я», существующем в своей абсолютности и конечности. Диалектическая философия в ее гегелевской трактовке призвана познать «Я» как бытие, как «в-себе и для-себя-бытие». Это «an sich und für sich Sein», бытие «Я» представляется Гегелю бытием духа, процессом его самопознания. Для раннего Шеллинга такая позиция неприемлема. В своей философии природы Шеллинг подчеркивает объективность натурфилософского знания – и только. В этих рамках его аргументы выстроены логично и последовательно. Как натурфилософ, он встал перед необходимо-

стью выбора метода анализа и не решил окончательно, какая из кантовских методик («чистого» или «практического» разума) предпочтительнее для познания природы в том смысле, в котором это познание трактует сам Шеллинг. Как и Фихте, Шеллингу продуктивная сила воображения представляется наилучшим средством созерцания объектов; при этом идея теоретического синтеза полагается как результат действия продуктивной силы воображения и доступна через созерцание объекта. В объекте Шеллинг видит прообраз идеи абсолютного; это абсолютное можно интеллектуально созерцать, однако абсолют непознаваем средствами рассудочного, разумного, шире – логического познания. Фихте в первом наукоучении рассматривает интеллектуальное созерцание по аналогии с чувственным, видит в созерцании возможность спонтанно представить активное, деятельное «Я» (эта активность предшествует – рефлексивному, спекулятивному усилию, как оно воплощено в философии). «Я» «an sich» мыслится по аналогии «Ding an sich», т.е. мыслится как то, на что направлено познание. Шеллинг, как и Фихте, различает интеллектуальное созерцание и его результат – знание, вырастающее на основе такого созерцания. В отличие от Фихте, Шеллинг игнорирует трудности, возникающие при анализе проблем рефлексии над объектами в их обусловленности саморефлексией «Я». Поэтому в воззрениях Шеллинга «Я» превращается в некую разновидность вещи в себе, бытия в себе. Таким способом он защищает свое право интерпретировать «Я» как природу, а природу как «Я».

Проблема философии природы является для генезиса классической немецкой философии ключевой еще и потому, что в отношении между конкретно-научным знанием о природе (Naturwissenschaft) и натурфилософией (Naturphilosophie) оформляется новый подход к теме субъект-объектного взаимодействия. А именно формулируется тема взаимосвязи, существующей между «философией» и «жизнью» (впервые озвученная в то время Ф. Якоби). Конкретно-научное знание, «науки о природе» следует характеризовать в их отличии от трансцендентальной логики, т.е. как сферу проявления самости жизни, которая не есть продукт мысли, и, в частности, спекулятивной философии. Однако, если следовать Канту, пространство научного знания, поскольку

оно есть область теории, – это теоретическое пространство. В нем, следовательно, главенствует ratio; это – пространство его деятельности во всех своих проявлениях. Naturwissenschaft по Канту есть теоретическая конструкция. Однако, существуя как разновидность опыта, происхождение и истоки которого неотрефлектированы, конкретно-научное знание можно представить и как момент в «потоке жизни», и как элемент «жизненного мира»*. В этом ракурсе кантовские Naturwissenschaften предстают как опыт «сознания жизни», а не опыт мысли. Философия, таким образом, допускает примирение «жизни» и «мысли», и позволяет при помощи рефлексии понять жизнь как момент сознания, возвысить жизнь до уровня мысли. В рефлективном опыте – мышлении, рассуждении, созерцании преобразуются как эмпирический опыт, так и опыт мысли, интеллекта. Это возможно при условии, что конкретно-научное знание о природе превращается в философию природы, натурфилософию.

Фихте, полагая в своем первом наукоучении «Я», рассматривает это полагание как род абсолютной практики, абсолютную деятельность. Однако фихтеанское самополагание неоднозначно: с одной стороны, это полагание «Я» как самости, с другой – некая неограниченная неотрефлектированная активность, конституирующая «Я» (потому что «Я» есть «Я» постольку, поскольку оно положено в качестве быть «Я»). Между тем Фихте в своем учении только приближается к принципу «Я» как рефлективной самости. Исходные положения его философии не фиксируют противоречия между «Я» и «не-Я», субъектом и объектом. Скорее их можно характеризовать как развертывание принципа «субъект-объект». Для Фихте «Я» как познание в своей значимости и ценности приходит к пониманию присущей «Я» ограниченности только в тот момент, когда понятие «самополагание» приобретает новый смысл, трактуется как саморефлексия.

Шеллинг, отталкивался от Фихте (его первого наукоучения), характеризуя самополагание как процесс, в результате которого и возникает «Я». Природа у Шеллинга представлена как становящееся, духовное, как процесс самополагания духа, отличный от

* Как это сделали впоследствии В. Дильтей, Э. Кассирер, Э. Гуссерль в своих поздних работах.

«замкнутого» на «Я» воспроизводстве признака самости. В натурфилософии Шеллинга появляется «Я», лишенное самости – природа; такая «Я-природа» стремится познать собственную самость ощущая, воспринимая, осознавая себя.

Нельзя забывать и о том, что Фихте в первом наукоучении ограничивает самополагание рамками спекулятивной системы. Т.е. самополагание вряд ли имеет статус реальности как в жизни, так и в сознании. Следовательно, в учении Фихте «Я» можно воспринимать, ощущать, созерцать постольку, поскольку оно существует как философская мысль о «Я», философская рефлексия «Я» как самости. Таким образом, идея Шеллинга о возможности преодолеть при помощи натурфилософии ограниченность принципа «Я» и философии субъективности, его попытки превратить философское исследование природы в самостоятельную от философии «Я» дисциплину противоречат духу философии Фихте.

Для понимания той роли, которую сыграли идеи Канта в эволюции немецкой классической философии, подчеркнем еще один момент. Попытка превратить опытное познание в спекулятивное, априорно истолковать апостериорное воплощена в усилиях Фихте переосмыслить и достроить критическую философию Канта в некую систему*. Тема натурфилософии, рассмотренная выше, была интересна Фихте постольку, поскольку он мог подчинить дискурс о философском содержании знания о природе задачам обоснования собственной концепции, учению о «практическом идеализме». Именно размышляя о натурфилософии, Фихте подошел к идее природы как проблеме, не поддающейся разрешению в границах нравственной, этической философии. Очевидно, что эта позиция Фихте не удовлетворяет Шеллинга, побуждает его идти дальше. Между тем нельзя забывать и о том, что Фихте не интересовался проблемами науки и конкретно-научного опыта как таковыми. Однако, отталкиваясь от «Критики чистого разума»

---

* В последние годы жизни и сам Кант неоднократно высказывался о важности обозначить переход от трансцендентальной философии к наукам о природе. Об этом свидетельствуют многие фрагменты его рукописного наследия. В исследованиях кантианской философии часто звучит мысль о том, что Фихте и Шеллинг сделали в философии то, чего не успел доделать Кант.

Канта, с понятием «опыт» он связывает чисто теоретическое переживание. Приведенные в первом «Наукоучении» примеры деятельности ощущения, восприятия, созерцания являются иллюстрацией «чисто эмпирического», опыта, не поддающегося далее дедукции. Фихте полагает, что разрыв между реальной жизнью и теорией непреодолим. Шеллингу близка программа «Наукоучения» 1794 г. Его привлекает перспектива, анализируя понятия и категории знания о природе, выйти за границы логики конкретно-научного знания и конструировать природные феномены средствами трансцендентального. И если Фихте, в итоге, отказал натурфилософии в праве на существование, (считая, что все недостатки философской мысли неизбежно найдут для себя убежище в натурфилософских теориях), то Шеллинг, напротив, сознательно поставил перед собой задачу учиться на ошибках и заблуждениях философии природы, возвышающих философскую мысль.

Намеченные в данном докладе вкратце аспекты проблемы – Кант и классическая немецкая философия – позволяют говорить о том, что в современном кантоведении осталось еще немало тем, заслуживающих серьезного внимания исследователей. Новые перспективы открывает возможность переосмыслить значение философии Канта для становления воззрений Фихте, Шеллинга, Гегеля, воспринимавших его как один из эталонов трансцендентального дискурса своего времени.

© Демидов Ф.Р.

Общество и власть в философской методологии И. Канта

Наша научная конференция посвящена философскому наследию великого немецкого философа (который, кстати сказать, в 1794 г. был избран в Санкт-Петербургскую Академию наук, а одно время являлся гражданским подданным Российской Империи) в связи с 280-летием со дня его рождения и 200-летием его смерти. Его наследие огромно, так же огромно его влияние на последующую философскую мысль.

Отношение к философии Канта в российской философской мысли в разные исторические периоды существенно менялось. В советские времена, в период господства «марксистско-ленинской философии» это отношение в значительной степени определялось ленинскими оценками философии Канта как разновидности агностицизма. Марксистская философия в целом основывалась прежде всего на идеях Гегеля, а не Канта, поэтому последний оставался в тени. Его богатейшее философское наследие оказывалось во многом не освоенным, хотя, конечно, были опубликованы замечательно глубокие исследования кантовской философии В.Ф. Асмуса, А.С. Гулыги, И.С. Нарского и многих других авторов. В постсоветский период мы вступили в новый этап освоения философского наследия И. Канта.

Как представляется, содержательную и объективную характеристику философии Канта в целом мы находим у В.С. Соловьева. В своей статье для «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Эфрона он писал: Кант – «основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли, так что все развитие философии если не по содержанию, то по отношению мысли к этому содержанию должно быть разделено на два периода: до-критический (или докантовский) и после-критический (или после-кантовский). Согласно его собственному сравнению (с Коперником), Кант не открыл для ума новых миров, но поставил самый ум на такую новую точку зрения, с которой все прежнее представилось ему в ином и более истинном виде. Значение Канта преувеличивается лишь тогда, когда в его учении хотят видеть не перестановку и углубление существенных задач философии, а их наилучшее и чуть не окончательное решение. Такая завершительная роль принадлежит Канту на самом деле только в области этики (именно в «чистой» или формальной ее части), в прочих же отделах философии за ним остается заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов»[1].

Настоящий доклад посвящен некоторым философским проблемам взаимодействия общества и власти, где Кант выступает

[1] *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 441.

как раз в роли «возбудителя». Конечно, Кант не писал специальных работ, посвященных непосредственно этим проблемам в такой прямой постановке. Но вместе с тем трудно назвать какую-либо его работу критического периода, в которой бы не рассматривались эти проблемы, а в ряде крупных произведений и в статьях эти проблемы им обсуждаются достаточно подробно. Представляется, что мысли Канта остаются во многом актуальными и для нашего времени.

Разумеется, время Канта и наше время принципиально различные эпохи, но в некоторых отношениях они – сходные. Время Канта – это разрушение феодализма и становление в Западной Европе (в Англии, Франции, в меньшей степени в Германии) нового общества, которое Сен-Симон назвал индустриальным, а другие философы и экономисты – буржуазным. Ныне важнейшая тема философских, экономических, социологических, исторических исследований – закат индустриального общества, формирование общества нового типа, которое называют постиндустриальным, информационным, даже – постэкономическим. Как выразился И. Валлерстайн (бывший президент Международной социологической ассоциации), мы переживаем «конец знакомого мира». Как и в кантовские времена формируются социальные структуры, отношения, ценности, до сих пор неизвестные или мало известные. Люди невольно, с тревогой или надеждой вглядываются и втягиваются в формирующийся новый мир. И это касается не только России, но практически всех более или менее развитых стран. Поэтому для нас представляют особый интерес взгляды Канта по проблемам социальной, политической и моральной философии, особенно его методология анализа общества и власти того переходного периода, в котором он жил. Обращение к философии Канта позволяет нам полнее осмыслить цивилизационные вызовы нашего времени в целом, пути и формы становления новой российской государственности, взаимодействия общества и власти в новых условиях, дает импульс к поиску новых парадигм философствования.

Исходным моментом рассмотрения кантовской философии в целом и отдельных ее частей является осмысление того, что он сам называл «коперниканским переворотом». Кант обосновывает

методологическую позицию, согласно которой факты как данные нашего чувственного опыта могут подтверждать теоретическую, в том числе и философскую, мысль, но не могут служить источником и основанием этой мысли. Мы должны допустить, что разум человека не выводит из природы ее законы, а налагает свои законы на природу: не субъект в процессе познания открывает объективные законы, а наоборот – объект становится познаваемым по законам, стандартам субъекта. Формы мышления, категории, с помощью которых мы познаем окружающий мир, независимы ни от опытных знаний естественных наук, ни от различных мировоззрений. Они тождественны для всех сознательных существ, и именно это делает общение людей возможным.

Одно из основных достижений Канта заключается в обосновании принципов человеческой свободы, в раскрытии положения, что «человек свободен». Все дело в том, что если, по Канту, теоретический (научный) разум, раскрывает строгую детерминированность всех явлений природы, общества и человека и тем самым ограничивает свободу человека, то практический (моральный) разум открывает перед ним безграничные возможности и перспективы, ибо детерминатором его является не внешняя необходимость, а человеческий внутренний нравственный долг. Нравственное сознание может находить и находит свою истину, свои источники внутри себя. Критерий нравственности независим от научного познания внешних явлений, этот критерий – нравственное долженствование. Мораль должна быть утверждена независимо от какой-либо опоры «на небе или на земле». Так исходной посылкой и фундаментом всей кантовской философии выступает взаимная независимость теоретического и практического разума, науки и нравственности, теоретических (научных) и нравственных суждений и, соответственно, сферы «явлений» (феноменов) и сферы «вещей в себе» (ноуменов). Ноумены – это объективные, внеприродные, трансцендентальные причины природных феноменов. Можно утверждать, что каждому феномену соответствует свой ноумен. Отсюда следует, что во всем можно видеть две стороны: феноменальную и ноуменальную. Эта формула полностью должна быть отнесена и к человеку, и к обществу, и к власти. И если человек с феноменальной стороны не свободен, его действия

строго детерминированы, то он обретает полную свободу, когда его рассматривают с ноуменальной стороны. В действующем субъекте, утверждает Кант, необходимо находить *эмпирический характер*, равно как и приписывать ему *умопостигаемый характер*. «Этот субъект как явление был бы по своему эмпирическому характеру подчинен всем законам определения согласно причинной связи и потому был бы лишь частью чувственно воспринимаемого мира... Но по своему умопостигаемому характеру (хотя мы можем иметь только общее понятие о нем) этот субъект должен был бы тем не менее рассматриваться как свободный от всех влияний чувственности и определения посредством явлений ... Поскольку он *ноумен*,... постольку такая деятельная сущность была бы в своих поступках свободна и независима от всякой естественной необходимости как встречающейся исключительно в чувственности. О ней совершенно правильно можно было бы сказать, что она *самопроизвольно* начинает свои действия в чувственно воспринимаемом мире... Таким образом, в одном и том же действии, смотря по тому, относим ли мы его к умопостигаемой или к его чувственно воспринимаемой причине, имелись бы в одно и то же время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении»[1].

Эти общефилософские положения совершенно необходимы для понимания особенностей кантовской постановки вопросов об обществе и власти. Существо кантовской методологии применительно к данной тематике заключается в том, что он не дает эмпирического описания или анализа конкретных форм общества и власти как явлений (феноменов), а рассматривает их как умопостигаемые ноумены. Он дает некоторые умозрительные (метафизические) модели общества и власти, а также и их необходимые качества и свойства, как они могут представляться разуму в своем чистом, абстрактном, логическом виде, безотносительно к конкретным, эмпирически воспринимаемым формам. Тем не менее эти «чистые модели» имеют не только важное познавательное значение, но являются в некотором смысле идеальными нормами для реальных явлений и процессов.

---

[1] *Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 483–484.

Применительно к нашей теме можно сказать, что Кант рассматривал человека, общество и власть в качестве умопостигаемых ноуменов не просто в их тесной взаимозависимости, а в системной целостности. Согласно Канту, власть в обществе не может быть сведена к власти государства, правительства, царей, князей и т.д. над другими людьми. Поэтому власть не есть только нечто внешнее и чуждое человеку, она – его внутреннее состояние: человек в первую очередь «властвует» и должен «властвовать собой». Власть на умопостигаемом уровне также не может рассматриваться только как нечто внешнее и чуждое по отношению к обществу (гражданскому обществу): действенность власти – это качественное состояние самого общества, его универсальная характеристика.

Власть как диалектическое единство двух противоположных начал – принуждения и подчинения – присуща человеческому роду как таковому, каждому сообществу, каждому индивиду. Власть есть то, что из разрозненных индивидов формирует некую целостность. Лишь в эмпирической действительности, когда эти понятия рассматриваются в качестве «феноменов», они разъединены, противостоят друг другу, как нечто внешнее и чуждое.

Таким образом, можно утверждать, что Кант на умопостигаемом уровне различает по крайней мере три вида власти: 1) власть индивидуальную, собственную т.е. власть человека над самим собой, 2) власть внешнюю (государственно-правовую) – власть государства, правительства и т.д. над индивидами и обществом в целом, 3) власть нравственную, служащую истоком и основой всякой другой власти, в том числе и власти общества (гражданского общества) над своими правителями. Власть – это совокупность тех сил и механизмов, которые способны обеспечить человеческое достоинство (и свободу) личности, целостность и нерушимость общества-государства.

Рассмотрим несколько подробнее отмеченные выше виды власти в их кантовском понимании. Целесообразно начать с третьего вида, на наш взгляд, самого главного, поскольку в понимании Канта нравственный закон абсолютен, не может быть оспорен и обязателен для всех. Он не только сам представляет собой вид власти, он – основа всякой другой власти в обществе,

выступает в качестве категорического императива. Он определяет правила поведения людей как в стратегическом плане, так и в конкретных ситуациях.

«Моральный закон ... есть *императив*, который повелевает категорически, так как закон необусловлен; отношение воли к этому закону есть *зависимость*, под названием обязательности, которая означает *принуждение* к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законом, и которая называется поэтому *долгом*»[1]. Нравственный закон не обусловлен никакой внешней целью, свободный от всякой материальной обусловленности, определяется самим понятием безусловного и всеобщего долженствования: каждый должен относиться к самому себе и к другому в соответствии с идеей человечества как цели самой по себе. Таким образом, идея воли каждого разумного существа становится частью всеобщей законодательной воли. Отсюда Кант приходит к идее, что общество представляет собой «царство целей», т.е. систематического единения людей посредством общих законов, определяющих особый характер их взаимодействия – как целей самих по себе.

Кант неоднократно подчеркивает, что общество – это объединение людей по нравственному принципу, «моральное целое». В нем заложена «цель природы» – свободное развитие человеческих сил. По Канту, именно власть нравственного закона определяет развертывание «природных задатков» человека, которое может быть осуществлено полностью не в индивиде, а лишь в роде. Средством для такого развития природа избирает антагонизм этих сил в обществе. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант рисует яркую картину диалектического характера этого антагонизма между стремлением людей жить в обществе и противоположным стремлением к уединению, грозящему даже разрушить общество. *«Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это* ***антагонизм*** *их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка»*[2]. И дальше поясняет: человек имеет склонность общаться

[1] *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995. С. 149.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. М., 1965. С. 11.

с себе подобными, ибо в таком состоянии он больше чувствует развитие своих природных задатков, но ему также присуще сильное стремление уединяться , кроме того его повсюду ожидает сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен к сопротивлению. «Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может *терпеть*, но без которых он не может и *обойтись*»[1]. Здесь, утверждает Кант, начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в осознании общественной ценности человека. Здесь «кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные зачатки нравственного различения в определенные практические принципы и тем самым *патологически* вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в *моральное* целое»[2]. Так Кант подчеркивает решающее значение общественной (моральной) среды для самого существования и совершенствования человека. Борьба – это начало культуры, ее двигатель, но она должна приводить к закономерному порядку, а не быть просто примитивным и непримиримым антагонизмом лиц. Необходим определенный порядок, чтобы борьба принесла свои плоды в смысле развития человеческих способностей.

Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, – *«достижение всеобщего правового* ***гражданского общества***. Только в таком обществе... членам которого предоставляется величайшая свобода, а стало быть существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, – только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве... Вот почему такое общество, в котором максимальная *свобода под внешними законами* сочетается с непреодолимым принуждением, т.е. совершенно *справедливое гражданское устройство*, должно быть высшей задачей природы

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 11.
[2] Там же. С. 12.

для человеческого рода»[1]. Три момента подчеркивает Кант для характеристики гражданского общества: величайшая свобода, связанный с нею неизбежный антагонизм лиц, точная граница этой свободы. В этом как раз и заключается справедливое гражданское управление, которое требует непререкаемой власти: «Эта проблема самая трудная и позднее всех решается человеческим родом. Трудность... состоит в следующем: человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине, ...который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой... Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине... Верховный глава сам должен быть справедливым и в то же время *человеком*. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа... Для этого требуются правильное понятие о природе возможного государственного устройства, большой, в течение многих веков приобретенный опыт и, сверх того, добрая воля, готовая принять такое устройство. А сочетание этих трех элементов – дело чрезвычайно трудное, и если оно будет иметь место, то лишь очень поздно, после многих тщетных попыток»[2].

Таким образом, нравственный закон по самой своей природе выполняет в обществе властную функцию, он, грубо говоря, заставляет людей формировать и совершенствовать человеческое общество, цивилизовать самих себя на протяжении всей человеческой истории. Это – один вид власти, власть как понуждение действовать (и думать) в определенном направлении. Весьма показательно, что именно нравственному закону, категорическому императиву, а не экономическим факторам, которые во времена Канта набирали силу и влияние в обществе, отдает он безусловное предпочтение.

Другие виды власти – это власть кого-то над кем-то. Рассмотрим вначале кантовское понимание власти человека как ин-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 12–13.

[2] Там же. С. 14–15.

дивида над самим собой. В научной литературе справедливо подчеркивается, что Кант, рассматривая человека как умопостигаемый ноумен, создает развернутое учение о самом человеке, и в нем проблема власти играет важную роль. Человек, утверждает он, изначально склонен ко всем порокам, так как обладает возбуждающими его склонностями и инстинктами, хотя разум влечет его к противному. Поэтому он может стать нравственным только будучи добродетельным, следовательно, путем самопринуждения. Добродетель, по Канту, предполагает самопринуждение и самоподчинение. Человек как ноумен обладает самобытием, в нем находится источник его существования, он определяет себя в качестве автономной следовательно, свободной личности. Но эта свобода оказывается неразрывно связанной с принуждением и подчинением, т.е. с властью над самим собой. Это происходит за счет того, что человек сам создает нравственный закон и сам подчиняется ему. «Моральный закон *свят* (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы»[1]. В этом как раз и заключается существо кантовской диалектики, т. е. единства, соединения в человеческой деятельности двух противоположных начал: внутренней свободы и такой же внутренней необходимости безусловного подчинения моральному закону человечества. Таким образом, власть человека над самим собой – первое необходимое условие превращения общества из его первобытного «естественного состояния» всеобщей вражды в состояние «морального единства».

Государственная власть как особый вид власти – как господство – анализируется Кантом подробно. Свою концепцию Кант развивает в рамках политической философии, теории публичного права и естественного права. Ее содержание, как подчеркивается в научной литературе, было ему в значительной степени подсказано господствующими учениями эпохи (Т. Гоббса,

[1] *Кант И.* Критика практического разума. С. 196.

Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо), хотя, конечно, он не мог отступить от своих методологических принципов.

Прежде всего следует рассмотреть кантовскую постановку вопроса о цели государства и в каком отношении она стоит к природе человека. Вопрос решается при помощи указания на требование нравственного закона: государственный порядок объявляется необходимым для торжества идеи права. Цель государства – это благо. «Под благом государства подразумевается не *благополучие* граждан и их *счастье* – ведь счастье (как утверждает и Руссо) может в конце концов оказаться гораздо более приятным и желанным в естественном состоянии или даже при деспотическом правлении: под благом государства подразумевается высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которой обязывает нас разум *через некий категорический императив*»[1]. Таким образом, жизненное и практическое значение государства, по Канту, выступает как следствие правового порядка в обществе, основанном на нравственном законе. (Позднее Гегель скажет: «Государство есть действительность нравственной идеи»[2]). Государство вместе с тем, вырывая человека из «естественного состояния», укрепляет нравственность и право в обществе, делает самого человека добродетельным.

В этом пункте одно из существенных отличий Канта от Руссо. Как известно, французский философ придерживался общего убеждения, что «Человек от природы есть существо доброе и хорошее, учреждения делают его злым и дурным». Кант же стоит практически на противоположной позиции: зло присуще человеку от природы. Оно не внесено извне в его характер, но составляет прирожденное свойство его воли и проявляется в противоборстве с нравственным законом. Неудивительно, что он высоко ценит и дисциплину, налагаемую на человека в обществе, и государственное устройство. Иначе говоря, его понимание естественного состояния, происхождения и целей государства больше приближается к концепции Т. Гоббса. Жизнь без властей и законов представляется ему противоречащей высшим целям природы, более того – аморальной.

---

[1] *Кант И.* Критика практического разума. С. 358–359.

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 279.

Там, где отсутствуют элементы порядка, антагонизм превращается во всеобщую войну. Естественное состояние, лишенное принудительных законов, есть состояние беззаконной и дикой свободы, состояние несправедливости и войны каждого против всех. «Надо выйти из естественного состояния, в котором каждый поступает по собственному разумению, и объединиться со всеми остальными (а он не может избежать взаимодействия с ними), с тем, чтобы подчиниться внешнему опирающемуся на публичное право принуждению, т.е. вступить в состояние, в котором каждому будет *по закону* определено и достаточно сильной *властью* (не его собственной, а внешней) предоставлено то, что должно быть признано *своим*, т.е. он прежде всего должен вступить в гражданское состояние»[1].

Кант почти буквально повторяет формулу Гоббса о войне всех против всех. Когда каждый является для себя судьею и не имеет иной защиты кроме собственной силы, это – состояние войны, в котором надо всегда быть готовым к нападению. Государство, по Канту, – это объединение множества людей, подчиненных правовым законам.

Как должна быть устроена государственная власть, истинно справедливая, согласная с разумом? – спрашивает Кант. Разделение властей – один из важнейших принципов. «В каждом государстве существует три власти, т.е. всеобщим образом объединенная воля в трех лицах: верховная власть (суверенитет) в лице законодателя, исполнительная власть в лице правителя (правящего согласно закону) и судебная власть (присуждающая каждому свое согласно закону) в лице судьи»[2].

Государственная власть должна сочетать верховную власть со всеобщей свободой самоопределения, порядок и дисциплину с самозаконностью и равенством: «Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. В самом деле, так как всякое право должно исходить от нее, она непременно должна быть не в состоянии поступить с кем-либо не по праву. Но когда кто-то принимает решение в отношении другого лица, то всегда существует возможность, что он тем самым поступит с

[1] *Кант И.* Критика практического разума. С. 353.
[2] Там же. С. 354.

ним не по праву; однако такой возможности никогда не бывает в решениях относительно себя самого. Следовательно, только согласованная и объединенная воля всех в том смысле, что каждый в отношении всех и все в отношении каждого принимают одни и те же решения, стало быть только всеобщим образом объединенная воля народа, может быть законодательствующей»[1].

Общая воля господствует в гражданском союзе в силу априорного требования разума. Это не что иное как закон разума, т.е. осуществление в поведении людей категорического императива. У Канта, по сравнению с Руссо, особо подчеркивается идеальный и нормативный характер всеобщей воли и вместе с тем ослабляется ее непосредственно практическое значение.

Здесь Кант сталкивается с очень сложной методологической проблемой: отношение идеальных требований, идеальных начал, заложенных в его понимание категорического императива и нравственности в целом, и действительных государственных форм и отношений. Политический идеал не может быть только отвлеченной идеей, он предназначен к реализации в действительности. Но как воплотить в действительность высокую и чистую нравственную идею, вытекающую только из априорных требований разума? Вероятно, могли бы быть разные решения проблемы. Но Кант фактически отступает от жестких требований категорического императива и переходит на позиции самой действительности. Всякая власть объявляется священной и неприкосновенной. Такова, полагает он, абсолютная заповедь практического разума для каждого народа. Фактически здесь мы встречаем известный принцип Гоббса о неограниченности верховной власти, требование народовластия сменяется требованием абсолютизма верховной власти. Закон, который столь священ, что было бы преступлением хотя бы на мгновение подвергать его сомнению, представляется как бы исходящим не от людей, а от высшего законодателя. Таково именно значение положения: «Всякая власть происходит от Бога». Оно выражает не историческую основу государственного устройства, а идею или практический принцип разума, который гласит: «Существующей законодательной вла-

[1] *Кант И.* Критика практического разума. С. 354–355.

сти следует повиноваться, каково бы ни было ее происхождение». Конечно, этот вывод не полностью согласуется с требованием, исходящим от нравственного сознания – требованием свободы, автономии воли, пониманием сообщества людей как сообщества целей, а не средств.

Но вместе с тем Кант не абсолютизирует государственную власть. Идея народного суверенитета приобрела у него характер нравственной нормы: «Чего не может постановить о себе соединенная воля народа, того не может постановить и правитель». И еще: «Гражданская свобода состоит в том, чтобы не повиноваться никакому другому закону, кроме того, на который гражданин дал согласие»[1]. Государственная власть неприкосновенна, но народ имеет свои неотъемлемые права. Свобода слова, в пределах уважения к своему государственному устройству, – одно из таких народных прав. Но вместе с тем оно не безгранично: «Рассуждайте, но повинуйтесь!» – повторяет он девиз короля Пруссии Фридриха II, считая его лучше девиза другого короля Фридриха-Вильгельма II: «Повинуйтесь, не рассуждая!»[2]

Принцип разделения властей, в сущности созвучный с идеями Монтескье, – также аксиома в политической философии Канта. Но здесь есть один нюанс, заслуживающий внимания. Он подразделял государственные формы на деспотические и республиканские, характеризуя деспотизм как соединение законодательной власти с исполнительной. Потому наряду с идеей разделения властей он выдвигает идею разделения способов управления народом. И тогда оказывается, что разделение на формы государственного устройства имеет второстепенное значение. Править в духе республиканизма можно и в монархическом и в аристократическом государстве. В статье «К вечному миру» он утверждает, что в непосредственной демократии править всего труднее, поскольку здесь все хотят быть господами, и вследствие этого происходит полное слияние законодательной и исполнительной власти. А в «Метафизике нравов» утверждает, что государственная форма – это буква, внешний механизм политической жизни, а дух, соответствующий идее первоначального договора, состоит в

[1] См.: *Кант И.* Критика практического разума. С. 355.

[2] См.: *Гулыга А.С.* Кант. М., 1977. С. 217.

том, чтобы сообразовать с этой идеей способ управления, приближая его к чистой республике.

Стремиться к идеальному государственному устройству есть обязанность всякого существующего правительства. И всякое устройство, отклоняющееся от идеальных начал, может иметь лишь временную цену. Окончательное значение принадлежит устройству, основанному на началах разума.

Видимо, можно утверждать, что у Канта была вера в нравственный прогресс человечества и опору для этого он находил в истории, в частности, в примере Французской революции. Правда, он понимал ее не как революцию, а как эволюцию правомерного устройства. Энтузиазм, который она вызывает в душе каждого наблюдателя, даже и осуждающего ее бедствия и разрушения, не может быть объяснен иначе как присутствием в человеке нравственных задатков. Французская революция была раскрытием той правовой идеи, которая основывалась на нравственных идеалах. И пророчество: «По признакам и предвестьям наших дней человечеству можно предсказать достижение правомерного устройства и вместе с тем невозможность совершенного уклонения в будущем от нравственного прогресса. Ибо такие явления в человеческой истории не забываются»[1].

Таким образом, один из главных выводов при рассмотрении кантовского понимания взаимоотношения общества и власти заключается в признании силы нравственного закона, он – внутри человека, внутри человеческого рода, внутри всякой власти. Более того, он сам представляет тот вид власти, которая прежде всего формирует и организует общество. Представляется, что это – одна из самых замечательных идей Канта, его «завещание» последующим поколениям. Жаль, что мы нередко его забываем, когда, например, принципиальная незыблемость нравственных убеждений заслоняется ситуативными представлениями о приоритете иных ценностей, когда, в частности, полагают, что даже относительное решение материальных проблем может автоматически вести к укреплению общественной морали. Нравствен-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. М., 1965.

ность – абсолютна, незыблема и неподвластна никаким воздействиям. Она сама – источник и основа всякой власти в обществе.

© Москвичев Л.Н.

О философско-правовом наследии Канта

Философия права многим обязана Канту. Эта общеизвестная истина имеет особое отношение к отечественной философско-правовой мысли с ее глубокими историческими корнями, давними традициями религиозно-философского понимания категорий закона, порядка, суда, вины, наказания и т.д. Но русская философия права в академическом варианте, как ее разрабатывали университетские профессора, действительно, возникла, на рубеже XIX–XX вв. под сильным влиянием философии Канта и Гегеля. Большое значение для своего времени имела работа П.И. Новгородцева «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве», опубликованная в 1901 году, затем появились другие исследования такого плана. Прочтение философской классики глазами ученых-юристов оказалось весьма своевременным для России, для русского самосознания в предчувствии великих событий, грядущих социальных потрясений. Философские системы Канта и Гегеля – это поистине «империи мысли», поражающие обстоятельностью и глубиной видения универсальных проблем, но у данных систем есть одна общая черта, привлекательная для юристов: они не отодвигали право на периферию этических явлений, видели в нем великую нравственную силу, поднимали уровень изучения права на высоту ценных философских обобщений. Если гегелевский Абсолютный дух, диалектика и пафос государства хорошо воспринимались в России и переживались эмоционально, то кантовская философская мысль доходила медленно, в основном как учение о формах и методах познания. Многие философско-правовые построения Канта оказались вне поля зрения российских юристов и среди них учение о ретрибутивной справедливости, направленное на решение проблем правосудия, преступления и наказания, вины и т.д.

Ретрибутивизм есть часть современной этики и философии права. За этим термином стоят метафизические философские и религиозные *учения о неотвратимости возмездия и воздаяния* в виде награды за добрые дела по мере заслуг человека в совершении таковых, а также наказания за дурные поступки и преступления по мере вины человека, содеявшего зло. Начала ретрибутивизма лежат в религиях и неотделимы от религиозного восприятия мира. Постижение смысла Божьей награды и Божьей кары есть поиск их абсолютной основы за пределами видимого и осязаемого нами мира. Добро есть добро, зло есть зло, независимо от того, как бы они здесь, на земле, не проявлялись, как бы сам человек не воспринимал эти проявления. Людям не дано вторгаться в Абсолютное, не могут они смешать и по-своему переделать вечный и неизменный миропорядок, принимая добро за зло, а зло за добро. Дерзновенные попытки вывести процессы творения добра и зла из области действия законов божественного возмездия, «переподчинить» их человеческим, скажем, юридическим законам, всегда ограничены, несовершенны. Происходит это не потому, что люди плохо стараются, а потому, что Абсолют всякий раз напоминает им о себе, требует безусловного уважения, он, в сущности, ставит склонного к гордыне человека на его настоящее место. В том, что люди постоянно впадают в соблазн преодолеть религиозную метафизику, отбросить абсолютизм в философии (чего стоят в этом отношении усилия позитивистов и неопозитивистов) лежит одна из причин бесконечной этической трагедии человечества, роковых неудач в достижении нравственного идеала.

Подлинный ретрибутивизм, религиозный и философский, в том числе кантовский, метафизичен, покоится на абсолютном основании. Он отличается от социологических и юридических теорий наград и наказаний тем, что не ищет для них эмпирических, т.е. выведенных из социального опыта, оправданий, тогда как данные теории (которые иногда называют «ретрибутивными») только тем и занимаются, что пытаются определить наиболее убедительные мотивы наград и наказаний, обычно, прагматико-утилитарного порядка.

Поиски социологов и юристов ведутся в пределах замкнутой схемы: человек награждает или карает человека, потому что это нужно, полезно, выгодно, оправдано с точки зрения какой-либо поставленной, конвенциально принятой людьми цели. Поскольку подобных целей много, а их комбинации, вообще, не поддаются исчислению, постольку поиски обречены на вечную незавершенность, выводы лишены надежности, конечности, остаются спорными и относительными. Но то, что недостает научной, или, по преимуществу научной теории, может быть восполнено, по логике Канта, метафизическим путем. Ретрибутивизм Канта – строго рационалистическое учение о неотвратимости кары, наказания, свободное от теологических приемов и способов аргументации, но сохранившее их метафизическую направленность. Ретрибутивные категории Канта – это, по существу, секуляризированные теологические понятия кары и наказания, или, во всяком случае, очень близкие им.

Существует Божья кара за грехи и злые дела, есть божественная карающая справедливость, величественно развертывающаяся в мире, действительная сама в себе, независимая, не ограниченная волей, стремлениями людей, пытающихся наказывать других людей согласно своим, человеческим, вечно оспариваемым представлениям о каре. И есть кантовская чистая и строгая ретрибутивная справедливость, которая тоже безотносительна ко всякой прагматико-утилитарной мотивации, выражает законы разума, присуща моральным взаимоотношениям разумных существ, живущих на земле. Та и другая справедливость стоят рядом, но все же они у Канта отделены друг от друга, имеют собственные области применения. Божественная справедливость есть трансцендентный принцип отношения человека к Богу, высшему существу, в отношении которого у человека имеются только обязанности и долг, но нет никаких прав. Чистая справедливость у Канта – имманентный принцип отношения одного разумного и свободного человека к другому разумному и свободному человеку. Она, в сущности, есть высокое требование, которое «предъявляет нам божественная справедливость в суждении нашего соб-

ственного разума»[1]. Но если божественная карающая и ретрибутивная справедливость требуют одного, то зачем их различать и отделять? Кант говорит следующее: «рассматривать всякое наказание и награду исключительно как орудие в руках высшей силы, которое должно служить только для того, чтобы этим побуждать разумные существа действовать ради их конечной цели (счастья), – это слишком заметный и уничтожающий всякую свободу механизм воли...»[2]. Люди сами свободно должны делать своим нравственным законом то, что требует от них Бог. Здесь, как всегда у Канта, божественное не заслоняет и не затемняет человеческое, а возвышает его до уровня абсолютных начал мира, возвеличивает автономию свободной воли. Согласно Канту, божественные награды и кары, божественная справедливость – это вопросы теологии, тогда как философское рассмотрение наград и кар ретрибутивной справедливости относится к метафизике нравов, то есть, говоря иначе, к предмету этики.

Ретрибутивное учение Канта четко разделяется на две части, одна из которых рассматривает этические основания наград (вознаграждающая справедливость), а другая посвящена этике кар и наказаний (карающая справедливость). Общие рамки этого учения определены им следующим образом: «То, что человек делает сообразно с долгом *больше* того, к чему он может быть принужден законом, ставится в *заслугу* (meritum); то, что он делает только *соразмерно* закону, и не больше, – это *исполнение долга* (debitum); наконец, то, что он делает *менее* того, чего требует долг, есть моральная *провинность* (demeritum). Правовое следствие провинности есть *наказание* (poena); правовое следствие ставящегося в заслугу поступка есть *награда* (praemium)...»[3]. Эта замечательная схема является руководящей для современной ретрибутивной этико-правовой теории, но так получилось, что заложенные в ней идеи привлекли к себе гораздо меньше внимания философов и ученых, чем эпистемологические, методологические и иные воззрения Канта. Подлинным прорывом в изучении ретрибутивной проблематики явилось исследование П.А. Сорокина

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 2, Ч. II. М., 1965. С. 434.
[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965. С. 357.
[3] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. II. С. 137.

«Преступление и кара, подвиг и награда», опубликованное в России в 1913 году, но П.А. Сорокин не был приверженцем кантовской философии и к построению социологической теории наград и кар шел своим путем. Только в последнее время философы и юристы стали настойчиво связывать этико-правовой ретрибутивизм с именем Канта.

Оставим сейчас в стороне позитивную часть ретрибутивной философии, то есть учение о наградах, Божьих и человеческих, потому что она заслуживает особого обсуждения. Сам Кант, видимо, не употреблял термины «ретрибутивизм» и «ретрибутивный»: справедливость в части назначения наказаний за преступления он называл *карающей справедливостью*. Современные философы часто употребляют в отношении справедливости термины «ретрибутивная» и «карающая» как тождественные, что, как мы видим, не совсем точно. В рамках ретрибутивной теории сегодня выделяются несколько широко известных, фундаментальных положений: а) каждое преступление влечет за собой наказание, которое неотвратимо, неизбежно; б) совершение лицом преступления (правонарушения) является необходимым и достаточным основанием для наказания этого лица; в) справедливое наказание должно быть соразмерно, т.е. находиться в прямой пропорции к совершенному преступлению; мера строгости наказания должна соответствовать мере тяжести преступления («мера за меру»). Отсюда четко вытекает то, что является несправедливым – это всякие диспропорции и несоразмерности между преступлением и наказанием, освобождение от наказания человека виновного, то есть совершившего преступление, наложение наказания на невиновное лицо, которое не совершало приписываемого ему преступления. Указанные положения являются «прописными истинами» в теории, но практика правосудия не только зачастую не удовлетворяет требованиям карающей справедливости, но и прибегает иногда к оправдыванию отдельных якобы неизбежных отступлений от фундаментальных ретрибутивных принципов.

Чтобы яснее представить себе, что дала и может дать философия Канта современному ретрибутивному мышлению, выделим несколько комплексных проблем, позволяющих глубже

вникнуть в существо кантовской аргументации в пользу *чистоты и строгости карающей справедливости*. Начнем с того, как Кант представлял метафизическую сущность наказания. Последнее, полагал он, вытекает из разумного принципа, закона свободной воли. Человек, совершивший преступление, наказывается, прежде всего, потому, что *так положил разум*: «наказание лишь *потому* до́лжно налагать на преступника, что он совершил преступление»[1]. Само по себе преступление есть достаточное основание для наказания; человек «должен быть признан *подлежащим наказанию* до того, как возникнет мысль, что из этого наказания можно извлечь пользу для него самого и для его сограждан»[2]. Долженствование связывает наказание с преступлением («преступление должно быть наказано»), а должное не тождественно, не равнозначно нужному, потребному, желаемому. Карающий закон – это *категорический императив чистой справедливости*, без которой жизнь людей не земле не имела бы никакой ценности. Блюсти справедливость стоит ради нее самой, ибо сама она – высший закон и порядок.

В метафизической сущности наказания не заложена цель содействия какому-либо индивидуальному или общественному благу, ее излишне связывать с необходимостью защиты и собственности людей. Сколь важными не представлялись бы нам подобные цели и обоснования, они ничего не меняют и не добавляют к тому оправданию кары, которое вытекает из должного, из абсолютного источника, не замутненного эмпирическим опытом, быстро изменяющимся, способным часто взламывать устойчивые формы жизни. Как только в дело вступают прагматико-утилитарные мотивы, наказание теряет свою метафизическую основу, и тут получается, что для пользы дела освобождают преступника от наказания, наказывают без вины, сурово наказывают за малозначительные преступления и мягко – преступных, но влиятельных людей. Люди давно устали от лживого правосудия и произвола сильных мира сего, но им говорят, что чистая и строгая справедливость – это миф, что есть на свете вещи, например, гуманность, права человека и т.п., ради которых можно якобы в

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. II. С. 256.

[2] Там же.

интересах самих же людей и общества скривить прямые линии правосудия: «лучше оправдать виновного, чем осудить невиновного», «лучше смягчить, чем ужесточить меру наказания» и т.д. Но почему же одна несправедливость объявляется лучше другой? Разговоры о наказании с использованием слов «лучше – хуже», «полезно – вредно», «выгодно – невыгодно» и т.п. просто бессмысленны, если, вслед за Кантом, признать, что необходимость соразмерного наказания за преступление дана людям до того, как они начнут рассуждать о том, полезно или неполезно наказывать преступника.

Перейдем к другому комплексу ретрибутивных проблем, которые касаются кантовского принципа *неотвратимости, неизбежности наказания за преступление*. Принцип неотвратимости наказания у Канта является результатом философского осмысления древней космической идеи, согласно которой добрые дела человека, совершив кругооборот в Космосе, возвращаются к нему в виде добра, а злые дела – в виде зла. Не важно, *думали часто люди,* как это происходит и кто по велению судьбы осуществит эту ответную реакцию. В грандиозном движущемся и гулком мире голос человека всегда ему отзывается, действие человека по отношению к другим вызывает неизбежное эквивалентное противодействие. В глубокой древности под влиянием этой мысли возникли представления о талионе, «золотом правиле», уравнительных принципах возмездия и воздаяния, карающей справедливости.

Идея о том, что с человеком происходит то, что он сам на себя навлекает, соперничала с идеей рока, судьбы, но нередко ее своеобразно дополняла. Ты заслуживаешь хорошей судьбы, если делаешь другим людям добро и не делаешь зла. Приведем в качестве примера стихи из священного писания джайнистов «Акарангасутра», составленного в Индии не позднее V в. до н.э.

Тот, кого ты собираешься ударить, никто иной, как ты сам.

Тот, кого ты собираешься мучить, никто иной, как ты сам.

Тот, кого ты собираешься обратить в рабство, никто иной,

как ты сам.

Тот, кого ты собираешься убить, никто иной, как ты сам.

Следовательно, человек в себе самом вынашивает причины своих бед и несчастий. Удивительно то, как в основе своей верная, но бесхитростно переданная мысль была перенесена из контекста древнего космизма в рафинированную философию Канта. Тем не менее, он, как и Гегель, воспринял и впитал в себя дух ретрибутивизма, дошедший до нас практически с первобытных времен, они признавали на определенных условиях принцип равенства карающей справедливости, а также *талион как право возмездия*. Здесь обнаруживаются интересные параллели в философии Канта и Гегеля:

КАНТ
«Метафизика нравов», §49

То зло, которое ты причиняешь кому-нибудь в народе, не заслуживающего его, ты причиняешь самому себе. Оскорбляешь ты другого – значит ты оскорбляешь себя; крадешь у него – значит обкрадываешь самого себя; бьешь его – значит сам себя бьешь; убиваешь его – значит убиваешь самого себя. Лишь *право возмездия* (jus talionis), если только понимать его как осуществляющееся в рамках правосудия (а не в твоем частном суждении), может точно определить качество и меру наказания; все прочие права неопределенны и не могут из-за вмешательства других соображений заключать в себе соответствие с приговором чистой и строгой справедливости.

Гегель
«Философская пропедевтика», §20

Грабя другого, ты грабишь себя! Убивая кого-нибудь, ты убиваешь всех и самого себя. Поступок – это закон, который ты устанавливаешь и который именно своим поведением ты признал в себе и для себя. Поступающего так можно поэтому вместо себя подвести под тот самый способ действия, который он установил, и тем самым восстановить нарушенное им равенство: jus talionis (право возмездия).

Кант и Гегель, чьи философские системы, как известно, мало в чем были совместимыми, на этот раз в очень близких выражениях, развивают мысли, возникающие из глубинных истоков души человеческой. Мысли, можно сказать, сверхрациональные, от которых наука и современная философия по сути дела отступились, предоставив решать соответствующие проблемы религиозному сознанию. Это мысли о судьбе человека в космосе, мире, о смысле жизни, о справедливости и несправедливости жребия человеческого, о том, может ли человек делать себя счастливым и, вообще, изменять собственную судьбу. Оба философа обращаются к античному пониманию судьбы и человеческой жизни как трагедии, из которой нет выхода. Древним грекам судьба представлялась как *абсолютная справедливость*, жесткое предназначение человека к событиям, которые должны непременно случиться в его жизни (это похоже на протестантское учение о предопределении). Судьба мыслится *как рок*, высший план устроения человеческой жизнедеятельности, череда сомкнувшихся событий, от которых человека не могут избавить даже боги.

Следовательно, рок есть *судьба неизбежная, неотвратимая*. Герои древнегреческих трагедий совершали злодеяния (убийство, инцест и др.) с пониманием того, что делают это «по воле рока», но и расплачивались за содеянное зло они по той же самой воле (неотвратимое наказание за неотвратимое преступление) – тот самый случай, при котором высшие силы, как писал Кант, уничтожают всякую свободу воли разумных существ. У Канта (как и у Гегеля) абсолютная справедливость не связана и не ведет к неотвратимости преступления, ибо выбор доброго или злого поступка отнесен к свободе человеческой воли, а она способна гасить недобрые замыслы в человеке. Но если преступление совершено и было волевым выбором лица, то наказание за преступление, действительно, неотвратимо. Кант и Гегель приходят к схожему пониманию ретрибутивной справедливости, в свете которого судьба уже не представляется такой трагичной (роковой), какой она изображалась античными мыслителями. В этой форме метафизического ретрибутивизма человек представлен как космически целостная, собранная фигура; он *заслуживает* свою судьбу в этой жизни, активно влияет на ее событийную сторону. Кто делает

доброе, достоин доброго, а кто творит злодеяние, в ответ злое и получает. «Мудрец искусен и управляет своей жизнью после понимания равенства убиваемого и убийцы. Поэтому он никогда не причиняет другим страдания и не позволяет делать это другим»[1].

Итак, перед лицом неотвратимой судьбы человек, умеющий властвовать над собой (он, поистине, мудрец!), управляет своей жизнью, способен своими действиями создавать собственное счастье (или несчастье). Ему это удается, если он поймет, что неотвратимое наказание как следствие неотвратимости самой судьбы можно избежать только одним путем, – *не совершая преступления, никому не причиняя страданий*. Человек должен понять также принцип карающей (ретрибутивной) справедливости, а он один, говорит Кант, это – равенство (в положении стрелки на весах Справедливости, согласно которой суд склоняется в пользу одной стороны не более, чем в пользу другой)[2]. Кант не обмолвился, сказав *«о равенстве убиваемого и убийцы»*. Что это такое? Когда сегодня вся пресса, общественность, юридическая наука только тем и озабочены, чтобы постоянно напоминать нам о важности соблюдения прав обвиняемого в убийстве, осужденного или наказанного за убийство, когда в пользу гуманного, предупредительного обращения с преступниками принимаются горы юридических актов, международных и внутригосударственных, а о жертвах убийц («убиваемых») на этих уровнях редко вспоминают, то вот оно, нарушение данного равенства. Стрелка на весах правосудия сегодня склоняется в пользу убийцы, а убитый, поскольку его уже нет в живых, как бы списывается со счетов нашей юстиции. Возникает вопиющее противоестественная ситуация, с которой современное рационализированное сознание, видимо, давно свыклось, но порочность которой хорошо видна с метафизической точки зрения: убитый имел такое же право жить на земле как все люди, как сам убийца. И если последний отнял жизнь человека, то ему положено (роком, судьбой, вечным мировым законом) возмездие равным. Кто убил, жестко формулирует свою мысль Кант, тот должен умереть[3]. Не во власти человека

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. II. С. 96.
[2] Там же. С. 257.
[3] Там же. С. 258.

менять либо подправлять эту суровую закономерность бытия, хотя бы из самых добрых побуждений.

Кантовский ретрибутивизм, который нередко называют «радикальным»[1], достигает высокого напряжения в части, касающейся наказания за убийство и смертной казни. *Кто убил, заслужил того же*, он этим своим действием положил необходимость своего убийства, если пользоваться библейскими выражениями, сам «принял на себя свою кровь» («его кровь на нем»). Убийство человека человеком люди воспринимают как трагедию, которую все же можно пережить, а при некоторых обстоятельствах даже простить убийцу на законных основаниях, но люди часто не понимают, либо забывают, либо самонадеянно пренебрегают законом, который не человеком создан, а выражает норму Бога, Логоса, Мирового Духа, Абсолюта, Высшего Разума или какой-либо иной космической инстанции. А по этому закону убийство, вселенское потрясение и ужас, нарушение мировой гармонии, подлежит не оправданию, не забвению, а *возмещению и возмездию* на началах равенства абсолютной справедливости. При убийстве, утверждал Кант, «нет иного равенства между преступлением и возмездием, как равенство, достигаемое смертной казнью преступника, приводимой в исполнение по приговору суда, но свободной от всякой жестокости...»[2]. Смерть, считает он, лучший уравнитель перед лицом общественной справедливости, но по строгому праву возмездия судья выносит приговор за убийство соразмерно с *внутренней злостностью преступления*. Убийца должен поплатиться жизнью или теми элементами жизни, на которые он посягал, убивая другого человека, ибо сказано «тот, кого ты убиваешь, не кто иной, как ты сам». Никто из убийц, полагал Кант, не может жаловаться, что мера наказания для него слишком высока; «если бы он высказался таким образом, каждый рассмеялся бы ему в лицо».

Мир со времен Канта изменился, видимо, сильнее, чем можно себе представить. Теперь уже никто не смеется и не взывает к высшим силам, когда убийца, отправивший на тот свет

---

[1] *Don E. Sheid.* Kant's Retributivism // Ethics. Vol 93. №2. 1983. P. 263–264.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. II. С. 258.

другого человека, состязается в суде с обвинителями, и, как ни в чем не бывало, торгуется с помощью адвокатов за оправдательный либо мягкий приговор, лучшие условия отбывания наказания по этому приговору. После всего содеянного он еще уверен в своем праве жить, притом жить комфортно! Осмелившийся пренебречь святостью и неприкосновенностью человеческой жизни, он сам в себе перечеркнул человека, поставил себя вне мировых законов, но – увы! – нашел определенное сочувствие в законах юридических, которые признают за существом, потерявшим облик человека, нередко опустившимся до животного состояния, человеческие права. Это, конечно, фикция, одна из многих юридических фикций, но может быть она хотя бы чем-то оправдана? Кант не хотел принимать никаких оправданий, которые не могут быть серьезными перед лицом абсолютной истины, они суетны и мелки, вроде попытки маркиза Беккариа вывести неправомерность любой смертной казни из «участливой сентиментальности напыщенной гуманности»[1]. Цивилизация, шествующая по пути рационализма, притупила все метафизические ощущения у современного человека, «отменила» все чудеса и загадки мира, поэтому и гуманизм, с позиций которого решается вопрос о смертной казни за убийство, оказался плоским, утилитарно-прагматическим, неспособным дать удовлетворительный ответ на данный вопрос. Теперь он вырос в вечно спорную и рационально неразрешимую проблему. Не случайно ведь противники и сторонники смертной казни за убийство завели себя в тупик; никто никого и ни в чем убедить уже не может, оставаясь на почве рационализма и «научных» аргументов.

Кант выводит из своей ретрибутивной философии *категорический императив карательной справедливости* – противозаконное умерщвление другого должно караться смертью[2]. В этой связи он высказывает мысль, которая отличается необычным радикализмом: «Итак, сколько есть преступников, совершивших убийство, или приказавших его совершить, или содействовавших ему, столько же должно умереть; этого требует справедливость как идея судебной власти согласно всеобщим, a priori обоснован-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. II. С. 260.

[2] Там же. С. 263.

ным законам»[1]. По поводу данного заявления кто-то может сказать: вот куда завела Канта его приверженность к «чистым» понятиям и абсолютам! Перед нами, действительно, очень жесткое уравнение: убийство человека = убиению убийцы. Неотвратимость возмездия положена априорно и независимо от времени, места и других обстоятельств совершения убийства. Как говорится в старинной пословице: каждый, кто замышляет убить другого, должен заранее вырыть две могилы, одну для жертвы, другую – для себя. Число смертей удваивается, а государство, карая преступников, рискует дойти до того, что в нем не останется никаких подданных – пусть будет так, но все равно закон возмездия нельзя остановить, а карающую справедливость ограничить ради каких-либо субъективно оцениваемых благих целей. Пусть возмездие свершится по справедливому приговору суда, пусть закон осуществляет свою карающую миссию без колебаний и до конца!

Когда он это сделает со всей подобающей ему строгостью и принципиальностью, не поддаваясь ложному, «напыщенному» гуманизму, тогда можно и нужно говорить о настоящем гуманизме и милосердии. Приговоренного по всем правилам карающей (ретрибутивной) справедливости убийцу, можно ведь и помиловать в порядке исключения и если для этого есть хоть малейшие основания. *Осудить убийцу нужно в соответствии с требованиями справедливости, а обращаться с ним надо в соответствии с заповедями милосердия* – такова позиция Канта. Он, в сущности, более добр и гуманен по отношению к людям, чем нынешние противники вынесения смертных приговоров за убийство. Последние считают возможным искривить карающую линию правосудия под воздействием действительных или мнимых смягчающих обстоятельств, обращаются со справедливостью как с растягивающейся материей. В такую справедливость никому не хочется верить, так что не будем удивляться тому, что современное либеральное правосудие во многих странах катастрофически теряет свой престиж.

Уроки Канта подсказывают нам некоторую альтернативу нынешним тенденциям в сфере права и юстиции. Следует согла-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. II. С. 263.

ситься с Кантом, что справедливое наказание по приговору суда должно основываться на факте совершения преступления и мере его злостности, все остальные мотивы и основания должны быть решительным образом отсечены во избежание субъективистско-волюнтаристских, утилитарно-прагматических соблазнов. Видимо, особого труда и мужества потребует критический пересмотр и отказ от того, что сегодня надумано и наворочено в сфере правосудия под прикрытием лозунга «права человека». Суд не должен служить идеологиям (а «права человека» – типичный идеологический продукт нашего времени), он – не место для филантропических опытов, равно как и для человеконенавистнических дел. Его исключительная задача – неотвратимо и методично наказывать преступников, действуя в рамках строгой (и чистой, добавлял Кант) справедливости. Что же касается помилования, то, по Канту, оно выходит за рамки деятельности суда и сферы карающей справедливости, принадлежит верховной власти государства как его высшее неотъемлемое право. «Это право единственное, заслуживающее названия права верховной власти»[1]. По христианскому учению, милосердие выше справедливости, но применять его к справедливо осужденным лицам можно лишь с особой осторожностью, с сознанием огромной ответственности данного акта. С горечью приходится говорить, что решения о помиловании превратились у нас в формальность и отданы фактически в руки случайных людей. К тому же мягкость судебных приговоров делает практически ненужным право помилования или, во всяком случае, лишает его блеска и значительности, которые приписывал ему философ Кант. Если бы законодательства современных государств приняли формулу, вытекающую из рассуждений Канта *«сначала осуди убийцу строго, как следует по справедливости, а потом помилуй его, если это допускает милосердие»*, то этим был бы положен конец бессмысленным спорам о смертной казни, в которых сегодня мы видим много предвзятого, неискреннего. Убийца, в котором осталось нечто человеческое пусть живет, но живет из милости, а не потому, что суд снял с не-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. II. С. 263.

го вину и очистил для новой жизни. Нет у человеческого суда такой власти!

Мысли и суждения Канта, отражающие связь преступления и наказания, наказания и помилования, относятся к далекому от нас времени, но они до сих пор не утратили способность создавать ощущение вечных проблем и стабильных решений. Возможно, это и есть самое привлекательное в Канте.

© Мальцев Г.В.

Учение И. Канта о правовом государстве

Не вызывает сомнения что И.Кант был не только великим философом, но и, выражаясь современным языком, великим политологом.

Среди идей И.Канта, особенно востребованных современной политической наукой, я назвал бы в первую очередь теорию правового государства. Вклад Канта в разработку концепции правового государства трудно переоценить. Есть еще одна не маловажная причина пристального внимания именно к этой части творческого наследия Канта. Ряд идей Канта, заложенных в концепции правового государства, не только не потеряли своей актуальности, но даже не усвоены еще должным образом специалистами и политиками.

Возьмем, к примеру, проблему соотношения правового государства и демократии. Все признают что вне правового государства разговоры о демократии – пустой звук, что правовое государство – это не только ограничение рамками закона своеволия граждан, но и самого государства. Но при этом в тени нередко остается тот факт, что следование закону, диктатура закона еще не свидетельство правового государства. Не менее важно каков закон, как он появился на свет, что и кто за ним стоит.

В «Метафизике нравов» Кант определяет государство как объединение множества людей, подчиненных правовым законам.

Обращу ваше внимание на два момента. Определение государства у Канта совершенно не совпадает с юридической трактовкой этого термина (определенная территория, правосубъект-

ность в отношениях с внешним миром и т.д.) Для него государство по существу синоним понятия «правовое государство». Все остальное – это не государство, или еще не государство.

Подробнее о втором моменте: государство как объединение множества людей, подчиненных правовым нормам. Как известно, наряду с правовым поведением, легальным поведением, подчиненным правовым нормам Кант выделял моральное поведение, институциональные и прагматические действия, диктуемые понятием долга, а также легальное поведение, где ведущим мотивом выступают такое понятия как «сила». Соответственно, первое входит в сферу естественного права, второе и третье в сферу законодательства, публичного права. Самое интересное – соотношение этих видов правовых регуляторов. Как отмечают специалисты, у Канта необходимость в праве как внешней узде возникает на этапе так называемого «естественного состояния общества». Естественное состояние людей в таком обществе, по Канту, «есть состояние войны». Однако, основываясь на внутренне присущей людям моральности, они заключают «общественный договор» (имеющий у Канта характер умозрительной конструкции, а не исторического факта) в целях добровольного обуздания своих «предпреступных» помыслов. Следовательно, в отличие от категорического императива, право составляет внешнюю сторону жизни человека, область легальности. Право не может преодолеть взаимного безразличия или антипатии индивидов. Вместе с тем, право обеспечивает внешне благопристойные, цивилизованные отношения между людьми. Оно выступает в качестве своего рода первоначальной ступени (или минимума) нравственности, поскольку и мораль, и право имеют одну цель – утверждение всеобщей свободы[1].

Как следует из вышеприведенных высказываний, при всем своем уважении к публичному праву, законодательству, Кант видит ограниченность этих регуляторов поведения человека в обществе. Публичное право не способно должным образом выполнять свои функции если в обществе не действуют моральные регуляторы.

---

[1] См.: *Кулинченко А.В.* Социально-политические взгляды И.Канта. М., 2001. С. 21–24.

Когда в начале 90-х годов единственным мерилом достоинства человека правящий класс России сделал деньги, причем независимо от их происхождения, тем самым был поставлен крест и на правовом государстве, и на праве как сколько-нибудь значимом и уважаемом установлении.

Еще более значимым для современности представляется решение Кантом вопроса о происхождении публичного права. Согласно Канту, публичное право является результатом деятельности законодателя и вытекает из положений права естественного. В первом случае обязательность осуществления права основана на законе (в государственном смысле), во втором случае обязанность основана не на законе, а на справедливости.

Естественное, прирожденное право имеет своим основанием свободу, которая по Канту, есть единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду. Из права на свободу вытекает прирожденное равенство людей, а также свойство каждого быть безупречным человеком, который ни с кем не поступил не по праву. Этим качествам противостоит «неправо», т.е. то, что препятствует человеку осуществлять его свободу. Поэтому для обеспечения права необходимо наличие правомочия принуждать того, кто наносит ущерб праву, т.е. возможности сочетать всеобщее-взаимное принуждение со свободой каждого. Кант указывает на единство правомочий и обязанностей.

Публичное право есть совокупность законов, нуждающихся в обнародовании для того, чтобы создать правовое состояние. В правовом состоянии, когда действует одна объединяющая множество людей воля, они нуждаются в конституции, чтобы пользоваться тем, что основано на праве. Такое состояние отдельных индивидов в составе народа в отношении друг к другу называется гражданским, а их совокупность в отношении своих собственных членов – государством, которое является общностью людей, связанных общей заинтересованностью в том, чтобы находиться в правовом состоянии.[1]

---

[1] См.: *Кулинченко А.В.* Социально-политические взгляды И.Канта. С. 21–24.

При каких условиях общая заинтересованность находится в правовом состоянии оказывается действенной? Откуда возникает эта заинтересованность? Законодательная власть по Канту может принадлежать только объединенной воле народа. Следовательно, пишет он в «Метафизике нравов», только согласованная и объединенная воля всех в том смысле, что каждый в отношении всех и все в отношении каждого принимают одни и те же решения, стало быть только всеобщим образом объединенная воля народа, может быть законодательствующей.

Объединенные для законодательства члены такого общества (societas civilis), т.е. государства, называются гражданами (cives), а неотъемлемые от их сущности (как таковой) правовые атрибуты суть: основанная на законе свобода каждого не повиноваться иному закону, кроме того, на который он дал свое согласие; гражданское равенство – признавать стоящим выше себя только того в составе народа, на кого он имеет моральную способность налагать такие же правовые обязанности, какие этот может налагать на него; в-третьих, атрибут гражданской самостоятельности – быть обязанным своим существованием и содержанием не произволу кого-то другого в составе народа, а своим собственным правам и силам как член общности, следовательно, в правовых делах гражданская личность не должна быть представлена никем другим.

Мне кажется это положение важно для понимания сути проблемы. Выделяю главное – законы и в особенности Конституция непременно должны быть отражением общего согласия. Как юридический документ Конституция может существовать и без реального согласия граждан относительно общих принципов совместного житья, и общественного устройства, идеалов и основополагающих «правил игры», поведения в обществе. Но конституционализм как политическое явление, никогда. Я согласен с известным специалистом Сергеем Перегудовым, что в России никогда не было Конституции в политическом смысле слова, хотя принималось их в отличие от США, множество и самым различным образом, в том числе всеобщим голосованием. Способ принятия Конституции не имеет существенного значения если в обществе нет согласия по тем основополагающим моментам, ко-

торые я назвал. Мы потому и принимали много раз новые конституции, что их содержание определялось не достигнутым уровнем согласия и единства в обществе, а соотношением сил на данный момент. Менялось это соотношение сил – менялись и конституции. Многие наверняка еще помнят марксистское определение права – «воля господствующего класса возведенная в закон».

Конечно, далеко не все в этом марксистском определении права представляется нам сегодня приемлемым. Но сама постановка проблемы – возможность через право сильному навязать свою волю, а не искать согласия, лично у меня сомнений не вызывает. Вспомним приватизацию и все что происходило в начале 90-х годов. Много было шулерства, воровства, грабежа, но ведь много несправедливого осуществлялось и на законных основаниях. Именно поэтому невозможно привлечь к судебной ответственности большинство хапуг, а когда отдельные из них и попадают на скамью подсудимых дело, выражаясь юридическим языком, как правило, разваливается.

Возьмем более свежий пример. Не так давно в России была введена «плоская шкала налогов», согласно которой и богатые и бедные платят одинаковый подоходный налог – 13%. Такого нет ни в одной стране Западной Европы. Кто-то, если мне не изменяет память, министр экономразвития Г. Греф, в одном из своих интервью, назвал эту шкалу одним из наиболее значительных достижений и подчеркнул, что его коллеги из Западной Европы чуть ли не завидуют такому положению дел. Они себе это позволить не могут. Им это не позволит большинство. Действительно, с помощью этой меры собираемость налогов стала выше. Но это никак не достижение, а всего лишь выбор меньшего из двух зол; или бизнес будет платить малый налог или уйдет в «тень», т.е. не будет платить налоги вообще, что для Запада немыслимо. Значит де-факто именно меньшинство навязало этот закон и он в интересах этого меньшинства.

Следующий важный вопрос в этой связи: как ведет себя большинство в ситуации, когда закон в своей основе выражает не согласие, а доминирование интересов меньшинства.

В ситуации поведения не соответствующего собственным интересам, своим представлениям о справедливости в сознании человека возникает, как учат психологи, состояние дискомфорта, когнитивного диссонанса. Длительное время в таком состоянии человек находиться не может. Он должен изменить свое сознание и поведение. Человек западной политической культуры скорее будет изменять свое поведение или добиваться изменения законодательства легитимным способом, россиянин – скорее найдет способ игнорировать закон и оправдание в собственных глазах своего незаконного поведения.

Еще одна плоскость для анализа действенности прав: заинтересованность гражданина находиться в правовом поле. Характеризуя гражданина правового государства, Кант выделяет в нем следующие четыре неотъемлемые черты:

1) внутренняя свобода, подразумевающее чувство развитой индивидуальности в сочетании с патриотичностью;

2) активность личности, в том числе в политической жизни общества;

3) кономическая самостоятельность, подразумевающая частную собственность;

4) разумное, рациональное, ответственное поведение.

Совершенно очевидно, что если в обществе нет достаточного количества лиц, обладающих данными качествами, не будет и правового государства, даже если политическая власть искренне этого хочет. Каждая из позиций отмеченных Кантом достойна специального анализа.

Остановимся на двух последних, применительно к нынешним российским условиям. Об экономической самостоятельности, частной собственности. С законодательством на этот счет у нас относительный порядок, хотя оно и вызывает немало нареканий.

Как обстоят дела в действительности? Не будем обсуждать проблему кто у нас является владельцем заводов, яхт и пароходов. Обратимся к более прозаичному уровню – накопленному имуществу. Согласно данным специального исследования института проблем демографии РАН 77% российских домохозяйств характеризуется сейчас нулевым потенциалом накоплений, а

3,5% имеют эти накопления по всем выделенным параметрам на наиболее высоком уровне (« Дифференциация российского общества в зеркале публичной политики», М., 2004, ст.25). Комментарии тут излишни. Собственность у нас не общественное явление, а привилегия немногих.

Рациональное, разумное поведение мы не видим не только в среде рядовых граждан, голосующих, к примеру сердцем, а не разумом, но и в элитной среде, ведущим лозунгом которой все еще остается призыв «Обогащайтесь!». Правда, справедливости ради надо отметить, что позиция Канта по этому вопросу не так однозначна. Правовое устройство государства это – некая «вещь в себе». Исходя из этого Кантом было выдвинуто положение: «Происхождение верховной власти в практическом отношении непостижимо для народа...». Хотя высшая власть и непостижима, но подчинение ей должно быть беспрекословным. Это звучит уже вполне по российски. Конечно же, И.Канта здесь не следует понимать как призыв отказаться от построения правового государства в России. Наша цель совсем иная – обратить внимание на те реальные проблемы и трудности, которые необходимо решать. Иначе повторится судьба идеи правового государства времен М.С. Горбачева.

© Комаровский В.С.

Секция 1

И. КАНТ И ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ТИПА МЫШЛЕНИЯ

Философия Канта и методология науки

Философские идеи Канта актуальны, как актуальна философия, стремящаяся постичь предельные основания сущего. Философия Канта не имеет возраста, поскольку вопросы, поставленные им относятся к «вечным», не может устареть до тех пор, пока человек задает себе вопрос: «Что я могу знать?» Не менее важны для человека и другие фундаментальные вопросы, обсуждавшиеся великим кенигсбергцем: «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?», исторически оказавшиеся в определенной мере в «тени» вопроса «Что я могу знать?»

Эти вопросы особенно актуальны в начале третьего тысячелетия, когда цивилизация находится в кризисе и ищет новые ценностные координаты. Глобальный кризис, переживаемый современной цивилизацией, заставляет заново осмыслить системообразующий вопрос всей кантовской философии «Что такое человек?», поскольку ситуация, в котором мы все оказались свидетельствует о необходимости пересмотра таких базовых ценностей новоевропейского человека, как прогресс, гуманизм, свобода, рациональность, идентичность. Разум, на который так надеялся И. Кант, не только не смог предотвратить столкновения человека и природы, но и привел к опасности столкновения цивилизаций, могущего стать концом Homo sapiens. Все это свидетельствует об актуализации философского знания, одним из высших достижений которой является философия И. Канта.

При этом тезис о том, что философия Канта не имеет возраста, не означает, что мыслитель не отразил свое время и не был связан со своей эпохой. Как отметил американский исследователь Р. Тарнас: «Та интеллектуальная задача, что во второй половине XVIII века встала перед Иммануилом Кантом, представлялась совершенно невыполнимой: с одной стороны, ему предстояло при-

мирить притязания науки на обладание определенным и подлинным знанием о мире с заявлениями философии о том, что опыт не способен стать основанием для подобного знания; с другой же стороны, ему предстояло примирить заявление религии о нравственной свободе человека с заявлением науки о том, что природа всецело определяется законами необходимости. Поскольку все эти утверждения переплелись в запутанный клубок противоречий, походивший на гордиев узел, в интеллектуальной жизни наступил глубочайший кризис. Блестящее разрешение этого кризиса, предложенное Кантом, оказалось тоже сложным и повлекло за собой ряд весомых последствий»[1]. В интересующем нас философско-методологическом плане И. Кант, как известно, сформулировал свои идеи, оппонируя основным философско-методологическим концепциям своего времени – эмпиризму и индуктивизму, восходящему к Ф. Бэкону, рационализму, представленному в первую очередь Р. Декартом, а затем мыслителями, продолжавшими и углублявшими идеи Р. Декарта, особенно Лейбницем. Именно оппонируя и эмпирикам и рационалистам И. Кант обсуждает свои классические вопросы, в частности, вопрос «Что я могу знать?». В отличие от предшествующей традиции, Кант не идет по пути «или-или»: или эмпиризм с его опытно-индуктивной методологией, или рационализм с его логико-дедуктивной методологической установкой, а формулирует свою концепцию, преодолевающую односторонности эмпиризма и рационализма. И хотя при этом не со всеми идеями И. Канта можно согласиться, но важно, во-первых, то, что кенигсбергский мыслитель своими «Критиками» направил обсуждение классических проблем по новому пути, во-вторых, повлиял на последующее развитие способов концептуализации базовых понятий философии вообще и гносеологии в особенности.

В рамках своей трансцендентальной философии И. Кант переосмыслил многие понятия, в том числе и понятие «опыт», смысл которого не сводится к тому, что непосредственно воспринимает познающий субъект, ибо познание связано с творческой переработкой данных опыта, показал эвристическую роль

[1] *Тарнас Р.* История западного мышления. М., 1995. С. 287–288.

категорий в познании, дал новую трактовку понятиям «аналитическое суждение» и «синтетическое суждение», которые, как известно, были впервые введены Д. Юмом, реинтерпретировал в контексте своей философии роль и понимание разума и рассудка в познании. Познание, согласно концепции И. Канта, связано с категориальным синтезом чувственно данного в созерцании многообразия на основе продуктивной способности воображения. Именно идея продуктивной способности воображения помогает И. Канту соединить, синтезировать чувственное многообразие и априорные рассудочные формы и на основе этого ввести понятие трансцендентальной схемы, которая представляет собой «продукт и как бы монограмму чистой способности воображения a priori»[1].

В рамках трансцендентального идеализма переосмысливается и предмет философии и иначе чем в прежних системах решается вопрос о соотношении научного и философского знания. В этой связи примечательно, что кантовские «Критики» открываются «Критикой чистого разума», в которой изложены основные идеи трансцендентальной аналитики. При этом Кант был одним из первых философов, кто из систематического анализа относительно частных гносеологических проблем на базе достигнутого естественнонаучного знания стал делать выводы общефилософского характера. В этой связи можно согласиться с американским философом Ричардом Рорти, когда он доказывает, что «только с Кантом пришло различие между наукой и философией»[2], поскольку «пока не была сломлена власть церкви над наукой и образованием, энергия людей, которых мы считаем «философами», была направлена на демаркацию своей деятельности от религии. Только после того, как эта битва была выиграна, на повестку дня встал вопрос об отделении философии от науки»[3].

В дальнейшем первая «Критика» Канта не только стала ядром его системы, но и была интерпретирована таким образом, что способствовала сужению кантовского видения предмета философии и трактовки всей его системы в контексте только анали-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 221.

[2] *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 97.

[3] Там же.

за оснований, условий, структуры познания. Тем самым традиционная метафизическая проблематика о Боге, свободе и т.д., направленная на обсуждение предельных оснований сущего, стала периферийной, поскольку согласно антиметафизически настроенным авторам, в частности, позитивистам, И. Кант доказал невозможность синтетических суждений априори в метафизике. Философия преимущественно стала теорией познания и интересовалась больше не природой сущего, не тем, что есть Бог, что есть свобода, что есть человек, (поскольку такой интерес с научной точки зрения неизбежно приводит к антиномиям), сколько тем, как происходит репрезентация реальности в научном познании, что предопределяет синтез многообразия данных опыта в некую целостность.

Пытаясь понять природу претензий научного знания на универсальность, хотя научное знание в конечном итоге восходит к данным опыта, Кант вводит понятие об априорных суждениях, отвечающих критерию всеобщности и необходимости, но непосредственно не выводимых из опыта. По Канту априорность связана не со всем научным знанием, а с формой теоретического знания. Тем самым априорное знание не имеет (как у Декарта, например) сверхопытного происхождения, оно рождается из опыта, как и все научное знание. Содержание науки имеет в конечном итоге опытное происхождение. Отсюда вывод Канта о том, что философия только тогда будет отвечать нормам науки, когда она откажется от попыток выхода за пределы опытного знания. Это не значит, что то что не дается в опыте, не надо изучать. Это означает лишь то, что такие рассуждения нельзя считать наукой, поскольку метафизика как наука не возможна, так как в ней невозможны синтетические суждения априори. Этот вывод Канта имел далеко идущие последствия, поскольку в условиях усиливающегося влияния в европейской гуманитарной культуре сциентистско-прагматических умонастроений, вывод Канта был использован для отрицания метафизики, как социокультурного феномена.

Между тем ситуация более сложна и неоднозначна. Кант боролся не против метафизики вообще, а против ее определенной трактовки. При этом известно, что Кант не задавался вопросом:

«Что такое метафизика?» Сама форма постановки Кантом своего системообразующего вопроса, а именно о том, возможна ли метафизика как наука, с самого начала делает науку исходной системой, которой проверяется правомерность метафизики. Метафизика в условиях господства сциентистских воззрений в культуре, оказывается не самодостаточной, ее ценность оказывается зависимой от того, насколько она отвечает критериям научности. И поскольку на вопрос «возможны ли синтетические суждения априори?» приходится давать отрицательный ответ, то метафизические вопросы о боге, свободе и бессмертии души переходят в ведение практического разума.

Тем самым Кант внес фундаментальный вклад не только в философию, но и в тот образ научного знания, который называется классическим и стал ядром европейской гуманитарной культуры. Сделав акцент на концептуально-гносеологическом анализе познания своим известным вопросом «Что я могу знать?», И. Кант способствовал становлению науки как опытного, независимого от мира ценностей, знания. «Критикой чистого разума» Кант положил начало систематическому самопознанию науки. Начиная с Канта критический анализ концептуальных оснований научной деятельности становится частью познавательного процесса. Тем самым одной из главных функций философии становится анализ условий познания, специфики обоснования научного знания. Это приводит к противоречивым следствиям: с одной стороны, падает интерес к традиционно метафизическим вопросам, а с другой – происходит расширение предметного поля философии за счет усиливающейся связи науки и философии.

Под влиянием работ И. Канта значительно трансформировался не только предмет философского знания, но и впервые был поставлен в явной форме вопрос о взаимоотношении философии и науки. В этой связи можно согласиться с теми исследователями, которые считают, что вопрос о демаркации между философией и наукой впервые отчетливо поставлен в работах И. Канта. Это привело к более глубокой постановке проблем предмета философии, особенно проблем, связанных с гносеологической тематикой. Кант во многом предопределил направление развития европейской философской мысли, особенно характер постановки

многих теоретико-познавательных проблем. Не случайно, что интерпретация кантовского философского наследия вообще и «Критики чистого разума» в особенности в основном в контексте гносеологической проблематики получило значительное распространение. Так, по мнению М. А. Киссель: «Критика чистого разума» представляет собой «тот поворотливый пункт в истории гносеологии, в котором впервые из общей теории познания выделяется теория естественнонаучного знания в собственном смысле слова – то, что в антиглосаксонских странах получило специфическое название «эпистемология»[1].Сторонники подобной трактовки основных идей основоположника немецкой классической философии исходят из того, что «после «Критики чистого разума» прежнее нерасчлененное понятие науки выявило свою несостоятельность, что и делает Канта, если не основоположником... то по крайней мере одним из провозвестников философии науки в современном смысле слова»[2].

Интерпретация «Критики чистого разума» в контексте преимущественно гносеологии не случайна. Она имеет основания в работах Канта вообще и в самой «Критике чистого разума» в особенности. Систематический анализ Кантом условий познания, возможности знания дает основание для интерпретаций исходных положений «Критики чистого разума» преимущественно в гносеологическом ключе. Поэтому вклад Канта в историю мысли зачастую предстает как вклад в первую очередь в теорию познания. Такая точка зрения восходит к неокантианской традиции. Так, В. Виндельбанд в своем известном «Учебнике по истории философии», опубликованном в 1935 году, отмечает: «Кант нанес удар философии, указав на то, что «философское» (метафизическое) знание о мире – наряду с конкретными науками или над ними – невозможно. После этого собственная область философии как особой науки ограничивается критическим самопознанием

---

[1] *Киссель М.А.* «Критика чистого разума» как первый опыт философии науки // «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, 1984. С. 73.

[2] Там же. С. 74.

разума»[1]. Эта мысль В. Виндельбанда приводится также В. Крафтом в монографии, посвященной истории деятельности Венского кружка, для того, чтобы доказать правомерность эмпирической трактовки философии: «В истолковании философии Венским кружком нет ничего необычного. Уже Кант свел всю философию к теории познания, а позитивизм – всякое предметное знание – отнес к сфере конкретных наук... Благодаря этому проблема единого мировоззрения, которая была главной проблемой прежней философии, становится корректной с точки зрения науки, как проблема построения единой системы научного знания»[2]. Наконец, приведем резко критическую оценку подобного сдвига проблемы известным испанским философом Ортега-и-Гассет, который доказывал, что духовная жизнь Европы пострадала от «терроризма лабораторий», связанного с успехами физики. В работе «Тема нашего времени» Ортега-и-Гассет писал: «Философы, подавленные этим (физики. – *К.Д.*) превосходством, стыдились быть философами, вернее, устыдились не быть физиками. Поскольку истинно философские проблемы не могут быть решены методами физики, они отказались от попыток их решить, отказались от философии, сведя ее к минимуму, униженно поставив на службу физике. Они решили, что единственной философской темой является размышление над самим фактом физики, что *философия не более чем теория познания. Кант первым решительно встает на эту позицию*, открыто пренебрегая великими космическими проблемами; жестом уличного регулировщика он перекрывает движение философии – двадцать шесть веков мышления – со словами: «Всякая философия отменяется вплоть до ответа на вопрос: «Как возможны синтетические априорные суждения?»»[3]

Однако подобная редукция базовых смыслов кантовской философии только к теории познания справедливо оспаривается

---

[1] Цит. по: *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. Глава новейшей истории философии. М., 2003. С. 201.

[2] *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. Глава новейшей истории философии. С. 201–202.

[3] *Ортега-и-Гассет Х.* Тема нашего времени // *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991. С. 69. (Курсив мой. – *К.Д.*).

многими авторитетными философами. И для этого тоже имеются свои не менее веские основания.

Прежде чем кратко обсудить эту трактовку кантовской философии, сделаем одно замечание общеметодологического свойства. Все великие философские системы интерпретируются неоднозначно различными философами на различных этапах исторического развития. Великие философские системы содержательно избыточны, они опережают свое время, создают поле возможных смыслов, которые раскрываются не сразу и не во всей полноте, а постепенно, в зависимости от потребностей эпохи. Кант переоткрывает философию, он хочет совместить в своей концепции скепсис Юма и уверенность Ньютона, который согласно его методологической самооценке «гипотез не измышлял», совместить науку и религию, свободу и необходимость. Кант верил в разум, но помнил аргументы Д. Юма, показавшего невозможность абсолютного доверия к распространенным представлениям о причинности и субстанции. Все это находит отражение в «Критиках» И. Канта и дало основание для многочисленных, вплоть до альтернативных интерпретаций идейного наследия великого кенигсбергца. Это нашло отражение и в спорах о метафизике в системе Канта.

Рассматривая вопрос о возможности интерпретаций Канта в контексте не только гносеологии и эпистемологии, но и метафизики, отметим, что всеобщее, «априорно-синтетическое» согласно Канту, нельзя познать экспериментально. Оно не дается в опыте. Всеобщее, априорно-синтетичекое постигается конструктивной силой мышления. Как отметил Кант во втором издании «Критики чистого опыта» «...свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам a priori, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что иметь о чем-то верное априорное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то,

что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию»[1].

Из этого следует, что Кант одним из первых понял идеализированный характер многих объектов науки. Исследователь в процессе познания имеет дело не с миром как он существует сам по себе, а с миром, как он дается через систему функционирующих понятий, который носят идеализированный характер. Это – существенный вклад Канта в развитие философской мысли своего времени, ставшего впоследствии частью общегуманитарной культуры. Тот факт, что разум активен, что он создает в процессе познания новые понятия, стал методологической основой научной практики. Исследователи, которые видели в Канте метафизика, исходили из того, что в конечном итоге Кант не только рассматривал условия и возможности познания в математике, теоретическом естествознании и метафизике, но и исследовал такие сугубо метафизические вопросы, как природа познания, онтологические основания сущего, опираясь на такие понятия, как «вещь в себе». «Вещь в себе», вызвавшая столько споров среди философов, принадлежит к первопринципам кантовской мысли и носит с самого начала метафизический характер. Согласно неокантианцам "понятие «вещи в себе» не может, конечно, иметь в критике разума положительного содержания: оно не может быть предлогом чисто рационального познания; не может быть вообще «объектом»"[2]. Отсюда стремление избавиться от столь непродуктивного с точки зрения неокантианцев понятия. Не анализируя многочисленные интерпретации «вещи в себе», отметим, что трактовка идей Канта зависит от философских принципов с позиции которых анализируется наследие Канта. В определенной мере можно согласиться с Б. Расселом: «Противоречия в философии Канта с неизбежностью вели к тому, что философы, которые находились под его влиянием, должны были быстро развиваться или в эмпиристском, или в абсолютистском направлении»[3].

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 84 – 85.

[2] *Вандельбанд В.* История философии. Киев, 1997. С. 460.

[3] *Рассел Б.* История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Изд. 2-е, испр. Новосибирск, 1997. С. 661.

Вместе с тем кантовский подход был методологически продуктивным. Он породил огромное число новых идей в различных сферах философии. Неиманнентность «вещи в себе» сознанию стала не только проблемой, но и точкой роста новых смыслов.

Возможность и продуктивность интерпретаций философии И. Канта в контексте сугубо метафизическом особо подчеркнул М. Хайдеггер. При этом трактовка позиции Хайдеггера во многом объясняется исходными принципами автора «Бытия и времени». В частности, тем, что Хайдеггер проводит онтологическое различение бытия и сущего, тогда как в кантовской философии явно подобным образом вопрос не ставится. Принципиальный онтологический вопрос у Канта имеет форму «как возможны синтетические суждения a priori». Этим отчасти объясняется нетрадиционное прочтение Хайдеггером «Критики чистого разума», его стремление к радикальному обновлению метафизической проблематики на базе «Критики чистого разума». В работе «Кант и проблема метафизики»[1] немецкий философ стремится истолковать основополагающую работу Канта «Критика чистого разума» как особый способ обоснования метафизики. Эту точку зрения по существу защищал и Э. Кассирер, хотя и обосновывал ее иначе. Подобная точка зрения не лишена оснований. Кант концептуально метафизик, поскольку убежден в существовании априорного знания. Согласно И. Канту метафизика представляет собой истинную «философию чистого разума», которая включает в себя все «философские знание, основанное на чистом разуме в систематической связи»[2].

В этом смысле тезис о том, что Кант метафизик, обосновывающий возможность и действительность априорного, совершенного, абсолютного знания, соответствует позиции кенигсбергского мыслителя. Вопрос в другом, а именно в том, что он переосмыслил категориальный аппарат и цель философского знания, отверг присущие традиционному эмпиризму и традиционному рационализму подходы, выработал новую систему представлений, основанную на признании эвристических способностей разума постичь законы сущего. В этой связи принципиально важно,

---

[1] См.: *М. Хайдеггер.* Кант и проблема метафизики. М., 1997.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. М., 1965. С. 98.

что Кант – не апологет чистого разума, а критик существующей трактовки разума. Кант не принимает распространенные представления об априорном, а подвергает их систематической критике, он на основании критической рефлексии над сложившимися трактовками процесса познания разрабатывает новый понятийный ряд, способный заменить догматические и спекулятивные идеи о мире.

В концепции Канта онтологическая проблематика связана с ответом на вопрос «Как возможны синтетические суждения a priori?» Признание возможности таких синтетических априорных суждений и есть возможность познания сущего. Обоснование метафизики связано с раскрытием сущности и это основная задача «критики чистого разума». Признав возможность синтетических априорных суждений в математике и теоретическом естествознании, Кант, по его мнению, обосновал возможность познания сущности в этих областях. При обсуждении этого вопроса важно иметь в виду то обстоятельство, что и Кант делает объектом критической рефлексии именно априорные суждения о мире, те суждения, которые не выводимы из опыта, а потому претендуют на то, что выражают свойства чистого разума. Замысел И. Канта при этом состоит в том, чтобы показать, что подобные суждения неизбежно приводят к противоречиям, антиномическим ситуациям, в тех областях, которые выходят за пределы опыта, и потому, если исследователь хочет достичь истинных, непротиворечивых суждений о мире, то он не должен выходить за пределы чувственного мира.

По мнению Канта, в ощущениях предметный мир дается в его многообразии и только в рамках чистого созерцания происходит отнесения этого многообразия к единому предмету, тем самым имеет место синтез. Знание предмета тем самым является результатом синтеза чувственности и рассудка. «Синтез, – подчеркивает Кант, – ...есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы редко осознаем ее»[1].

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 173.

В отличие от многих исследователей М. Хайдеггер считает интерпретацию базовых целей «Критики чистого разума» в контексте теории научного знания не соответствующей действительности. Согласно немецкому мыслителю «Критика чистого разума не имеет ничего общего с «теорией познания»[1]. В отличие от получившего распространения точки зрения М. Хайдеггер полагает, что в «Критике чистого разума» впервые онтология обосновывается как основная часть метафизики. Поэтому «постановкой проблемы трансценденции не «теория познания» ставится на место метафизики, но онтология исследуется в отношении ее внутренней возможности»[2].

Как отметил Ф.Д. Демидов в монографическом исследовании, посвященном трансцендентальному в метафизике Канта, «судьба кантовских идей в философии конца XIX в. и первой половины XX в. неоднозначна. С одной стороны, кантовское понимание опыта стало предпосылкой антиметафизических течений западноевропейской философии. С другой стороны, именно рационалистический априоризм Канта, ориентированный на преодоление традиционного онтологического обоснования самости, сущности человеческого бытия, вдохновил представителей «философии жизни» дистанцироваться в философской реконструкции индивидуальности от идеи *cogito* как альфы и омеги человеческого, исторического, социального»[3].

Представляется, что отмеченное обстоятельство, – неоднозначность последствий и противоречивость воздействия на последующую культуру, – относится не только к указанному периоду и конкретной философской системе. Эти особенности порождаются спецификой философии, ее интенцией, языком. Не развивая этот, на наш взгляд, своеобразный закон развития философской мысли, которая не только решает определенные конкретные задачи, но и создает поле смыслов, в котором функционирует культура и творит человек, отметим, что указанное обстоятельство особенно применимо к творческому наследию великого кенигсбергца, пы-

---

[1] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. С. 9–10.

[2] Там же. С. 10.

[3] *Демидов Ф.Д.* Трансцендентальное в метафизике Канта: проекции в современность. М., 2003. С. 120.

тавшегося преодолеть односторонности эмпиризма и рационализма на основе своего трансцендентального метода. Интенционально философия Канта давала повод для различных интерпретаций. Вместе с тем, актуализация того или иного решения вопроса Кантом на следующих этапах развития философской мысли зависит от потребности эпохи, интеллектуальных тенденций времени. Именно учет этих факторов объясняет появление лозунга «Назад к Канту», неоднократное обращение впоследствии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера к критической философии И. Канта.

Попытка немецкого философа «изменить прежний способ исследования в метафизике», аналогично тому как Коперник изменил способ видения мира в космологии, привела его к известным знаменитым вопросам[1], решение которых связано с рефлексией над условиями возможности познания, возможности того, как и почему a priori предшествует опыту, делая возможным само опытное познание. Поэтому Кант вошел в историю мысли в первую очередь не столько как метафизик в традиционном смысле этого слова, сколько как философ, исследующий познание как особый социокультурный феномен. Отмечая это обстоятельство Гегель писал, что Кант «сделал великий и важный шаг тем, что он подверг рассмотрению познание»[2]. Вместе с тем Гегель упрекал Канта в том, что он пытается познать специфику познания, анализируя не конкретный познавательный процесс, а априорное познание. Так можно понять мысль Гегеля о том, что «исследование познания возможно только в процессе познания и рассмотреть так называемый инструмент знания значит не что иное, как познавать его. Но желать познавать до того, как познаем, также несуразно, как мудрое намерение схоластика, который хотел научиться плавать прежде, чем броситься в воду»[3].

На наш взгляд, подобный упрек справедлив лишь отчасти, поскольку Кант анализировал познание, «входя в воду», так как анализировал проблемы познания, опираясь на наиболее фундаментальные достижения науки – ньютоновскую механику и евк-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 52.

[2] *Гегель Г.* Лекции по истории философии // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. XI. М.; Л., 1935. С. 420.

[3] *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения: В 3 т. Т. 1. М., 1970. С. 27 – 28.

лидовую геометрию. И столь большое внимание к «априорным» (в кантовской терминологии) элементам познания было связано с особенностями его трансцендентального подхода.

В этой связи значительный интерес представляет вопрос об отношении кантовского наследия к последующим революционным фундаментальным открытиям в науке вообще и в физике в особенности. Так, в период философского осмысления теории относительности А. Эйнштейна широко обсуждался вопрос о методологической продуктивности кантовских представлений. И это не случайно в силу того места, которое занимают рассуждения о пространстве и времени в концепции Канта. Для подхода И. Канта к господствующим в его время научным представлениям характерна *вера* в их истинность. Кант направлял острие своей критики не на критический анализ оснований науки, а на распространенные метафизические идеи. При анализе основных, базовых достижений естественно-математических теорий, а именно ньютоновской механики и евклидовой геометрии, Кант принимал эти результаты науки как абсолютно истинные. Кант считал, что представления о пространстве и времени в ньютоновской теории, а также евклидовая геометрия, основаны не на наблюдениях, а на пространственной интуиции. Тем самым, Кант вынес положения ньютоновской механики и евклидовой геометрии за пределы чувственного, опытного знания, связав их со свойствами человеческого рассудка. Это дало И. Канту основание полагать, что он понял основание и сущность законов ньютоновской механики, лучше чем их понимал сам Ньютон.

Подобное решение проблемы природы пространства и времени оказало по мнению А. Эйнштейна отрицательное влияние на последующее развитие естественнонаучного знания. В работе «Сущность теории относительности», написанной в 1921 году, А. Эйнштейн подчеркивал: «Я убежден, что философы оказали пагубное влияние на развитие научной мысли, перенеся некоторые фундаментальные понятия из области опыта, где они находятся под нашим контролем, на недосягаемые высоты априорности....это в особенности справедливо по отношению к понятиям пространства и времени. Под давлением фактов физики были вынуждены низвергнуть их с Олимпа априорности, чтобы довести

их до состояния, пригодного для использования»[1]. Еще раньше в статье-некрологе «Эрнст Мах» (1916 г.) А. Эйнштейн отмечал: «Понятия, которые оказываются полезными при упорядочении вещей, легко завоевывают у нас такой авторитет, что мы забываем об их земном происхождении и воспринимаем их как нечто неизменно данное. В этом случае их называют «логически необходимыми», «априорно данными» и т.д. Подобные заблуждения часто надолго преграждают путь научному прогрессу»[2].

Вместе с тем проблема «Кант – Эйнштейн» не столь проста, как может показаться из приведенных суждений. Вопрос о соотношении фундаментальных научных теорий и господствующих в культуре философских представлений трудно поддается однозначному решению. Причин здесь множество. Во-первых, философские воззрения различным образом могут быть интерпретированы разными учеными. Это положение применимо и к данной ситуации. Так, если сам основоположник релятивистской концепции пространства и времени считал, что философы оказали пагубное влияние на развитие научного знания, подняв на Олимп априорности категории пространства и время, то другой выдающийся немецкий физик М. Лауэ в статье «Теория познания и теория относительности» придерживался противоположной точки зрения. Это, в частности, выразилось в утверждении: «К удовлетворяющему меня пониманию теории относительности я пришел лишь тогда, когда мне удалось установить ее связь с кантовской теорией пространства и времени»[3]. Во-вторых, сложность однозначного решения проблемы соотношения философских идей Канта и исходных принципов релятивистской механики связана с тем, что взгляды А. Эйнштейна об эвристических возможностях различных теоретико-познавательных систем вообще и философии И. Канта в частности, со временем значительно эволюционировали. Это нашло отражение в «Замечаниях к статьям», написанных Эйнштейном в 1949 году. В них, анализируя идеи статьи Г. Маргенау «Концепция реальности у Эйнштейна», основоположник релятивистской механики отметил: «Идеи Канта я вос-

[1] *Эйнштейн А.* Собр. научных трудов. Т. II. М., 1966. С. 6.

[2] *Эйнштейн А.* Собр. научных трудов. Т. IV. М., 1967. С. 28 – 29.

[3] *Лауэ М.* Статьи и речи. М., 1969. М. С. 241.

принял не сразу. То, действительно ценное, что наряду с совершенно очевидными ныне ошибками содержится в его учении, стало мне понятно лишь очень поздно»[1].

Характерно, что в этих «Замечаниях к статьям» А. Эйнштейн упрекает неопозитивиста Г. Рейхенбаха в том, что тот не вполне оценил «действительно выдающиеся философские достижения Канта»[2]. При этом А. Эйнштейн снова выражает свое несогласие с существованием «синтетических априорных суждений, диктуемых одним лишь разумом и претендующих, следовательно, на абсолютную значимость»[3]. Основным пунктом расхождения между великим философом и великим физиком был вопрос об априорности. «Защищаемая здесь точка зрения, – писал А. Эйнштейн, – отличается от точки зрения Канта лишь тем, что мы не считаем «категории» неизменяемыми (обусловленными природой мышления), а считаем их свободными (в логическом смысле) соглашениями. Априорными они кажутся лишь потому, что мыслить, не прибегая к понятиям и категориям, было бы невозможно, как дышать в безвоздушном пространстве»[4]. Именно умение использовать существующий понятийный аппарат для постановки и решения новых задач познания свидетельствует об активности познающего субъекта.

В целом вопрос о том, идет ли современная наука путем Канта, поставленный в свое время Г. Рейхенбахом, не имеет однозначного решения. Прав известный отечественный философ П.В. Копнин, который отвечая на этот вопрос, писал: «В каком-то смысле Эйнштейн шел путем Канта, поскольку наряду с данными опыта и правилами логической дедукции еще признавал существование исходных понятий, в объективном содержании которых он был уверен»[5]. Поэтому «Ответ на этот вопрос не может быть однозначным. В одном отношении не идет, а в другом – идет»[6].

---

[1] *Эйнштейн А.* Собр. научных трудов. Т. IV. С. 307.

[2] Там же. С. 306.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 302.

[5] *Копнин П.В.* Логические основы современной науки // Диалектика и современное естествознание. М., 1978. С. 35.

[6] Там же. С. 34.

Наконец, в-третьих, следует считаться с тем, что, как уже было отмечено, классические философские тексты содержательно опережают свое время, к тому же актуализируемая эпохой идея зависит от контекста и времени. В этом смысле философия И. Канта актуальна и для современности, которая ищет новые парадигмальные установки. В этой связи суждения о методологической эвристичности кантовского подхода, который «исходит из фактов, а не из постулатов, каковы бы они ни были»[1] и что «в «Критике чистого разума» исследуется действительная, реальная существующая структура научного знания – ньютоновская физика, а не прожектируется нечто новое и небывалое, исходя из заново открытых «последних оснований бытия и познания»[2] требуют серьезного дополнительного обоснования, поскольку Кант как философ не мог рефлексировать над исходными положениями ньютоновской механики без определенных философско-методологических предпосылок, направлявших его концептуальные обобщения. Другой вопрос, что трансцендентальный метод Канта радикально отличается от традиционной натурфилософской методологии, пытавшейся предписать природе те или иные свойства, исходя из заранее принятых философских установок.

При этом, в отличие от традиционных представлений натурфилософии, Кант абсолютизировал не столько философские предпосылки, сколько достигнутый уровень научного знания. По сути не будет преувеличением тезис о том, что Кант стремился обосновать содержательное единство метода критической философии и методов современного ему научного знания. Именно в этих методах находит свое выражение возможность разума рационально познать мир. Экспериментальный метод в естествознании и дедуктивный метод в математике доказывают возможности разума адекватно постигнуть законы эмпирического мира. Тем самым онтологизация концептуального каркаса ньютоновской физики и евклидовой геометрии внесла свой вклад в процесс догматизации достижений науки.

---

[1] *Киссель М.А.* «Критика чистого опыта» как первый опыт философии науки // «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, 1984. С. 74.

[2] Там же. С. 75.

Однако не этим вошел в историю мысли великий философ. Историю развития европейской культуры невозможно представить без идей Канта, которые оказали плодотворное влияние на все сферы познания и практики. Кант жил в эпоху, когда культура нуждалась в рациональных основаниях и все его творчество было подчинено решению вопроса о том, как обеспечить эти устойчивые рациональные основания. В своих «Критиках» Кант решал вопросы, которые всегда будут ждать решения и величие Канта не только в конкретных ответах по тем или иным проблемам, а в постановке самих этих вопросов, которые в своей целостности создают основу для нового видения познания и реальности. В заключение приведем оценку В.С. Соловьева: «Основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли, так что все развитие философии если не по содержанию, то по отношению мысли к этому содержанию должно быть разделено на два периода: докритический /или до-кантовский/ и после-критический /или после-кантовский/. Согласно его собственному сравнению /с Коперником/, Кант не открыл для ума новых миров, но поставил самый ум на такую новую точку зрения, с которой все прежнее представилось ему в ином и более истинном виде. Значение Канта преувеличивается лишь тогда, когда в его учении хотят видеть не перестановку и углубление существенных задач философии, а их наилучшее и чуть не окончательное решение. Такая завершительная роль принадлежит Канту на самом деле только в области этики /именно в «чистой» или формальной ее части/, в прочих же отделах философии за ним остается заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов»[1].

©Делокаров К.Х.

[1] *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 441.

Т. Адорно и Ж. Делез о социальных функциях гносеологических аспектов кантовской философии свободы

В западноевропейской философии XX в. в равной мере присутствуют и критика философских воззрений Канта, и их апологетика. По-прежнему, в центре философского дискурса современности остается проблема свободы, той роли, которую сыграла ее интерпретация Кантом в становлении социальных и политических доктрин освобождения в XIX и XX вв. Примечательно, что споры экзистенциалистов, критических рационалистов, постмодернистов о возможности познать и усовершенствовать при помощи философских трактовок свободы ее практическую и политическую составляющие чаще развертывались и развертываются вокруг аргументов Канта, чем, например, Гегеля или Маркса. Предлагая все новые и новые интерпретации учения Канта о свободе, философы в XX в. пытались найти новое измерение свободы, выходящее за рамки кантовской ее трактовки, где идея эмпирической несвободы соединения с признанием свободы мысли. В этом контексте свои оригинальные прочтения учения Канта о свободе предложили Ж. Делез и Т. Адорно. Оттолкнувшись от идей Канта, эти философы, не очень популярные среди своих современников, создали признанные сегодня «классическими» теории свободы. На примере их видения роли и значений выводов Канта можно проследить эволюцию подходов к гносеологическому аспекту философии свободы в постклассической философии XX в.

Идея свободы занимает особое место в кантовской философии. Свободу Кант относит к сфере собственно метафизического, «неустранимого» человеческого Интереса, он выделяет ее из всех остальных практических идей на том основании, что она касается самих основ и смысла человеческого существования. Свою задачу Кант формулирует не иначе, как «спасение» свободы, как доказательство ее реальности и прояснение смысла и содержания этого понятия.

В критической философии Канта решение вопроса «что я могу знать» предполагает не только выявление условий и границ

научного знания. Знание, которое Кант исследует в «Критике практического разума» – это знание, отличное от его традиционно «научного» понимания, хотя оно и подчиняется критериям общезначимости и объективности. С точки зрения Канта мораль является особой формой знания. И для научного, и для вненаучного знания Кант вводит принципиальное в рамках его аргументации ограничение: он убежден, что все и обо всем знать в принципе нельзя. Есть нечто, что мы не будем знать никогда, ни при каком угодно далеко идущем прогрессе познания. Кант описывал эту ситуацию следующим образом: есть сфера, которую мы в принципе познать можем и познаем, а есть сфера, о которой мы никогда ничего знать не сможем. У этих двух сфер есть как бы общая граница, одинаково принадлежащая и познаваемому и непознаваемому. Умение держаться этой границы, т. е. понимать, как связаны друг с другом познаваемое и непознаваемое, познанное и непознанное, и научиться описывать эти связи и есть философия, а в конечном итоге – жизнь, подобающая человеку и отвечающая его достоинству, жизнь, организованная на ясном понимании именно этой связи. И такая жизнь есть свобода, а вернее, обретение и утверждение этой свободы одновременно, единственно совместимой с высоким назначением человека. И найти свободу можно благодаря «превосходному открытию», а именно – открытию умопостигаемого мира, того, что человек есть одновременно представитель «двух миров»: эмпирического (наблюдаемого, физического, чувственно воспринимаемого) и неэмпирического (сверхчувственного, умопостигаемого). Вопрос о свободе в первую очередь состоит в том, чтобы рассматривать человека и как феномен и как ноумен.

Эта гипотеза «двойного рассмотрения», как и всякая другая, должна быть проверена. Кант требует такой проверки по двум показателям: внутренней логической непротиворечивости и нахождению предмета, которому соответствует то или иное понятие.

Особые трудности возникают в связи со вторым требованием. Дело в том, что достаточно легко построить внутренне непротиворечивую концепцию или дать понятие, содержание которого также внутренне непротиворечиво, но возможно, что за этой кон-

струкцией не стоит никакая реальность (в данном случае реальность в самом обычном эмпирическом понимании).

Другими словами, любое понятие, по Канту, в конце концов, выдерживает проверку лишь в том случае, если мы можем дать ему соответствующее созерцание, или предмет. Вся «Критика чистого разума» подчинена этому основополагающему для Канта требованию. Спекуляции разума решительно отвергаются, если они не подкрепляются никаким возможным созерцанием. И потому мы не можем претендовать на познание каких бы то ни было реалий, не подкрепленных таким предметным созерцанием. Тут граница познания, претендующего на объективность и научность. Что касается свободы, то Кант категорически заявляет, что этому понятию нельзя найти соответствующего созерцания. Нет такого предмета, как свобода, поэтому она и не входит в задачу объективного познания, а ее понятие должно быть решительно устранено из науки.

Однако в «Критике чистого разума» Кант показывает, что предположение свободы допустимо и, главное, не противоречит природе нашего опыта (как не терпящего пробелов, скачков, случайного и необусловленного, а стало быть, непонятного), если помнить, что понятие свободы – не эмпирическое и не физическое. Именно в «Критике чистого разума» Кант впервые обосновывает «двойное рассмотрение», которое не только полностью переносится в «Критику практического разума», но в значительной мере уточняется и углубляется: только во второй «Критике», по признанию самого Канта, показывается реальность свободы[1].

И в «Критике чистого разума», и в «Критике практического разума» Кант конституирует понятие свободы исходя из предложения, что опыт требует завершения в чем-то безусловном, которое не есть обусловленное. Это не обусловленное ничем из эмпирического ряда и есть свобода[2]. Но сам «выход» на свободу имеет только отрицательное значение: необусловленное не может быть познано и для него нет соответствующего созерцания; свобода

---

[1] См. об этом подробнее: *Бородай Ю.М.* Воображение и теория познания. М., 1966; *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. М., 1997.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 3. С. 478.

есть здесь лишь проблематическое, демаркационное, запредельное понятие (граница нашего знания)[3].

Итак, по Канту, на новое видение мира нас выводит уже само теоретическое познание, заключающее в себе требование целокупности условий и необусловленного. Но необусловленное не входит в состав нашего опыта и науки, ибо научное понятие дает знание только о физических свойствах вещи; умопостигаемое же понятие не интересуется этим опытным знанием. Более того, чтобы поступать морально, говорит Кант нам и не надо знания (теоретического и научного) об умопостигаемом мире. Умопостигаемое понятие фиксирует нечто выходящее за пределы опыта. Это нечто полагает границу всякого опытного знания. Но никакой человеческий ум не может удовлетвориться этой границей, т. е. понять простую констатацию того факта, что все, что мы знаем, мы знаем о физическом. Умопостигаемый мир запределен для теоретического разума; и в то же время знанием о нем мы обладаем. Причем этим знанием наделен всякий человек, не умудренный ни теоретическими, ни какими-либо другими абстрактными знаниями. Это знание, во многих отношениях яснее, четче и даже точнее, чем знание о своей выгоде и, пользе[1]. В философии Канта нравственность и выступает как проявляемый в моральном поведении и моральном образе мыслей умопостигаемый мир в его конкретности[2].

Для Канта проблемы, поставленные в «Критике практического разума», близки трансцендентальной философии[3]. Продол-

---

[1] *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения. В 6 т. М, 1963–1966. Т. 4. Ч.1. С. 355.

[2] См. об этом подробнее: *Кузьмина Т.А.* Концепция свободы в этике Канта // Этика Канта и современность. Рига, 1989. С. 69–90.

[3] См.: *Кант И.* Критика практического разума. С. 224, 225. (С точки зрения Канта, знание морали, будучи неотъемлемым атрибутом человечности, никогда тем не менее не срабатывает автоматически (ибо мораль не выводится из человеческой природы и не обосновывается антропологически); и следовательно для знания обязательным является акт саморефлексии, самооценки. Кант в сущности развивает понимание философии как имеющей прежде всего специфически «практический» характер, а именно как практическое знание о реальных вещах. По сути дела кантовское «от-

жая логику «Критики чистого разума», Кант ведет речь о возможности расширения наших знаний за пределы опыта; утверждается конститутивный характер идей, что категорически отвергалось впервой «Критике», где они характеризовались как регулятивные.

В «Критике практического разума» отмечается обратный ход аналитики практического разума по сравнению с ходом аналитики чистого разума и т. д. Такое разительное отличие «практических» утверждений, от допустимых и возможных в «Критике чистого разума», вызвано тем, что в «Критике практического разума» мы, неоднократно повторяет Кант, занимаемся не познанием предметов, а совершенно другим – отношением нашей воли к этим предметам. Выводы «Критики чистого разума» имели бы силу постольку, поскольку мы захотели бы заниматься познанием предметов практической воли, а это невозможно, ибо для них нет соответствующего созерцания. Но все же наше знание расширено (и расширено за пределы опыта). Мораль превращается в своего рода допуск в непознаваемый ноуменальный мир*; благодаря морали можно преодолеть границу, непреодолимую для спекулятивного разума: посредством морали, а точнее, морально мы знаем практически о том, что на деле о незнаемо и непознаваем теоретически[1]. Существование эмпирического, чувственно воспринимаемого мира не нуждается в особом доказательстве. Существование же сверхчувственного, умопостигаемого мира еще предстоит «открыть», показать его реальность. Явленность этого мира дана только через феномены морали. Кант призывает серьезно относится к явлениям нравственного порядка. И в «Критике практического разума» он ставит вопрос о положительном содержании свободы. В отрицательном смысле свобода есть только независимость от чувственности (и уже это говорит о том, что чувственно воспринимаемый мир – не единственное основание

крытие» умопостигаемого мира стало еще одной трактовкой идеи «практического» назначения философии.)

* Кант верит, что «мораль позволяет мельком заглянуть в царство сверхчувственного» (см. об этом: *Кант И.* Критика практического разума. С. 484).

[1] См. об этом: *Кант И.* Там же. С. 362–263.

нашего действия). Положительное же содержание понятия свободы немыслимо, по убеждению Канта, без признания и подчинения законам царства свободы: только являясь его «подданными» мы оправдываем звание человека и разумного существа.

Таковы главные постулаты кантовского учения о свободе. Примечательно, что видение свободы Кантом не ограничено гуманистической трактовкой морального отношения к миру, как его выстраивает разумно мыслящий, ответственный в своем рациональном выборе индивид. Основоположения кантовского учения о свободе определили пространство трактовок таких философских категорий, как рассудок и разум в западноевропейской философии XIX и XX вв. Учение о моральном законе позволяет представить разум как универсальную законодательную инстанцию. На это обращает особое внимание в своей работе о Канте («Критическая философия Канта») известный французский философ Ж. Делез (1926–1995), подчеркивая отнесенность кантовского морального закона как закона свободы к мышлению: «Моральный закон не появляется как нечто компаративное и психологически всеобщее (например: веди себя так, а не иначе... и так далее). Он предписывает нам мыслить максиму нашей воли как «принцип всеобщего законодательства». Действие, выдерживающее подобную логическую проверку, или, так сказать, действие, чья максима мыслится без противоречия как всеобщий закон, по меньшей мере, согласуется с моралью. Всеобщее, в таком смысле, – логический абсолют»[1].

По сути, у Канта форма всеобщего законодательства принадлежит разуму. Сам рассудок не может мыслить что-то определенное, если его представления не являются представлениями объектов, ограниченных условиями чувственности. Представление – независимое не только от всякого ощущения, но и от всякой материи, от любого чувственного условия – по необходимости рационально. Но разум здесь вовсе не умозаключает: осознание морального закона – это факт, но не эмпирический факт, а единственный факт чистого разума, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум.

---

[1] *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. М., 2001. С. 174.

Значит, разум – способность, непосредственно законодательствующая в способности желания. В такой форме он называется «чистым практическим разумом». В чем же суть априорного практического синтеза? Формулировки Канта крайне разнообразны. Но на вопрос, какова природа воли, как она задается простой формой закона? (значит, независимо от всяких чувственных условий или естественных законов феноменов), мы должны ответить: это свободная воля. А на вопрос, какой закон допускает полагание свободной воли как таковой, мы должны ответить: моральный закон (как чистая форма всеобщего законодательства). Взаимная сопричастность (свободной воли и морального закона) такова, что практический разум и свобода, возможно, суть одно и то же. Однако речь не об этом.

Для Делеза очевидно, что с точки зрения «наших представлений именно понятие практического разума ведет нас к понятию свободы – как к чему-то, что необходимо связано с понятием практического разума, к чему-то, что принадлежит последнему и, тем не менее, не «содержится» в нем. Действительно, понятие свободы не содержится в моральном законе, оно само является идеей спекулятивного разума. Но такая идея оставалась бы полностью проблематичной, ограничивающей и неопределенной, если бы моральный закон не научил нас, что мы свободны. Только благодаря моральному закону мы узнаем, что свободны, только благодаря моральному закону наше понятие свободы обретает объективную, позитивную и определенную реальность»[1].

Вопрос о том, к чему относится законодательство практического разума, какие объекты подчиняются практическому синтезу в кантовской философии, решается как проблема дедукции. Кант выдвигает предположение: только свободные существа могут подчиняться практическому разуму. Практический разум «законодательствует над свободными существами, или, более точно, над каузальностью этих существ»[2].

В учении Канта о свободе важен не только его концепт свободы, но и то, что представлено этим концептом. Логика его рассуждений такова: поскольку мы рассматриваем феномены так,

---

[1] *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность... С. 175.

[2] Там же. С. 176.

как они являются под условиями пространства и времени, то мы не находим ничего, что напоминало бы свободу: феномены строго подчиняются закону *естественной причинности* (как категории рассудка), согласно которой все является следствием чего-то еще и так до бесконечности; и каждая причина соединяется с предыдущей причиной. Свобода, напротив, определяется способностью спонтанно полагать состояние; следовательно, причинность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени. Так излагает Кант свои взгляды в «Аналитике» («Об основании различения...»).

Многие интерпретаторы Канта полагали и полагают, что практический разум, сообщая понятию свободы объективную реальность, фактически законодательствует над объектом этого понятия. Практический разум законодательствует над вещью в себе, над свободным существом как вещью в себе, над ноуменальной и умопостигаемой каузальностью такого существа, над сверхчувственным миром, формируемым этими существами. Сверхчувственная природа, насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть ни что иное, как природа, подчиненная автономии «чистого практического разума». Закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы. Для Канта моральный закон - действительно закон причинности через свободу и, следовательно, возможности некой сверхчувственной природы. Моральный закон – это закон нашего умопостигаемого существования, то есть, закон спонтанности и каузальности субъекта как вещи в себе. Вот почему Кант различает два типа законодательства и две соответствующих области: «законодательство посредством естественных понятий» – это законодательство, в котором рассудок, задающий такие понятия, законодательствует в познавательной способности или в спекулятивном интересе разума; его область – область феноменов как объектов всякого возможного опыта постольку, поскольку они формируют чувственно воспринимаемую природу. «Законодательство посредством понятия свободы» – это законодательство, в котором разум, задающий такое понятие, законодательствует в способности желания, то есть в своем собственном

практическом интересе; его область – область вещей в себе, мыслимых как ноумены постольку, поскольку они формируют сверхчувственную природу.

Итак, люди как «существа в себе», в своей свободной каузальности, суть подчиненные для практического разума. Но в каком смысле следует понимать такое «подчинение»? Поскольку рассудок действует на феномены в спекулятивном интересе, то он законодательствует над чем-то иным, нежели он сам. Но когда разум законодательствует в практическом интересе, он законодательствует над свободными и разумными существами, над их умопостигаемым существованием, независимым от любого чувственного условия. Именно так разумное существо полагает для себя законом средствами собственного разума. В границах практического разума одни и те же существа являются и субъектами и законодателями. Если моральный закон есть закон нашего умопостигаемого существования, то именно в этом смысле он является формой, под которой умопостигаемые существа конституируют сверхчувственную природу. Действительно, он содержит такие определяющие принципы для всех разумных существ, которые являются источником их систематического единства.

Исходя из этих посылок Кант объясняет возможность существования зла. Зло определенно связано с чувственностью. Но в не меньшей степени познание зла предопределено теми умопостигаемыми характеристиками, которые даны ему людьми. Ложь или преступление по Канту феноменальны, но существует и их умопостигаемая причина. Именно поэтому нам не следует отождествлять практический разум и свободу: в свободе есть пространство для осуществления свободы выбора, именно поэтому выбор совершается часто не в пользу морального закона. Но и в этом случае индивид не теряет своего ноуменального измерения. Неследование моральному закону приводит к тому, что разрушатся предпосылки, позволяющие полагать ноуменальное существование и как феноменальное и включать его в природу, мыслить феноменальное и ноуменальное как целое. Полагая закон,

подчиняющий человека чувственности, индивиды отрицают (ограничивают) свою ноуменальность[1].

Трактовка кантовской идеи свободы, предложенная Ж.Делезом, симптоматична. Она демонстрирует отношение современной философии к Канту. «Идея о преимуществе морали» как, и метафизическая глубина анализа в кантовской системе, все же не были оценены по достоинству. По крайней мере, философская новация Канта, связанная с идеей первенства практического разума по отношению к теоретическому так и осталась непонятой, более того, была предана забвению в западной философии XX в. Этот период кантовского дискурса характеризуется с известной долей предвзятости, акцент сделан на гносеологических моментах (в основном на материалах «Критики чистого разума»). Дискуссии по проблемам свободы в кантовской ее интерпретации сводились зачастую к трансцендентальной проблематике. Между тем в лице философского андерграунда XX в. – концепций философского авангарда Ж.Делеза и негативной диалектики Т.Адорно философия XX в. по новому (по сравнению с нео- и посткантианством) взглянула на проблему свободы в философии Канта, предложил другие трактовки.

Делез, стремившийся к разработке «опыта интенсивного философствования», который сам он определял как философию становления, ориентировал на путь на решение задач «интеллектуальной диагностики» своего времени. Он исходил из того, что философ, сознательно берет на себя роль творца, обретает возможность рефлектировать над опытом творчества, «входя» в совершающееся событие, а не ограничиваться опытом «созерцания». Поэтому обращаясь к Канту, Делез искал в его «Критиках» аргументы «за и против» возможности порвать с деперсонилизированным опытом и чувственностью, позволить трансцендентальному субъекту сохранить форму персоналистического сознания, индивидуальной личности, субъективного тождества. Делез подчеркнул, что у Канта трансцендентальную философию свободы роднит с метафизикой стремление познать в качестве бытия индивидуализированное «существо» (термин Канта), или «высо-

[1] См.: *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность... С. 177–179.

ко персонализированную форму» (термин Делеза). Т.е. и метафизика, и трансцендентальная философия исходят в трактовке спонтанной единичности (сингулярности) индивида, человека из неизбежности их персонификации в некоем высшем, абстрактном, метафизическом «Я». Однако по мысли Делеза сингулярность, единичность есть доиндивидуальное, неличностное, аконцептуальное. Единичное существует в «другой стихии» бытия: в проблематичном, чрезмерном. И все-таки за единичностью сохраняется одно общее свойство – индифферентность, нейтральность в отношении частного и общего, личного и безличного. Единичность, как она есть, «спонтанная единичность» с точки зрения Делеза не поддается определению в логических предикатах количества и качества, отношения и модальности. Сингулярность лишена направленности, ее трудно ограничить, локализировать; единичность присутствует в определенностях индивидуальности, личности фрагментарно. «Свобода» Канта указывает на связку единичности и свободы как на связку ноуменального и феноменального, представленную в «Критике практического разума». В этом Делеза видит главную заслугу Канта, показавшего разделенность и неразделимость знания о единичном и всеобщем, воплощенном в опыте практического разума.

Т.В.Адорно (1903–1969) – знаковое имя в XX веке для философов леворадикальной ориентации. Он представляет Франкфуртскую школу, его воззрения сложились на пересечении аргументов неогегельянства, авангардистской критики культуры, неприятия технократической рациональности тоталитарного мышления. В одной из главных своих работ – в «Негативной диалектике» Адорно представляет философию истории как методологию всеобщего отрицания, а диалектику как деструкцию всего данного. Интерес Адорно к Канту обусловлен центральными темами его философских исследований – проблемой автономности субъекта, человеческой индивидуальности, руководящейся принципом самозаконодательства разума (Кант), содержанием идеи свободы. «Негативная диалектика» мыслилась Адорно как философский метод, позволяющий осмыслить деструктивные последствия процессов формализации и инструментализации разума в научном и философском познании, которое декларирует непреложную позитивность создаваемой кар-

тины мира и тем самым увековечивает интеллектуальное и социальное насилие и порабощение. Круг «вечного возвращения тождественного» разрушает, по мнению Адорно, гегелевский негативизм. Адорно опирается на концепцию нетождественности, «неидентичности» мира и человека; исходя из тезиса «неидентичности», можно вести критическую полемику против всего существующего, в процессе критики выявляется основное свойство человеческой субъективности – способность к самотрансцендированию. Именно трансцендирование позволяет освоить опыт свободы как опыт нового и иного, не укладывающегося в границы эмпирического и ноуменального опыта, описанного в «Критиках» Канта.

Отчасти следуя трактовке Канта Гегелем, т.е. применяя рассудочные категории к безусловным предметам разума (для познания Бога, свободы и бессмертия души), Адорно считает, что именно в «Трансцендентальной логике» (разделе «Критики чистого разума») и сосредоточены все главные проблемы критической философии Канта. Они не связаны с «негативизмом» формальной логики, а вырастают из логики «необходимой» субъективной видимости и соотнесенности этой логики с идеями трансцендентальной диалектики, как она представлена в «Критике чистого разума». А «мыслительные эксперименты» в «Критике практического разума» в чем-то схожи с экзистенциальной этикой. Кант, по мнению Адорно, признал, что «пространством доброй воли» является жизнь в своей непрерывности, а не изолированный поступок. Отсюда – его интерес к «эксперименту», практическому осуществлению нравственных мотивов. Кант ищет доказательств для своего предположения о доброй воле как определяющем факторе выбора; решение – это выбор между двумя альтернативами: «Только тот может быть свободен, кому не знаком этот добровольный долг – склоняться перед альтернативами; в существующем присутствует некий след свободы, намек на свободу отказаться от альтернативы. Свобода подразумевает критику и изменение ситуации [выбора]; не стоит искать свободы в утверждении и закреплении этой ситуации решением и выбором, если он осуществляется в рамках конструкции принуждения»[1].

[1] *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. М., 2003. С. 204.

Адорно характеризует идею свободы у Канта, переосмысливая установки рефлексии и трансцендентности. В его трактовке Кант конструирует постулат свободы для того, чтобы доказать: если не разрывать связи природной закономерности и человеческой свободы, то следует, по крайней мере, изменить ее направление, задать новые цели, уточнить мотивы. Самопознание свободы Кант связывает с сознанием: субъект осознает себя свободным постольку, поскольку собственный поступок представляется ему идентичным сознанию свободы. Только в субъектах, обладающих сознанием, субъективность достигает своей вершины. Адорно подчеркивает, что эти усилия ограничены возможностями рационального. Ограничены в той мере, в какой Кант, следуя идее о практическом разуме как действительно «чистом» (в соответствии с предметом, которым он занимается) сам оказывается в плену аргументов, разрушающих логику критики теоретического разума. Сознание, разумное постижение не тождественно свободному поступку; его нельзя просто приравнять к воле. Но именно это и происходит у Канта, отмечает Адорно. Воля для Канта выступает высшим воплощением свободы, воля – это возможность поступать свободно; воля – универсальная характеристика всех действий, которые можно представить как свободные. При помощи «детерминант чистой воли», с которыми категории связаны «необходимым образом», Кант обосновывает следующий тезис: благодаря воле разум обеспечивает себе статус действительности, хотя он не есть раз и навсегда ставшее. Этот пункт объединяет многочисленные характеристики свободы и воли, присутствующие в работах Канта разных лет. Поэтому в «Основоположениях метафизики нравов» воля вполне логична представлена как способность определять самое себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах»[1].

Для Адорно внутренне противоречивая этика Канта имеет и репрессивный аспект. Это культ разума, наделенного абсолютной властью и безраздельно властвующего. Принуждение, которое несет в себе категорический императив, противоречит свободе, призванной воплотиться в этом императиве как своей наивысшей

[1] *Кант И.* Сочинения: В 8 т. Т. 4. С. 202–203.

определенности. Поэтому кантовский императив, чуждый любой эмпирии, представлен как факт, не нуждающийся в проверке со стороны разума, вопреки принципу соотнесенности фактического и идеи. Антиномика кантовского учения о свободе достигает своей высшей точки тогда, когда нравственный закон непосредственно признается одновременно разумным и неразумным. Разумным, потому что этот закон сводится к чистому логическому разуму; неразумным, потому что этот закон в его данности, невозможно более детально обосновать; любые попытки такого рода Кант считает недопустимым. С точки зрения Адорно логика чистого разума, т. е. логика причинности и последовательности, если она подчинена логике самосохранения но, не осознает, не рефлексирует эту ситуацию превращается, по сути, в видимость. Такая логика неразумна[1].

Самопознание свободы (как и несвободы) Адорно рассматривает как главную цель и задачу философии. Осуществить эту задачу он считает возможным только при условии принятия определенных постулатов. Индивид ощущает свою свободу в той мере, в какой он в состоянии противопоставить себя обществу, безотносительно к тому факту, что наперекор и вопреки этому обществу или остальным индивидам он может значительно меньше, чем ему это представляется; поэтому свобода у Адорно совпадает с принципом индивидуации. Свобода такого рода выходит за границы естественно развивающегося общества; свою реальность она обретает в обществе все возрастающей рациональности. Однако для Адорно свобода в индустриальном социуме остается такой же видимостью, как и индивидуальность вообще. Критика свободы воли как критика детерминизма означает критику этой видимости. В философии свободы у Канта Адорно видит своеобразную копию буржуазного мира: «Категория индивида мнимо освобождает вопрос о свободе и несвободе от его характерной исторической динамики и рассматривает как индивида, так и единичное. Детерминизм в качестве исходного, свобода, послушная идеологии индивидуалистического общества, уходит в себя, замыкается на себе в дурной бесконечности;

[1] См.: *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. С. 234–235.

все это привязывает любой связный ответ на вопрос о [свободе] к идеологии. Идея свободы воли накладывает на зависимых индивидов груз социальной несправедливости, против которой они бессильны... Идея несвободы, напротив, метафизически укрепляет власть наличного, непосредственно данного, презентует эту данность как неизменное и таким образом подбадривает индивида, готовит его к тому, чтобы однажды он смог возмутиться и сказать о том, что уже ничем не владеет и не располагает, кроме как данностью»[1].

Адорно – последовательный критик репрессивных практик любого общества, где господствует несвобода. По его мнению, «свободу нельзя объявить и узаконить как раз и навсегда данную там, где самой логикой истории она принуждена прятаться и таиться. Конкретно свобода будет существовать как в постоянно меняющихся формах репрессии, так и в формах протеста против насилия. Свобода воли существует в масштабах, в которых люди хотят видеть себя свободными. Однако сама свобода настолько истрепана и изношена несвободой, что вряд ли можно просто запретить свободу несвободы. Скорее, несвобода является условием самой свободы. Идею свободы трудно выделить и отграничить из множества других как абсолютное понятие – хотя, пожалуй, не труднее, чем любое другое. Вряд ли можно просто помыслить что-то отдаленно напоминающее свободу вне единства и принуждения, как они диктуются разумом, не говоря уже о том, чтобы превратиться в свободу, стать ею. Об этом с документальной точностью свидетельствует философия. Нам дана только одна модель свободы: это свобода сознания, которое проникает в общественную структуру в его целостности, постигает, познает это целое, а через целое – и сложность и комплексность индивида. Такая модель вовсе не химера; само сознание является одним из потоков жизненной энергии; сознание – это и импульс, и момент всего того, что само оно постигает и познает. Если этого импульса не существует (а именно его Кант всеми силами старается дезавуировать), то идея свободы просто не нужна, хотя

[1] *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. С. 237–238.

именно ради идеи свободы Кант избегает говорить о любых проявлениях свойства «быть свободным»[1].

Адорно не принимает реальности современного мира, где все высшие ценности индивида превращены в инструментарий «безусловного приспособления». В этом мире «о свободе забыли»[2]. Но свобода, на которую индивид надеется ради себя самого, не может стать его собственной свободой, жестко резюмирует Адорно. Отталкиваясь от этих представлений, он подводит итог своего спора с Кантом. Автор «Негативной диалектики» убежден: «Для сферы индивидуального нельзя декларировать свободу воли, а соответственно и мораль; однако если нет свободы воли и морали, теми же аргументами можно гарантировать жизнь рода. Этого противоречия не преодолеть никакими пошлинами на так называемые ценности»[3]. Кант полагает как истину неизбежность разрыва между общественным идеалом и субъективным идеалом разума, стремящегося выжить и сохранить свое значение в реальном мире.

Однако для Адорно не так важно «поймать» Канта на том, что, обосновывая объективность нравственного закона, он возводит в ранг абсолютного субъективный разум. Более существенны для Адорно попытки Канта «ошибаясь, путаясь», найти в самой теории то, что присутствует только в ее социальном контексте. Это объективность особого рода; ее «нельзя переместить в субъективную сферу – психологии или рациональности; она продолжает существовать отдельно (во зло и во благо) вплоть до того момента, пока особый и всеобщий интерес не совпадут... В трансцендентальном субъекте, чистом разуме, развернутом как объективное, призрачно мерцает приоритет объекта. Приоритет вряд ли возможен, если не принимать во внимание объективирующих достижений кантовского субъекта. Понятие субъективности у Канта обладает чертами аперсональности уже в зародыше. Именно персоналистичность субъекта, его непосредственное, ближайшее и есть опосредованное. Не существует сознания *я* вне общества, как не существует и общества «по ту сторону» его ин-

---

[1] *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. С. 239.

[2] Там же. С. 247.

[3] Там же.

дивидов. Трансцендирующие субъект постулаты практического разума – разум, бог, свобода, бессмертие стимулируют критику категорического императива, чистого субъективного разума. Без этих постулатов императив вряд ли можно было бы мысленно реконструировать, хотя Кант всеми силами доказывает обратное: без надежды нет блага»[1].

Формулируя свое отношение к идее свободы у Канта, Адорно подчеркивает, что противоречие свободы и детерминизма не является противоречием теоретических позиций догматизма и скептицизма, как это подразумевалось в кантовской критике разума. Это противоречие между свободой и самосознанием субъекта (в равной мере свободного и несвободного). «С точки зрения свободы свобода субъекта и его самосознание тождественны, потому что субъект еще только становится субъектом именно благодаря восстановлению себя в статусе и качестве субъекта: самость есть нечто бесчеловечное... Согласно логике кантовской модели субъекты свободны в той мере, в какой они сами осознают собственную свободу, отождествляют себя с ней. Но в этом тождестве субъекты опять несвободны, потому что они подчиняются диктату свободы, движимы им... В обобществленном обществе морального [закона] все без исключения индивиды неспособны совершить то, что востребовано обществом, что в свободном, освобожденном обществе могло бы стать действительностью»[2]. В морали «на долю индивида выпадает только одно... попытаться жить так, чтобы все окружающие могли поверить: он стал хорошим животным»[3].

Проблемы, которые поставили Делез и Адорно, осмысляя социальное измерение гносеологических моментов трансцендентальной философии свободы, как ее развивал Кант, еще раз подчеркнули многомерность его критической философии, учения о теоретическом и практическом разуме. Нельзя не заметить и преимуществ кантовской позиции в анализе свободы по сравнению с аргументами негативной диалектики Адорно или постмодернистских тезисов Делеза. Дело в том, что Кант попытался не просто прояснить гра-

[1] *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. С. 248.
[2] Там же. С. 268–269.
[3] Там же. С. 269.

ницы теоретического знания о свободе (и умерить некоторые его претензии), но и выявил специфику «практического» знания, раскрывающего человеку смысл и назначение его деятельности в мире, понятном и значимом для конкретного человека. Вера в реальность персональной свободы мыслится Кантом как общая для всех практически действующих людей логическая необходимость, как условие самого практического действия, поступка, в котором и реализуется индивидуальность. Личность Канта изъята из природной и социальной детерминации, она принадлежит тому свободному, запредельному ноуменальному миру, где свободное волеизъявление превращается в причину многих событий и поступков (кантовская «причинность посредством свободы»). Индивид, к которому обращается Кант, это проекция идеального гражданина. Его свобода – это разумный и ответственный выбор.

© Петренко Е.А.

Культура как «общественная ценность человека» в учении И. Канта

В центр проблем культуры в философии И. Канта поставлен человек. Он является, по мысли философа, высшей целью природы на земле: «Мы имеем достаточные основания рассматривать человека не только как цель природы подобно всем организмам, но здесь на земле также как последнюю цель природы по отношению к которой все остальные вещи в природе составляют систему целей»[1]. В силу этого культурный (нравственный) человек должен относиться к другому человеку как к цели, а не как к средству для достижения собственных целей.

Местом возникновения культуры, согласно Канту, является сфера отношения противостоящих друг другу «природы» и «свободы». В его философии, как известно, человек представляет собой существо двойственное. Одновременно он предстает жителем двух миров: мира «природы» (то есть явлений, феноменов) и

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 462.

царства «свободы» (то есть «вещей в себе», ноуменов). Мир «природы» подчиняется, по Канту, естественной необходимости, определяемой «рассудком». Мир «свободы» находится в ведении «разума», предписывающего для него свои законы. «Разумность» человека проявляется в его способности действовать независимо от природы, то есть в свободе. В кантовском понимании (отличном от привычного) природа есть все, что существует в пространстве и времени, область возможного опыта, «сущее», все, о чем можно сказать, что оно есть. «Свобода» предполагает, что речь идет не о том, что есть, а о том, что должно быть. «Последней целью» природы в отношении человека Кант считает культуру, которая определена как «приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит к его свободе)»[1]. Следует отметить, что при определении понятия культуры как продукта целесообразной деятельности философ выделяет ее наиболее существенную сторону. Культура представляет собой довольно широкую область человеческой деятельности, включающую все достижения человечества, приобретенные им в процессе развития своих природных задатков. В основе этой деятельности у Канта лежит разум.

Человек как существо чувственное подчиняется природной необходимости, естественным образом детерминирующей его поступки, желания, влечения. При таком подходе он не может быть причислен к разряду «разумных существ». Природа слепа и безразлична к человеческим целям, ею движет лишенная всякого смысла необходимость. Согласно Канту, человек признается «разумным существом» не в силу своей естественной, чувственной природы, а сверхчувственной, «трансцендентной». При понимании «разумности» как простом соответствии поведения человека природной необходимости, считает Кант, человеку отводится роль марионетки в руках природы, что порождает фаталистический взгляд на его развитие. Практическое назначение разума Кант видит в его влиянии на волю, в его способности подчинить ее нравственному закону, свободному от чувственной заинтересованности. Свобода «доброй воли», по Канту, есть необходимое

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 5. С. 464.

опосредствующее звено, делающее возможным совершение поступков в соответствии с моральным законом, преодолевая сильнейшее противонравственное давление эмпирических условий, в которых живет человек. Разум содержит в себе высшую цель человеческого развития, не зависящую от внешней природной обусловленности, и такой целью является моральное существование индивида. История человечества, понятая как история свободы, согласно Канту, должна быть рассмотрена под углом зрения достижения человеческим родом этой высшей цели.

В отличие от просветителей Кант выдвигает проблему активности человека и человеческого разума. Положение о распространении знаний как критерии общественного прогресса он считает явно недостаточным, поскольку оно рассматривает человека как объект просвещения, а потому обрекает его на пассивность. Просвещение он характеризует как преодоление несовершеннолетия человеческого рода. Цель в кантовском понимании может быть достигнута не при жизни данного лица или поколения, но лишь в прогрессирующем развитии рода, в длинном ряде поколений. Как принадлежащий к классу разумных животных отдельный человек смертен, но человеческий род в целом бессмертен. Старшие поколения свое трудное дело завещают следующим за ним поколениям. Условием исторического прогресса выступает противоречие, суть которого в том, что поколения, подготавливающие своим трудом и страданиями достижение разумной цели, сами уже не могут участвовать в результатах своего дела и разделять подготовленное ими счастье. Это противоречие, по Канту, необходимо. Он считает, что противоречивый характер средств, путем которых осуществляется цель исторического движения, состоит не только в противоречии между трудностями и страданиями старших и благоденствием, пусть и в отдаленном будущем, младших поколений. Противоречие это обнаруживается и в каждый данный момент, на каждой данной ступени развития.

Трудности и противоречия, которые кажутся неодолимым препятствием для достижения разумной цели существования отдельного лица, являются условием возможности развития и совершенствования всего человеческого рода в целом. Природа воздвигла неисчислимые трудности на пути развития человека.

Она не дала ему ни рогов быка, ни львиных когтей, ни собачьих зубов, только лишь руки. Нахождение крова, внешней безопасности и защиты, все развлечения, которые могут сделать его жизнь приятной, его предусмотрительность и ум, даже его добрая воля – все это должно быть «исключительно делом его рук». Наделив человека крайне скупо и строго приспособлениями внешней организации, природа рассчитала их лишь для удовлетворения необходимейших потребностей начинающегося существования. Она позаботилась не о наилучшем устройстве его жизни, а о доставлении ему возможности достигнуть такой степени совершенства, когда человек благодаря своему собственному поведению делается достойным благоденствия.

Разум не действует инстинктивно, потому нуждается в испытании, обучении для чего нужен «необозримый ряд поколений», которые должны передавать свое просвещение с целью довести задатки рода до той ступени, которая полностью соответствует ее цели. Человек, считает Кант, должен сам осуществить эту цель, опираясь на те задатки, которые дала ему природа: «Природа хотела, чтобы человек произвел из себя и заслужил то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом»[1].

Средством, которым пользуется природа для развития всех человеческих дарований, является антагонизм их в обществе. Недоброжелательность людей, их склонность одновременно и вступать в общество и, живя в нем, оказывать противодействие, стремление к общению и к уединению заложены в человеке природой.

В этом антагонизме Кант видит не только необходимость, но и условие достижения разумной цели исторического развития. Без антагонизма и связанных с ним страданий не было бы никакого развития и никакого совершенствования. С проявлением этого антагонизма, по Канту, и «начинаются первые шаги к культуре, которая собственно состоит в общественной ценности человека»[2].

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 9–10.

[2] Там же. С. 11.

Кант ставит вопрос о противоречивом характере развития культуры.

Без антипатий, порождающих антагонизм, в условиях совершенного согласия, умеренности и взаимной любви все таланты остались бы сокрытыми в их зародышах. Природа в этом оказалась умнее человека, действуя вопреки его собственным склонностям. Человек хочет согласия, но природа, которая лучше знает, что хорошо для его рода, пожелала раздора. Человек хочет жить беспечно и весело, но природа желает, чтобы он вышел из состояния бездеятельного довольства и беспечности и окунулся с головой в работу, отдался труду и стараниям с целью найти средства разумного избавления от трудностей.

Культурный прогресс, считает философ, и совершается в форме борьбы антагонизмов. Преодолевая сопротивление, человек пробуждает в себе собственные силы, борется с природной ленью и создает себе положение среди своих ближних. Вот так постепенно, по Канту, развиваются человеческие таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения грубые природные задатки нравственного различения превращаются в определенные моральные принципы и в конечном счете в «моральное целое». Развитие нравственности, согласно Канту, является центральным звеном культурного прогресса. Действующий в истории антагонизм, оказывается условием изменения человека и человеческого общества к лучшему.

Только через развитие сил, которые кажутся источником недоброжелательства и взаимного противодействия, возможно достижение величайшей задачи человеческого рода – всеобщего правового гражданского состояния.

В кантовском понимании способность человека воспитывать себя, изменять свою «природу» в соответствии с поставленными целями, а не просто сохранять ее в неизменном виде, и составляет его «разумность». Восходя от величайшей грубости до величайшей искусности, до внутреннего совершенства образа мыслей, человек лишь пользуется плодами своих трудов и обязан ими только самому себе.

В «Критике способности суждения» Кант различает внутри культуры «культуру воспитания» и «культуру умений». «Культу-

ра умений» развивает задатки и способности. «Культура воспитания» должна морально образовать человека, привести в согласие с родом, обуздать эгоистический интерес и примирить враждующие стороны.

Чтобы действительно содействовать культуре человека, необходимо соединение культуры как умения, то есть субъективного свойства человека, и воспитания, которое способствует освобождению воли от деспотизма влечений и животных потребностей. При этом Кант понимал, что развитие природных задатков, превращение их в культуру человека возможно лишь в гражданском обществе, поскольку «при необузданной свободе» люди «не могут долго ужиться друг с другом»[1]. Отсюда необходим правовой порядок не только в границах отдельных обществ, но также и установление разумных внешних политических отношений охватывающих в конечном счете все человечество в целом. Без давления внешних факторов, без объективной необходимости человек не станет развивать свою культуру или свое умение ставить цели и добиваться их реализации. Кант считал, что при всех недостатках и противоречиях, в которых находится человек в гражданском обществе, целью природы в отношении человека является его культура. Несогласие столь свойственное человеческому роду даже на высокой ступени цивилизации может уничтожить и саму эту ступень и все достигнутые успехи культуры[2]. Философ подверг резкой критике современную ему культуру и вину за ее состояние он возложил на самого человека. Думается, нельзя отказать Канту в удивительной проницательности по отношению к обществам современного нам типа с их гонкой вооружений, с терроризмом, с многочисленными глобальными проблемами, представляющими опасность не только для культуры, но и для всего человечества.

Актуально звучит мысль Канта о том, что прогресс культуры достиг такого уровня, когда в ней обозначилась необходимость нравственной линии развития, требующей от человека высокого морального долга перед собой и всем человечеством.

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 5. С. 13.

[2] Там же. С. 17.

Стремлению человека к своему нравственному назначению, к подлинной человечности противостоит жажда личного благополучия, слепая и необузданная сила животности, которая тянет человека назад в естественное состояние, служит препятствием на его пути к заветной цели. Из их столкновения, по Канту, вытекают все действительные бедствия, угнетающие человека, и все пороки, оскверняющие его. В кантовской интерпретации – это основной конфликт эпохи, исходное противоречие существующей цивилизации – противоречие между природой человека и культурой, между его свободой и необходимостью животного существования.

Культура, совершенствуя «духовные, душевные и телесные силы» человека, делает его свободным для любых целей. Именно в этом состоит ее моральная ценность для человека. Вместе с тем даже в условиях цивилизации человек сохраняет свою «животную природу», свои естественные потребности и склонности, направленные на достижения личного счастья.

Являясь культурным, свободным существом по тем средствам, которые человек использует в своей деятельности, по своим желаниям и требованиям он все еще остается животным.

По Канту, корень всех пороков современной ему цивилизации состоит в неумении людей правильно употребить свою свободу, в непонимании ее моральной ценности. Свобода, считает философ, есть условие достойной, а не просто счастливой жизни. В условиях государства, общественной жизни, научного и художественного развития люди ведут себя уже «не как животные», но еще и не как «разумные граждане мира».

Любая попытка превратить свободу в средство и условие достижения целей, порожденных животной природой человека, означает отрицание свободы. На практике это приводит к произволу низменных страстей, к деспотизму политических режимов.

Задача морали состоит не в том, как быть достойным своего счастья, но научить людей согласовывать свои собственные цели со всеобщими целями разума относительно всего человеческого рода.

Накладывая на животные склонности человека определенные ограничения, разум сохранит в себе гарантию достижения

«высшего блага». Человек должен доверять разуму, указывающему ему конечную цель его земного предназначения. В свободе пользования собственным разумом и состоит, по Канту, истинное просвещение.

В развитии цивилизации и культуры Кант видит расхождения. Именно с работ И. Канта берет начало тенденция размежевания культуры и цивилизации, нашедшая отражение в работах Ф. Ницше, О. Шпенглера, А. Вебера, Н. Бердяева и др., но не закрепившаяся в науке. Культура понимается им как духовный феномен, возвышающий личность, превращающий ее в самоценность. Под цивилизацией он понимает внешнюю сторону жизни общества, не наполненную моральным содержанием, без которого невозможно достигнуть совершенства человека и тем самым осуществить высшую цель природы. Быть цивилизованным еще не значит быть культурным.

Известно, что Кант полемизировал с Руссо по вопросам культуры, но подметил, что Руссо был вовсе не так уж неправ, когда предпочитал состояние «дикаря» той цивилизации, которая несла с собой неравенство и бедствия большинству населения. Правда, замечает Кант, Руссо при этом упускал из виду последнюю ступень, на которую человеческому роду еще предстоит подняться.

В отличие от просветителей, считавших, что человек от природы добр, Кант продолжал мнение Гоббса, заявляя, что человек зол. «Мир во зле лежит» – таково исходное положение, которым начинается работа Канта «Религия в пределах только разума». Никакая революция, утверждает философ, не может усовершенствовать моральную сущность человека и освободить человеческую природу от «радикально-злого» начала, во власти которого человек будто бы находится и всегда должен оставаться. Кант считал неизбежным и неустранимым противоречие между эмпирическим порядком мира и нравственной сущностью человека. Вместе с тем, он полагал, что нравственное удовлетворение, невозможное в пределах чувственного мира природы и опыта человеческой жизни возможно в мире умопостигаемом, в мире «вещей в себе». Философ различает в человеке три вида задатков. Во-первых, задатки животности (стремление к самосохранению,

продолжению рода, влечение к общительности), благодаря которым возникают пороки естественной грубости; во-вторых, задатки человечности (стремление добиваться признания своей ценности во мнении других, стремление к превосходству над другими), из них вытекает ревность и соперничество как пороки культуры; в-третьих, задатки личности (способность воспринимать уважение к моральному закону).

Из этих задатков, по Канту, вытекает достаточный мотив к произволу. Склонность ко злу в человеке вначале существует в виде задатков, а реальностью она становится только в практической деятельности, в культуре. Однако это не заключительная ступень развития культуры. С ростом культуры люди все сильнее чувствуют зло, эгоистически причиняемое ими друг другу, видя только одно средство против него – подчинить личную волю отдельных людей общей воле, подчинить себя дисциплине гражданского принуждения, но только по законам, данным ими самими[1].

В развитии культуры Кант выделяет три стороны, связанных с развитием трех видов задатков человека. Человек отличается от всех остальных природных существ техническими задатками (для пользования вещами); своими прагматическими (для умелого использования других людей ради своей цели) и моральными задатками в своей сущности (для действий, согласно принципу свободы под законами по отношению к себе и другим)[2].

Вследствие наличия у человека рук, способных к разнообразному пользованию предметами, и разума он может выработать культуру практического умения, через культуру общения он развивает задатки цивилизованности, через воспитание в себе добра он совершенствует свои моральные задатки.

Человек, по Канту, будет свободен лишь тогда, когда он будет действовать, подчиняясь моральному закону. Особую роль в этом процессе Кант отводит искусству, которое призвано соединить мир природы и мир свободы.

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 5. С. 584.

[2] Там же. С. 575.

Учение Канта о культуре в контексте антипонимии природы и свободы сыграло большую роль в становлении философских теорий культуры.

© Мозговая Э.Я.

Роль И. Канта в формировании трансцендентальной метафизики

Значение «коперниканского переворота» Иммануила Канта далеко не ограничивается рамками философии. К примеру, В.Виндельбанд отмечал, что кантианство было воспринято современниками и самим автором, как новое религиозно-нравственное учение[1]. Отечественный исследователь Л.А. Калинников уточняет, что кантианский переворот в области эпистемологиии имел общекультурные следствия, поскольку стал причиной революции в представлениях о человеке: «После Канта решительно изменился весь склад философского мышления в Европе. Суть его – в совершенно ином месте человека в бытии: из существа страдательного... он был выдвинут на авансцену бытия, будучи осмыслен как творец природы, на природные процессы накладывающий свою, человеческую форму. До Канта ведущая и творчески активная роль принадлежала не субъекту, а объекту, каковым выступала высшая, все определяющая субстанция»[2]. Обоснование отношения к человеку как к свободному и активному деятелю в еще большей мере было осуществлено в практической философии кенигсбергского мыслителя.

Философия Канта, бесспорно, сыграла выдающуюся роль в преодолении натурализма, предполагающего отношение к человеку, как к объекту, лишенному автономии и самодвижения. Но само это отношение получило распространение лишь в Новое время; и возникло оно вследствие радикальных изменений не только в области этики и гносеологии, но и в метафизике. Последние состояли в утверждении радикального дуализма на месте

---

[1] См.: *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. М., 1998. С. 192.

[2] *Калинников Л.А.* Кантианская революция в философии и эстетике // Эстетика И. Канта и современность. М., 1991. С. 10.

монистических представлений об устройстве мироздания, характерных в целом не только для античности, но и для христианского Средневековья. Можно предположить, что именно абсолютное разделение духа и природы, когда первый предстает как творческое, активное, а вторая – как полностью пассивное начало, повлекло за собой «объективацию» природы, а затем и человека. В конечном счете это привело к тем следствиям в гносеологии и этике, которые и преодолевала философия Канта. Его учение о трансцендентальном субъекте можно рассматривать как поворот к новому монизму – «монизму наоборот», поскольку формирование вещей было представлено в нем как результат творческой активности субъекта. Однако утверждение о возможности и значимости активности «Я» оставалось проблематичным до тех пор, пока эта активность признавалась ограниченной областью явлений, пока не был разрешен вопрос о распространении ее также и на бытие. Монизм обретал бы в этом случае онтологический статус, что означало бы возникновение новой, трансцендентальной метафизики, преодолевающей изначальный дуализм метафизики Нового времени. Трансцендентальный идеализм Канта не разрешал до конца фундаментальную для Нового времени проблему, однако, он указал путь развития метафизической философии, получившей название классической.

Мысль об активности человеческого «Я», основополагающая для Канта, сама по себе не была новостью для европейской культуры. Напротив, вплоть до начала Нового времени она, в целом, доминировала в философском, как и в обыденном сознании и получала обоснование в контексте классических систем Платона и Аристотеля, в мистике и схоластике их средневековых последователей. Заслуга Канта в том, что он, создав трансцендентальную философию, дал новое обоснование древней установке в рамках мировоззрения, приявшего за точку отсчета не мировой разум, а сознание единичного субъекта.

Метафизика времен античности полагала, что исток мира – единое разумное начало; физический мир множества материальных вещей предстает в ней как раскрытие изначальной полноты, потенции всего. Единое являет, реализует ее, полагая себе пределы, заключая себя в границах всякой единичной вещи. С другой

стороны, каждая конкретная вещь – это не что иное, как проявленность Единого, поэтому ее истинное осуществление – в преодолении собственной ограниченности, в стремлении к истоку. Порядок множественного мира материальных вещей имеет, в результате, внешнюю и внутреннюю стороны. Разумность единого первоначала раскрывается внешне – в пространственно-временной форме и в причинно-следственной упорядоченности множественного мира вещей.

Однако, пространственно-временное положение каждой вещи и причинно-следственная детерминация ее места в мире не есть решающий фактор, определяющий ее бытие. В глубине всякой персональности – имперсональность, в наличной актуальности – возможность и требование выхода а ее пределы. Причина бытия и движения всякой вещи – не внешний импульс, а внутренняя цель, запредельная наличной реальности. Всякая вещь по горизонтали принадлежит миру видимых вещей, по вертикали – истоку мирового целого. Поэтому она способна к освобождению от физической обусловленности. Аристотель полагал, что главными для каждой конкретной вещи являются целевые причины; ему принадлежит понятие «энтелехия» – актуализация, осуществление внутренней цели единичного существа.

Для античного мировосприятия было характерно понимание гармонии внешней и внутренней, причинной и целевой обусловленности, которое основывалось на убежденности в происхождении их из единого истока. Если Космос – ни что иное, как манифестация истины, блага и красоты, то относительная самостоятельность его существования вполне оправдана. Наличное существование воспринималось, как ценное само по себе и одновременно, как данность, которая может и должна быть преодолена. Борьба и преодоление внешнего порядка воспринималась как фундаментальный принцип сохранения гармонии и целостности мироздания. Стремление всякого единичного существования конституировать новую, еще не существующую реальность – законно и неизбежно.

Все сказанное относится и к человеку, который не отделен стеной от природного мира, но отличается от него разумностью. Человеческий разум созерцает картину мироздания, в рамках ко-

торой внутренний волевой импульс движения к цели получает санкцию, разумное оправдание. Внешняя обусловленность и внутреннее законодательство существуют для человека не как окончательно, но как относительно противоположные стороны, как имеющие примирение в общем истоке.

На завершающем этапе античной философии, в неоплатонизме, этот исток все больше теряет свою субстанциальность и предстает как Единое, Абсолют; платоновские идеи у Плотина предстают как его порождение. Представление о бытии как о статической системе сменяется динамической картиной эманации и возвратного движения.

В христианскую культуру органично «вписался» античный взгляд на физический мир, как на проявленность Первоначала, в рамках которого внутренняя целесообразная деятельность всякого единичного существования представала как следствие целостности Универсума и косвенное указание на нее. Благодаря ему противоположность, которая, согласно христианскому учению, возникла между Богом и миром в результате грехопадения, оказывалась не абсолютной. Позиция, сформулированная в конечном итоге неоплатониками, прослеживается в учениях Псевдо-Дионисия и Эриугены, определяет высший взлет средневековой мысли, представленный «Суммами» Фомы Аквинского.

Но синтез «Афин» и «Иерусалима» был не единственной позицией, сложившейся в период формирования христианского мировоззрения. Другая линия оформилась в учении Августина и в еще более радикальном варианте возродилась на заре Нового времени в протестантской теологии. Она противопоставила представлению о проявленности Сущего в порядке мироздания и в «естественной» устремленности человеческой воли к благу утверждение об абсолютно непреодолимой пропасти между Богом и отпавшим от него миром. Согласно этой позиции, мир сотворен Богом и поэтому в нем есть порядок, действуют законы, но природе не свойственен внутренний импульс движения к Богу; здесь нет речи о целевых причинах. Предметы физического мира – только объекты, пассивно претерпевающие внешние воздействия. Падший человек – тоже объект в своей принадлежности природе,

в котором также нет сознания причины и цели собственного существования.

Тем не менее, у такого взгляда есть нечто существенно общее с изложенным ранее – это представление об исходном единстве, положившем начало миру, о возвратном движении к целостности. А также о том, что человек все же может сознавать свою причастность Богу как высшей цели своего существования, и раскрывать ее в мирской деятельности; реализовывать внутренние цели, сознавая при этом свободу от диктата «мира сего». Согласно этой концепции, «по естеству» человек лишен способности движения к Богу, однако Бог может сам открыться человеку как творец мира, причина и цель человеческого бытия. Обращенный человек сознает изначальное единство Бога и мира, видит перспективу восстановления распавшейся целостности. Он открывает свое истинное назначение – быть участником грядущей полноты времен. Деятельность в миру обретает смысл, воспринимается как исполнение закона, служение цели, не имеющей к миру никакого отношения.

Очевидна внутренняя напряженность позиции Августина, а также Лютера. В ее границах остается непостижимым вопрос о смысле и назначении физического мира, отделенного от Бога и непричастного к грядущей гармонии Бога и человека.

Этот вопрос, возникший в русле новой трактовки христианской веры, оказался не менее актуальным для новой, механистической онтологии. Как и в протестантизме, в рамках этого направления ясно сформулирован отказ рассматривать физический мир телеологически, как имеющий внутренний импульс к движению. Уже Галилей признавал для физических тел только действующие, но никак не целевые причины. Механицизм привел к выдающимся успехам в изучении природы и овладения ее силами, но не распространялся вначале на человека. Некий аналог протестантской позиции можно усмотреть в дуалистической метафизике Декарта, разделяющей мир на две субстанции – материальную (в которой отсутствуют цели) и духовную (для которой цели предполагаются). Человек предстает здесь как единство двух субстанций. Он напрямую причастен к божественной реальности, сообщающей ему цели, и в этом смысле, свободен от при-

родного детерминизма, и в то же время подчинен законам материального мира. Вопрос о том, что же является определяющим для человека – внутренние цели или внешние причины, в механицизме оставался открытым, как и вопрос о цели сотворения мира.

Один из путей разрешения напряженности предложили материалисты и атеисты, метафизика которых исключала саму возможность вопроса «зачем?» по отношению к миру, и допускала для природы и для человека только причинную обусловленность. Автономное внутреннее законодательство отрицалось просто потому, что отрицалось существование его источника.

Указанные трудности, возникшие в русле рационализма, не исчерпывали проблем философии Нового времени. Представители другого направления – эмпиризма (Дж. Локк, Д. Юм), обнаружили пропасть между объектом самим по себе и тем, как он дан в человеческом опыте, в восприятии, представлении и суждении. Они отвергали всякую возможность знания о субстанции, как материальной, так и духовной и отрицали метафизику как «философию объекта». Ведь метафизические идеи характеризуются претензией говорить нечто о реальности, но на самом деле у человека есть доступ лишь к собственному внутреннему восприятию (impressions у Юма). Гносеологической позицией эмпириков был субъективизм. Утверждение об ограниченности познания внутренним опытом заставляло сомневаться в принципиальной объективности (общезначимости) познания, а значит, в единстве познаваемого мира и универсальности его законов. Позиция эмпириков предполагала при этом пассивный характер восприятия, обусловленность его в конечном итоге непознаваемым объектом.

Кант преодолел указанные трудности, утверждая двойственную природу человеческого «Я» – эмпирическую и трансцендентальную. Продвигаясь по пути Локка и Юма в экспликации фундаментальных предпосылок опыта, он пришел к принципиально отличному взгляду: в самой структуре опыта Кант обнаружил необходимый и общезначимый порядок, и сделал вывод о существовании *внутри субъекта* (а не в лежащем за пределами опыта объекте) некого источника, структурирующего и упорядо-

чивающего опыт. Этим источником Кант считал акт самосознания, который назвал трансцендентальным единством апперцепции. Он показал, что частные спецификации этого высшего единства – категории позволяют рассудку подводить все многообразие чувственного материала под единство понятия. То, что рассудок именно таким образом конструирует предметы, позволяет сделать вывод об общезначимости индивидуального опыта. Таким образом, была обоснована возможность естествознания.

Параллельно утверждался активный, творческий характер человеческого «Я». Мы можем познавать только то, что сами создали. Этот «коперниканский переворот» в теории познания практически ставил деятельность трансцендентального субъекта на место субстанции прежней метафизики.

Развитие трансцендентальной философии в области этики позволило оправдать человека не только как существо, способное к познанию мира объектов, но и как автономное и свободное в своей практической деятельности. Если причинная детерминация на самом деле – результат подведения явлений под трансцендентальные формы рассудка, то сфера необходимости лишь воспринимается человеком как таковая. Только эмпирическое «Я» полагает детерминизм тотальным и рассматривает себя как полностью ему подчиненное. Подлинная сущность человека – трансцендентальное «Я», которое осознает себя автономным и свободным от подобного детерминизма. Будучи таковым, оно устанавливает для себя совершенно иные законы, основываясь исключительно на идеях разума.

При этом философия самого Канта оставалась дуалистической. В ней признавался непреодолимым разрыв между теоретическим и практическим разумом. Последний обращен к миру ноуменов, первый же побуждает рассудок конституировать феноменальный мир опыта, но отнюдь не мир вещей в себе. Вещи в себе, следовательно, явились главным «камнем преткновения», на пути к субъект–объектной целостности. Не случайно уже первые критики Канта требовали разрушения понятия вещи в себе. Именно этим путем можно было усовершенствовать трансцендентальный идеализм так, чтобы активность субъекта не ограни-

чивалась человеческим сознанием, чтобы из субъекта выводился объект (а не только представление о нем).

Поворот к новой метафизике совершился впервые в философии Фихте, в результате объединения в концепте «Я» кантовского «единства трансцендентальной апперцепции» в теоретической сфере и принципа свободы в практической. «Я» Фихте – нечто противоположное тому, что обычно понимают как «Я». «Я» – экстремум имперсональности, формальный принцип сознания, и одновременно – фундамент, начало процесса, через который мир начинает быть. Если этот субъективный принцип представить в терминах актуального бытия (а не действия), то это с необходимостью был бы Бог, а индивидуальный человек существовал бы только ввиду того, что божественный элемент действует в нем. Но вместо полагания бытия как с необходимостью предшествующего деятельности, Фихте, наоборот, видит бытие как продукт фундаментального действия. Чтобы понять себя, «Я» разделяет себя. Таким образом, бессознательная деятельность «Я» полагает противоречие с самого начала. Оно – условие субъекта и объекта; оно становится субъектом при условии объекта, который оно же полагает и понимает как «не-Я». «Я» и «не-Я» принадлежат друг другу, как полюса магнита. «Я» нужен объективный мир, чтобы достичь самосознания, самореализации, оно нуждается в мире, чтобы преодолеть его, ставит пределы себе, чтобы освободиться от них. То, что мы называем сознанием – это акт самоосвобождения. Через деятельность сознания объективный мир трансформируется назад, в субъективный, «не-Я» – в «Я». Деятельность трансцендентального «Я» Фихте весьма похожа на деятельность божественного Ума в неоплатонизме.

В философии Шеллинга родственность трансцендентального идеализма вершине античной философии становится очевидной. Шеллинг развивал метафизику Фихте в том смысле, что «не-Я», природа не может быть просто материалом, на котором «Я» сознает свои силы, средством для реализации нравственной цели. Он утверждал, что нравственное, свободное, целесообразное начало присутствует в ней самой. Природа оказывается самостоятельной реальностью, целесообразным целым, формой бессознательной жизни, цель которой – порождение сознания. В результа-

те неоплатоническая натурфилософия оказалась органической частью трансцендентального идеализма.

Трансформация кантианства в трансцендентальную метафизику и синтез последней с метафизикой объекта позволяет заключить о том, что утверждение единства человеческого «Я», создающего целостное представление о мире, требует предположить существование «Я», действительно объединяющего все мироздание и наоборот; при этом не так уж важно, из какой точки начинается движение мысли. Современная постмодернистская философия доказывает верность этого заключения от противного: отказу от традиционных концепций центрированных структур Бытия, от понимания его истока через проявленность, присутствие (presence) соответствует деконструкция понятия «человек», распад единства «Я».

© Гладышева С.Г.

Понятие «идей» у Канта и их аналогии с информационными представлениями

Интерес философии к естественным наукам и новым понятиям, которые все более широко входят в жизнь человека обусловлен повышением общего значения и роли науки в жизни человека. Для науки использование информационных описаний различных явлений становится все более и более популярным в последнее время. Попытка проведения философских аналогий и метафор в этом направлении нам кажется достаточно своевременной. Такие попытки должны помочь взаимопониманию ученых, занимающихся разными областями науки, а также философскому осмыслению современных научных достижений. Работы Канта, в первую очередь «Критика чистого разума», позволяют проведение ряда аналогий с современными научными, в частности информационными, представлениями.

Можно отметить, что Кант, в определенном плане, является последователем Платона, развивая некоторые его положения. Для Канта, как и для Платона, высшим состоянием человека является

разум: «разум, выше которого нет в нас ничего»[1]. Кант указывает, что понятия разума, это те, которые «не дают ограничивать себя сферой опыта»[2]. то есть они изначально полнее, чем постигаемые путем эмпирики. Одним из основых понятий чистого разума является «идея».

Кант в «Критике чистого разума» переосмысливает понятие идеи, так как считает, что оно недостаточно точно определено у Платона, однако, путем сравнения высказанных великим философом мыслей можно точнее понять о чем идет речь. «Под идеей, – пишет Кант, – я разумею, такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»[3]. Данное определение Канта не только уточняет само понятие, но также вскрывает информационную сущность идеи. По Канту, идея, как понятие некоторого максимума, никогда не может быть дана полностью и адекватно в конкретном выражении.

Это наблюдение Канта применимо также к информационному содержанию или описанию явлений, так как оно может быть богаче конкретного выражения, которое часто пропадает при проведении анализа. В теории систем было сформулировано свойство эмерджентности, когда описание следующего иерархического уровня не сводимо к описанию суммы предыдущих уровней. Идея, как таковая, позволяет проявить «архитектоническую связь физического, согласно его целям»[4].

Возможно, именно из-за различия целого и его частей возникают такие философские методологии, как герменевтическое понимание или феноменологическое обогащение при познании конкретных явлений. Трансцендентальные идеи Кант определяет так же, как категории, расширенные до безусловного. В качестве трансцендентальных идей Кант рассматривает идею добра, как такового, а также идею совершенного государственного строя. Кант обосновывает мысль, что идеи не могут быть показаны в опыте, потому что им не соответствует никакой опытный пред-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 274.

[2] Там же. С. 282.

[3] Там же. С. 292.

[4] Там же. С. 287.

мет или опытное состояние, но вместе с тем, они не химеры, а важные, хотя и совершенно особые, реальности человеческой жизни. Эта мысль также может быть проиллюстрирована существующей аналогией с реальностью информационного содержания вещи или явления. Так «государственный строй» Кант рассматривает как необходимую идею для социальной жизни государства. По Канту это должен быть «государственный строй, основанный на наибольшей человеческой свободе согласно законам, благодаря которым свобода каждого совместима со свободой всех остальных»[1]. Идея у Канта является правильной, если она используется в качестве прообраза, именно этим надо руководствоваться для приближения государственного устройства к совершенству.

Идеи у Канта противопоставляются относительной эмпирической реальности как ее образец. Можно опять провести аналогию между позицией Канта и восприятием окружающего мира как информационным процессом. Информация в определенном роде также может быть противопоставлена реальности, она не существует непосредственно, для нее нужны особые условия или носители, а проявляется она через свои системы, как правило связанные с символическим представлением, что приводит к ее универсальности. Всеобщность знания как функция разума соответствует универсальности информации. Трансцендентальность у Канта подчеркивается «всеполнотой» или тотальностью условий, что выводит ее за рамки условности приводя к безусловности и абсолюту, что опять характерно именно для информационных понятий. То, что идея Канта относится к объекту, а не к субъекту и его действительности, характерно и для информации, хотя и идея, и информация могут быть восприняты субъектом и на него воздействовать. В этом также можно рассматривать их аналогию.

Можно предположить, что Кант говорит о восприятии окружающего мира в виде моделей, структура которых обусловлена самой природой человека, и это есть его имманентное свойство. Данные для этой модели поставляются человеку его органами

[1] *Кант И.* Сочинения: В 8 т. Т. 3. С. 285.

чувств. Трансцендентальные идеи можно рассматривать как иерархические уровни единой информационной системы, при этом первый уровень связан с мыслящим субъектом, второй с описанием явления (как единство ряда условий явления), а третий с единством описания мира, (как единством условия всех предметов вообще)[1]

Кант проводит различие между трансценентдальными и рассудочными понятиями, при этом к трансценентдальным идеям приводят умозаключения, как некоторый логический аппарат. Здесь также видна аналогия с информационными описаниями, имеющими свою структуру и позволяющими оперировать своими элементами посредством логического аппарата[2].

Кант отмечает, что платонизм, в противоположность эпикуреизму, поощряет знание и содействует ему. Кант рассматривает архитектоничность, то есть системность, человеческого разума. Именно это свойство, на наш взгляд, приводит к попытке не просто осознания мира, но построения его системных иерархических космологических моделей, что наблюдается во всех обществах на протяжении всей культурной истории человека. Самого Канта можно считать образцом системного мышления. К наукам чистого разума Кант относит трансцендентальную философию, чистую математику и чистую мораль, при этом математика является наукой теоретической, а мораль – практической. А трансцендентальная философия связывает воедино теорию и практику.

Понятие идеи рассматривалось в немецкой философии не только Кантом. Если для Канта мир есть вещь в себе, а идея лишь образец реальности, то для Гегеля идея аналогична одушевленному образу, подобно идее Платона. Она является основой развития всего мира, объективируется через самоотчуждение в природе, а на высшей ступени своей эволюции принимает форму Абсолютного Духа. Для Гегеля идея есть безусловная причина всего, во введении к «Философии истории» он пишет: «...Подобно водителю душ, Меркурию, идея воистину является водителем народов и мира...»[3]. Насколько близки идеи Гегеля научной теории,

---

[1] См.: *Кант И.* Сочинения: В 8 т. Т. 3. С.297.

[2] См. там же. С. 298–299.

[3] *Гегель Г.Н.Ф.* Лекции по философии истории. СПб. 1993. С. 63.

наверно судить пока рано, однако и тут, возможно, информационные представления могут оказаться системополагающими для их восприятия.

На наш взгляд, можно говорить о правомерности аналогий между современными информационно-кибернетическими моделями и философскими построениями Канта. В обоих случаях, во-первых, происходит четкая дифференциация мира материального и мира идеального (информационного), во-вторых, постулируется, что эти сущности подчиняются различным законам, хотя между ними есть определенное соответствие, в-третьих, миру идеального приписывается особый онтологический статус организующего начала. Создается впечатление, что речь идет об одном и том же, но на разных языках. В современной культуре мы наблюдаем явное доминирование научного языка над традиционным философским. И это наводит на мысль,что научный подход принимает на себя часть функций, прежде принадлежавших философии. Философия развивается медленнее, чем современная наука, находясь в определенных «тисках» своего понятийного аппарата. Для философии найти способ выражения соответствующий изменившемуся мировосприятию и терминологии окружающего мира представляется первоочередной задачей.

Можно сделать вывод, что для ее решения философия Канта, продолжает оставаться современной и актуальной, предоставляя новые основания для более полного понимания новых научных направлений и понятий, в частности, таких как теория информации, теория систем или синергетика.

© Капелько О.Н.

«Слова и вещи» М. Фуко и критическая философия И. Канта

В предисловии к работе М. Фуко говорит о необходимости анализа основополагающих кодов культуры. Его интересуют стили мышления, или, по его терминологии, «конфигурации знания», или «эпистемы» в развитии европейского мышления, начиная с XVI в. Таким образом, объектом его анализа является не

постепенное накопление знания, а «способы бытия вещей и порядка, который, распределяя их, предоставляет их знанию»[1]. Такая постановка проблемы побуждает нас обратиться к философии И. Канта. Именно И. Кант решал задачу, каким образом мы можем получать знания о мире, органически связав представленный в нашем знании «способ бытия вещей» с нашими познавательными способностями.

Рассматривая «конфигурацию знания» XVII–XVIII вв., называемой философом классической, М. Фуко акцентирует внимание на том, что в знании не было зазора между представлением и представленном в знании объектом: господствовала «организация некоторого видимого мира как области знания»[2]. Это мышление представляло «всю сферу эмпирического как доступную описанию и одновременно упорядочиванию»[3].

И Фуко обращается к Канту, он считает, что кантовская критика означает «порог современной эпохи». По оценке М. Фуко, кантианство превращает знание как данность в проблему, оно «вопрошает представление». Кант своей концепцией обозначил «уход знания и мысли за пределы пространства представления»[4]. Начиная с этого момента возрастает критическая функция философии: «Вместо того, чтобы иметь дело только с отношениями природы вообще и человеческой природы, она вопрошает саму возможность всякого познания»[5].

Согласно философу произошло «смещение бытия по отношению к представлению». «Уже другая форма мысли, – пишет Фуко, – задает вопрос об условиях отношения между представлениями *с точки зрения бытия,* (курсив мой. – *Н.Ш.*) которое в них оказалось представленным»[6]. Поэтому И.Кант, который «довел критику до предела», открыл возможность развития философии Воли, философии Жизни и философии Слова. Другим следствием кантианской критики, считает Фуко, явилась возможность пози-

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 40.
[2] Там же. С. 225.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 321.
[5] Там же. С.230–231.
[6] Там же. С.320.

тивизма как философии, описывающей феномены, доступные познанию, поскольку сами сущности познать невозможно. Философ четко заявляет: «На треугольнике критика – позитивизм – метафизика объекта строится европейское мышление с начала XIX века и до Бергсона»[1].

М. Фуко – первый автор второй половины XX века, который начал тему и сегодня являющейся объектом интереса мыслителей. Это тема смерти человека. Как ни покажется парадоксальным, но тезис о смерти человека М. Фуко развивает, прослеживая новую форму мышления, у основания которой стоял И. Кант. Следствием кантовской критики познания и его анализа трансцендентального субъекта, явился интерес к человеку, отмечает философ. «Та мысль о конечном человеческом бытии, – пишет он, – которую кантовская критика предписала как задачу философии – все это и теперь составляет непосредственное пространство нашей рефлексии. Здесь мы мыслим и поныне»[2].

Каким же образом М. Фуко приходит к выводу о смерти человека? Ведь в вышеприведенных словах он подчеркивает мысль Канта об *осуществлении человека в его конечном бытии.* Свой вывод философ делает, завершая «Археологию гуманитарных наук» (подзаголовок книги «Слова и вещи»).

Ход его мысли таков. Кант помещает между «словами и вещами» субъекта, который конструирует знания о вещах в пределах его априорных способностей. Это открывает возможность дальнейшей критики классического мышления с его «прозрачными» отношениями бытия и знания. Так возникает философия Воли, Жизни, Слова (о чем было сказано выше). Возникает другая «конфигурация знания», весь смысл которой состоит в углублении критицизма, с одной стороны, и развитии знания о Человеке с точки зрения конечности человеческого бытия, *примата практического разума* под теоретическим, с другой. «Вплоть до конца XIII века человек не существовал»[3], – пишет М. Фуко. Воля, Жизнь, Слово – это проявления человеческого существования. Человек «по определению» сменяется конкретным человеком.

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 324.
[2] Там же. С. 485.
[3] Там же. С. 398.

Если в классике человек и мир были неразделимы, то в XIX веке возникает особое, достаточно автономное пространство гуманитарных наук. Однако на этом пути развития знания человека подстерегает ловушка. Возникает «новая история природы», она «уже больше не говорит человеку о сотворении или конце мира», потому что имеет лишь «свое природное время». Предметом гуманитарных наук становится жизнь, труд, язык. Знание этих областей замыкается на себе самом. Например, труд, «отстранившийся от представления, организуется уже в соответствии со своей собственной причинностью»[1].

Человек становится заложником этого процесса: развитие экономики имеет своим следствием овладение природой. «Чем прочнее человек утверждается в центре мира, чем дальше он продвигается в овладении природой, тем сильнее давит на него конечность его собственного бытия, тем больше он продвигается к смерти»[2], – заключает Фуко. Изучение языка проявляется в развитии филологии, лигвистики, в особом интересе к грамматике. Язык также превращается в особый объект, существующий в истории. И, «начиная с XIX века,– отмечает философ, – он также замыкается на самом себе»[3]. Став весомой и плотной исторической реальностью, язык образует вместилище традиций, немых привычек мыслей, темного духа народов... Возникает интерпретация слов, толкование текстов. Фуко ссылается на толкование стоимости Марксом в «Капитале», на интерпретацию языка Фрейдом. И здесь становится явной другая неприятная истина: человек из изобретателя языка превращается в его орудие и подчинен его власти: «...мы не раскрыв еще рта, подвластны языку и пронизаны им. Там, где в конце XVIII века речь шла о том, чтобы очертить границы познания, теперь стараются распутать синтаксис, сломать все принудительные способы выражения, вновь обратить слова к тому, что говорится сквозь них и вопреки им»[4], – заключает Фуко.

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 335.
[2] Там же. С. 340.
[3] Там же. С. 387.
[4] Там же.

Итак, природа отдалилась от человека, у богатства имеется своя история – меняющиеся условия производства, «... в языке уже неразличимы более ни приметы довавилонских времен, ни первобытные крики, звучавшие в девственных лесах, но лишь знаки его собственной родовой принадлежности»[1]. В результате человек превратился в некий «функциональный узел» многих историй, которые ему чужды и не подвластны. Человек оказывается подчиненым детерминациям различных гуманитарных знаний, превратившись из субъекта в их объект, выявляющийся в жизни, труде и языке.

Развитие критической рефлексии – «основополагающий акт всех наук о человеке, их основное занятие, – отмечает мыслитель, – разоблачение неосознанного»[2]. Поэтому самым важным предметом гуманитарных наук становится Бессознательное, которым занимается психоанализ. Согласно Фуко, наивысшая степень критической рефлексии проявляется в этнологии, поскольку эта гуманитарная наука показывает «как в культуре осуществляется нормализация основных биологических функций»[3], поэтому, подобно психоанализу, она «пересекает все поле знания, стремясь в своем движении достичь *самых крайних пределов*» (курсив мой. – *Н.Ш.*) *анализируя отношение между природой и культурой*»[4]. Психоанализ и этнология раскручивают как бы вспять нить человеческой судьбы. Если Фуко утверждает, что гуманитарные науки превращают человека в объект, то психоанализ и этнология, по его оценке, вовсе «растворяют» человека.

Человека не осталось, есть науки о нем. Метод трансцендентальной философии привел к гибели того человека, который был субъектом европейского классического рационализма, программно заявившего о себе в Декартовом cogito. Ницше сыграл очень большую роль в развенчании наук своим анализом, убивающим жизнь; он также возгласил о смерти Бога и человека, его убившего. Эту философию Фуко, по существу, продолжает.

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 467.
[2] Там же. С. 462.
[3] Там же. С. 477.
[4] Там же. С. 481.

Так «Слова и вещи», следуя трансцендентальной философии Канта, «говорят» о том, что гуманистический заряд кантовского практического разума сквозь толщу двух веков оказывается погребенным созданным им же самим критицизмом, «...человек исчезает, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке», – заключительные слова этой книги Мишеля Фуко.

© Широкова Н.А.

Трансцендентальная проблематика Канта в структуре Хроно-Логоса

Речь пойдет о возможном присутствии в истории философского дискурса феномена некой единой и одновременно множественной структуры, являющейся онтологической, но имеющей и свой гносеологический статус. В зависимости же от восприятия этой структуры в различных парадигмах философского дискурса, мы можем констатировать и различие его языков.

Возможность вывода данной структуры связана с трансцендентальной проблематикой, разработанной в значительной мере Кантом и продолженной в исследованиях Гуссерля и Хайдеггера.

У Канта нас в данном случае интересуют некоторые разделы из «Трансцендентальной аналитики» в «Критике чистого разума». Как известно, основополагающей в этих разделах является проблема трансцендентального синтеза, то есть синтеза многообразия наглядных представлений чувственного опыта в единстве апперцепции, посредством подведения их под определенные категории рассудка. Это являлось проблемой, так как сфера чувственности, в которой наглядные представления нам даны, и сфера априорных чистых понятий рассудка не будучи однородными нуждаются в третьей, опосредующей сфере.

Ею и является трансцендентальная сфера «способности суждения», то есть область рассудка, где совершается «трансцендентальный синтез способности воображения». «Чистая» или «трансцендентальная способность воображения» как раз и осуществляет возможность применения чистых понятий рассудка к явлениям. Но сама по себе способность есть всего лишь возмож-

ность. Она должна порождать в каждом случае посредствующее представление, которое «должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и, тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой – *чувственным*. Такой характер имеет трансцендентальная схема»[1]. Именно эти схемы имеют самое непосредственное отношение к понятию времени, которое в «трансцендентальной аналитике» играет не менее важную роль, чем в «трансцендентальной эстетике».

Далее, в той же главе «О схематизме чистых понятий рассудка» мы видим что «схематизм нашего рассудка в отношении явлений и чистой формы их сокровенное в недрах человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу. Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивной силы воображения, а схема чувственного понятия (как фигуры в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori..., схема чистого понятия рассудка есть трансцендентальный продукт способности воображения, составляющий определение внутреннего чувства вообще, согласно условиям его формы (времени), в отношении всех представлений, поскольку они должны a priori соединяться в одном понятии сообразно единству апперцепции»[2].

И далее Кант, излагая схемы согласно порядку категорий, приходит к тому, что сами категории происходят из времени, являющегося их источником. «Схемы суть не что иное, как априорные определения времени, подчиненные правилам и относящиеся в применении ко всем предметам согласно порядку категорий, – к временному ряду, к содержанию времени, к порядку времени и, наконец, к совокупности времени»[3].

Но схемы, как мы видели – это и продукт трансцендентальной способности воображения. Значит продукт последней – это априорные определения времени. Трансцендентальная или чистая способность воображения, становящаяся при взаимодействии с явлением продуктивной, соотносится при этом только с формой

---

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов-н/Д, 1999. С. 169.

[2] Там же. С. 171.

[3] Там же. С. 173.

внутреннего чувства – со временем. И как и чистая способность воображения, производящая схемы, и не поддающаяся сама подведению ни под какой образ, так и время для нас не поддается никакому обоснованию, само являясь основанием категорий рассудка.

Время и трансцендентальная способность воображения – это то, что непознаваемо в субъекте, и составляет, как писал М.Хайдеггер в «Положении об основании», область «субъективности субъекта»: «Сущее является в качестве предмета. Бытие обнаруживается как предметность предметов. Предметность предметов, объективность объектов, состоит во взаимном отношении с субъективностью субъекта. Бытие как предметность предметов ставится во взаимное отношение к представлению субъекта»[1].

Трансцендентальная способность воображения и время являются составляющими этой области «субъективности субъекта», которая, по Хайдеггеру, есть проявление «посыла Бытия» в «структуре понимания Dasein». «Если же трансцендентальная способность воображения должна быть изначальным основанием человеческой субъективности, причем именно в единстве и целостности, то она должна делать возможным нечто такое, как чистый чувственный разум. Чистая же чувственность – в ее универсальном значении, в соответствии с которым она должна пониматься при обосновании метафизики – есть время»[2].

Итак, «субъективность субъекта» как проявление бытия, а стало быть, как гносеологическая составляющая некой онтологической структуры есть элемент бытия, его «логоса». «Логоса», который оборачивается в субъекте, по Хайдеггеру, основополагающим экзистенциалом Dasein в его бытии-в-мире, а именно, «структурой понимания». Позднее Хайдеггер проследил это единство онтологического и гносеологического статусов структуры бытия (логоса) на основе анализа положения о тождестве бытия и мышления в «Законе тождества» и во «Введении в метафизику».

---

[1] *Хайдеггер М.* Положение об основании. СПб., 2000. С. 102.

[2] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 99.

Таким образом, мы видим что, то, что Кант понимал под «временем» и «способностью воображения» есть гносеологический статус некой онтологической структуры, которую, на основании хайдеггеровского анализа тождества бытия и мышления, можно разделять на статусы только весьма условно. И все-таки, если следовать этой условности, то невозможность дальнейшего обоснования и познания времени и чистой способности воображения в «Аналитике основоположений» как раз и объясняется их изначальным онтологическим статусом (который будет пояснен ниже). Ведь то, что нельзя обосновать, но в то же время каким-то образом имеется, как раз и обладает онтологическим статусом.

Видимо, ту же самую сферу «субъективности субъекта» имел в виду и Гуссерль под своим понятием «феноменологического остатка» в «Идеях I»: «Мы продолжим свои штудии, пока не совершим то самое усмотрение, на какое мы нацелились, а именно усмотрение того, *что сознание в себе самом наделено своим особым бытием, какое в своей абсолютной сущности не затрагивается феноменологическим выключением.* Она-то и представляет собой «*феноменологический остаток*», и это принципиально-своеобразный бытийный регион, который на деле и может стать полем новой науки – феноменологии»[1].

Далее Гуссерль рассматривает это «особое бытие сознания» в модусе cogito, которое, в свою очередь, является в качестве «акта», предполагающего «свободный поворот духовного взгляда» на предмет и переход сознания в «модус актуальной обращенности». Обращенности на явление, которое в «акте» должно «наполниться смыслом», или, что то же самое, должно быть подведено под определенные категории рассудка и значит, «осмысленно».

В «Логических исследованиях» он более детально анализирует эти «смыслонаполняющие акты». Во введении к «Шестому логическому исследованию» Гусерль пишет о том, что задача его состоит в нахождении связи между тем, что он называл «интенцией значения» и «наполнением значения».

---

[1] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С. 75.

Первое является аналогом появления в сфере чувственности «наглядного представления», последнее же аналогично «категориальному синтезу». У Канта процесс познания конституируется этими двумя составляющими при посредстве способности воображения. Гуссерль же говорит, что наше теоретическое познание свершается в «актах», которые проявляются в высказываемой речи. В однозначных языковых выражениях, являющихся теоретическими положениями.

Значит, «акты» – это то, посредством чего также свершается процесс познания, конституируемый «интенцией значения» и «наполнением значения». «Акты» у Гуссерля – это и есть то, что связывает эти две составляющие процесса познания, аналог самой трансцендентальной способности воображения.

Но мы уже отметили то, что «акты» напрямую связаны с языковыми выражениями. Эту связь подтверждает идея Гуссерля в тех же «Логических исследованиях» о «чистой» или «априорной грамматике»: «Это – учение о чисто семантических категориях и априорно основывающихся на них законах комплексов и модификаций. Оно предлагает лишь идеальную модель, поразному заполняющуюся эмпирическим материалом и преобразующую каждый конкретный язык...»[1]. Выражениям предшествуют акты, «которые являются уже не просто актами непосредственного наблюдения, но скорее всего представляют собой акты нового рода – акты генерализации, позволяющие мыслить соответствующие виды»[2].

Но сфера языковых выражений – это сфера языка вообще. Язык же, по Хайдеггеру, своего рода гносеологический статус онтологической структуры логоса. Последнее хорошо прослежено во «Введении в метафизику»: Логос, из собирания и свершения несокрытости (истины), сущего, того, что служит истине, становится суждением о ней. Истина стала свойством Логоса. И Логос как высказывание может быть истинным или ложным. Λόγος становится λέγειν τί κατά τινός – сказыванием чего-то о чем-то. Если высказывание касается бытия, то оно есть κατεγορίαι – категория, так как высказывание это κατεγορείν. Да и

[1] Цит. по: *Бюлер К.* Теория языка. М., 2000. С. 63.

[2] Там же. С. 209 – 210.

сам Гуссерль замечает: «"Выражение" – форма примечательная; она позволяет приспособить себя ко всякому «смыслу» (ноэматическому «ядру»), возвышая таковой до царства «логоса», до царства *понятийного*, а тем самым "всеобщего"»[1].

Таким образом «акты», проявляющиеся затем в гносологическом статусе Логоса как языка, сами являются проявлением в субъекте онтологической структуры Логоса. Так же как и «способность воображения». Но выше мы уже проследили ее непосредственную связь со временем, которое является второй составляющей «субъективности субъекта». Хайдеггер, усиливая эту связь, даже доводит их до отождествления: «...последовательность «теперь» ни в коем случае не является временем в его изначальности. Позволяет же возникнуть времени как последовательности «теперь» трансцендентальная способность воображения, которая, как начало-дающая, есть изначальное время»[2].

Здесь мы можем сделать вывод о том, что неразрывное взаимное соприсутствие проявления в субъекте онтологических структур логоса и времени, свидетельствует о существовании единой и одновременно множественной структуры Логоса-Времени или, если угодно, Хроно-Логоса. Присутствуя как феномен в сознании, он в качестве такового может проявляться и в философском дискурсе.

В этой структуре, оборачивающейся феноменом в философском дискурсе, каждая составляющая является своим Иным другого в этом гетерологическом единстве. То есть, это единство, внутренней структурой которого является принцип альтерации. Хайдеггер считал, что в нем заключено отношение, передаваемое словом, а значит – некое опосредование, некая связь, некий синтез, единение в некое единство».

В этом единстве Логос выступает с одной стороны, как *упорядочивающая онтологическая структура*, как *логос-собирание*, с другой – как *овремененная раскрывающе-рассеивающая* множественность. Время же изначально выступает и как то начало, которое множит логос-собирание, и как то, что само упорядочи-

---

[1] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии... С. 269 – 271.

[2] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. С. 101.

вается в некую собранность временной последовательности сущего – его становления.

Названная структура может быть дана нам двумя способами:

Во-первых, *как феномен*, в хайдеггеровском его смысле, т.е. *то, что само себя показывает* в некоем свете непотаенности. И тогда этот феномен присутствует в философском дискурсе в своем изначальном и аутентичном смысле.

Во-вторых, как явление. То есть как то, что в качестве себя самого не дано, но показывается через нечто другое, отсылая к другому сущему, и имея при этом симптоматичный характер.

И в зависимости от того, с какой из сторон преимущественно воспринимается Хроно-Логос в философском дискурсе (т.е. Логос-собирание, Логос как раскрывающе-рассеивающая множественность, Время как то, что множит и Время как упорядоченная Логосом множественность), этот дискурс принимает тот или иной характер. То есть, восприятие и адаптация субъектом дискурса в своей системе одной из сторон Хроно-Логоса (Логоса-Времени) задает характер дискурса, к которому принадлежит данная система. Например, метафизико-онтологический, существующий в рамках традиционной онтологии, трансцендентально-онтологический (Декарт, Кант, Гуссерль), герменевтико-онтологический (Хайдеггер, Гадамер) трансцендентально-герменевтический (Апель, Хабермас) или же радикально ризоматический (Делёз, Нанси). При этом все виды философского дискурса находятся в отношении равноправия относительно философского дискурса *вообще* и его предмета.

© Шемонаев Т.И.

На пути к пониманию природы геометрии: И. Кант и П. Флоренский

В предлагаемой вниманию читателя статье делается попытка сравнить взгляды И. Канта, предтечи конструктивизма в основаниях математики, и П. Флоренского, яркого выразителя пифагорейско-платонической интерпретации математического знания,

на природу геометрии. Данный анализ интересен как минимум по двум причинам.

Во-первых, один из главных вопросов «Критики чистого разума» звучит так: «Как возможна чистая математика?», и именно проблемы гносеологического обоснования математики и естественных наук являются центральными в трансцендентальной философии Канта. Более того, евклидова геометрия – собственно-содержательная теория, составляющая наряду с арифметикой основу и образец математического знания, и Кант прежде всего имеет целью обосновать эту теорию. Что касается П. Флоренского, то вопросы философии геометрии интересовали его на протяжении всей жизни, начиная с первых лет студенчества в Московском университете и заканчивая послереволюционным периодом творчества. Геометрия как наука о пространстве имеет, по убеждению о. Павла, фундаментальное мировоззренческое значение, поскольку «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства»[1] и «вопрос о пространстве есть один из первоосновных в искусстве и, скажу более, – в миропонимании вообще»[2]. Кроме того, согласно Флоренскому, именно геометрия является той математической дисциплиной, посредством которой математика становится подлинным познанием действительности. Флоренский, живя на полтора столетия позже Канта и чутко восприняв перемены, произошедшие во взглядах на природу геометрии в XIX веке, тем не менее не отбрасывает философию математики немецкого мыслителя как «устаревшую», не идет мимо, но стремится проложить путь через нее, пойти дальше, учитывая сделанное Кантом.

Во-вторых, наиболее отличительной чертой кантовской философии вообще и его философии математики в частности является принцип активности субъекта в познании, согласно которому мы можем иметь наиболее достоверное знание об объекте лишь в том случае, если можем построить его в уме с помощью присущих нам конструктивных способностей или указать способ

---

[1] *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 55.

[2] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Часть первая // *Флоренский П.А.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 102.

такого построения. Познание здесь понимается как деятельность субъекта по созданию и перестройке объекта из материала, получаемого от внешних воздействий или производимого самим субъектом. В этом пункте позиция Канта радикально расходится с платонической традицией в истории философии, согласно которой познание есть открывание взору созерцателя вечных и неизменных истин. В связи с этим интересно проследить, как кантовская философия геометрии преломляется во взглядах П. Флоренского, по своему духовному складу тяготевшему к Платону*.

Таким образом, раскрытие предложенной в названии статьи темы, с одной стороны, внесет определенный вклад в осознание особого места И. Канта в истории российско-немецких философских связей и, с другой стороны, позволит конкретизировать мысль П.Д. Юркевича о возможном синтезе платонизма и кантианства, поместив ее в контекст проблем обоснования математического знания.

Математика основывается по Канту на синтетическом интуитивном суждении a priori. В соответствии с принципом активности субъекта, главная проблема философии математики Канта выглядит следующим образом: как возможны синтетические интуитивные суждения a priori? Какие познавательные способности необходимо предположить у субъекта, чтобы обосновать возможность математического знания? Или, другими словами, что значит «конструировать понятия»?

По Канту «конструировать понятие» – значит a priori сопоставить понятию единичный объект в чистом неэмпирическом созерцании (конструкцию понятия**). Процесс конструирования

---

* В беседе с А.Ф. Лосевым звучали даже такие слова: «Флоренский приходит к тому же универсализму и синтезу, которые были в античности (у того же Платона), но только на новых основаниях, на новейших математических достижениях. Просто при Платоне не было такой тонкой математики, такого тонкого искусства» (см.: *Лосев А.Ф.* Вспоминая Флоренского... // Литературная учеба. 1988. № 2. С. 179).

** Термин «конструкция понятия» анализируется В.Т. Мануйловым в статье «Конструктивность обоснования математического знания в философии математики И. Канта» (см.: Проблема конструктивности научного и философского знания: Сб. статей: Вып. первый. Курск, 2001).

математического понятия предполагает три важнейшие познавательные способности: 1) рассудок (спонтанную, самопроизвольную деятельность разума по образованию понятий и форм суждений в соответствии с законами формальной логики); 2) созерцание (способность получать представления, поскольку они каким-либо образом возбуждены (аффицированы) внешними предметами или деятельностью рассудка. Эту способность Кант называет также «чувственностью» и различает эмпирическое и чистое созерцание. В эмпирическом созерцании предмет строится из материала ощущений, доставляемого нашими органами чувств в опыте. В чистом созерцании субъект представляет формы всех явлений опыта – пространство и время – как единичные созерцания; такое представление составляет необходимое условие возможности любого опыта, но само является независимым от него и эмпирических переживаний, хотя обнаруживается только в эмпирических объектах). 3) Продуктивная и репродуктивная сила воображения (способность, синтезирующая деятельность рассудка и восприимчивость созерцания; способность создавать в созерцании представление единичных предметов согласно формальными правилам рассудка из эмпирических данных – в апостериорном созерцании, или из чистых интуиций пространства и времени – в априорном созерцании).

Сила воображения позволяет субъекту конструировать в созерцании предмет a priori по формальным правилам рассудка или реконструировать из эмпирического материала. Таким образом, рассудок оказывается действующим в созерцании: формы деятельности рассудка в созерцании суть пространство и время. Созерцание оказывается уже не пассивным восприятием предмета, а активным действием по его конструкции или реконструкции.

Какие же особенности евклидовой геометрии как интуитивно-содержательной теории обосновываются кантовской концепцией математического знания?

В действительности (по Канту – мире возможного опыта) существуют лишь единичные предметы; и единственный способ осознания единичных предметов (то есть включения их в сферу сознания) – чувственное созерцание. В разделе «Об амфиболии рефлективных понятий, происходящей от смешения эмпириче-

ского применения рассудка с трансцендентальным» «Критики чистого разума» Кант подчеркивает, что чувственное созерцание (в частности, всеобщая форма чувственного созерцания – пространство) составляет необходимое и достаточное условие различения и отождествления вещей как явлений[1]. Поэтому только синтетическая геометрия может рассматриваться как наука о действительном мире; она основывается на способности субъекта сопровождать свои рассуждения представлениями единичных предметов. Это открытие Канта был высоко оценено П.А. Флоренским.

В одном из примечаний к книге «Столп и утверждение Истины» о. Павел пишет: «Огромной заслугою Канта было указание, что могут быть объекты ничем не различающиеся между собой в понятии, для рассудка, но тем не менее различные, так что разница постигается между ними лишь при наглядном сравнении».* С точки зрения Флоренского, наличность такого факта «доказывает, что могут быть объекты, заведомо различные, но такие, что разница между ними решительно не формулируема рассудком, т.е. различающиеся один от другого не тем или иным признаком, а ipsa re, непосредственно»; «не в признаках бытия, а в самых недрах его содержится начало различия, и – для рассудка, – объекты могут быть различными лишь друг через друга»[2]. В контексте «Столпа» это «кантовское открытие» важно для о. Павла как один из аргументов в пользу ничтожности рассудка и превосходства над ним рассудочно-образного, символического познания, дающего подлинное проникновение в бытие, для чистого рассудка недоступное.

Однако, согласно философии математики Канта, предметы, изучаемые в геометрии, не являются эмпирическими объектами. Мы можем, например, доказывать теорему о тысячеугольнике, опираясь на построения, хотя для этого не нужно проводить эти

---

[1] См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 196–215.

* Примером таких объектов могут служить симметричные относительно центра сферы и равные между собой сферические треугольники.

[2] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины (1914) // *Флоренский П.А.* Сочинения: В 2 т. Т. 1 (два полутома). М., 1990. С. 635–636.

построения актуально. Для утверждения в геометрии существования единичного предмета, являющегося репрезентантом общего понятия «правильный тысячеугольник», совсем не нужно чертить эмпирический тысячеугольник; достаточно лишь указать метод построения соответствующей фигуры, основанный на некоторых исходных легко осуществимых построениях.

Чтобы обосновать возможное в действительности существование объекта в геометрии, независимо от того, могут ли они быть эмпирически построены, Кант и вводит понятие чистого созерцания или чистой интуиции пространства и времени. И так как построения объектов в чистом созерцании осуществляются независимо от возможности их эмпирического построения (а часто такое построение вообще невозможно), эти объекты, а также основанные на них суждения, Кант называет a priori.

Взгляд Канта на пространство как чистую интуицию, данную до опыта и независимо от него форму чувственности оригинально преломляется в философии геометрии Флоренского. «Действительность, – пишет о. Павел, – естественно расчленяется на отдельные, относительно замкнутые в себе единства». Это расчленение достигается, «когда мы стараемся представить себе мысленную модель действительности, всей зараз, – из некоторых простых и – главное – всегда и всюду одних и тех же мысленных образований» [1]: первоначально действительность расчленяется на пространство и реальность, а далее, реальность – на вещи и среду, которые «суть только вспомогательные приемы мышления». Модель действительности дается именно взаимоотношениями этих построений, каждое из которых по отдельности и само по себе – «ничего не значит в отношении действительности». «Свойства действительности, при рациональном познании, – пишет Флоренский, – куда-то должны быть помещены в модели, т.е. в пространство, вещи или среду. Но куда именно – это не определяется с необходимостью самим опытом, а зависит от стиля мышления, и вообще от строения мышления, а не от строения опыта» [2]. Однако, хотя ни пространства, ни вещей, ни среды нет в

[1] *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 3.

[2] Там же. С. 6–7.

действительности – «они могут и должны быть неопределенно пластичными, чтобы предоставить возможность мысли всякий раз достаточно тонко приспособиться к той части действительности, которая в данном случае представляет предмет особого внимания»[1]. Выделение мыслью пространства, вещей и среды есть попытка «представить подвижную и многообразную действительность в сущности построенной из неизменного и однородного материала», однако полное осуществление этой попытки означало бы смерть познания, «которое стало бы с этого момента вполне условным, и притом сознательно условным перекладыванием мысленных построений, удовлетворяющихся своей собственной деятельностью, внутри себя, и нисколько не имеющих в виду действительности»[2]. Выход из «болота условности» состоит, по Флоренскому, в понимании акта познания не только как акта гносеологического, но и обязательно – онтологического, не только идеального, но и реального: «познание есть реальное выхождение познающего из себя или, – что то же, – реальное вхождение познаваемого в познающее, – реальное единение познающего и познаваемого»[3]. Истинное познание возможно лишь как живая связь бытия, как подлинное взаимное проникновение энергий познающего и познаваемого, а такое взаимопроникновение есть любовь: «познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом, и субъектом»[4]. Таким образом, пространство по Флоренскому не является ни чисто объективным, ни чисто субъективным, оно представляет собой символ, который наполняется тем или иным смыслом в зависимости от постигаемой действительности: хотя в выборе геометрической системы есть определенный произвол, он, тем не менее, не абсолютный, а ограничивается особенностями того бытия, с которым мы вступили во взаимное общение; при этом на пространство возлагается «все то, что в пределах разби-

---

[1] *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени... С. 3–4.
[2] Там же. С. 4.
[3] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 73–74.
[4] Там же. С. 74.

раемой действительности может считаться относительно устойчивым и всеобщим»[1].

Отсюда проясняется отношение Флоренского к кантовской философии геометрии: Кант прав, когда полагает, что пространство и время не являются объективными, он прав также, считая, что они отражают строение нашего мышления; но, видя в них универсальные формы чувственности, независимые от вкладываемого в них содержания, Кант ошибается, ибо познавательный процесс есть живая связь бытия, не терпящая никакой предзаданной универсальности: «Н.И. Лобачевский, – пишет о. Павел, – сто лет тому назад высказал решительно анти-кантовскую и тогда оставшуюся лишь смелым афоризмом мысль, а именно, что разные явления физического мира протекают в разных пространствах и подчиняются, следовательно, соответственным законам этих пространств»[2]. Здесь, конечно, можно возразить, действительно ли мысль создателя неевклидовой геометрии является антикантовской. Ведь, как справедливо отмечает В.Т. Мануйлов, «априорность евклидовой геометрии означает у Канта только то, что ее постулаты не могут быть обоснованы эмпирически; поэтому открытие неевклидовых геометрий («воображаемых», как и евклидова) не опровергает кантовскую философию математики»[3]. Более того, открытия в области математики не отрицают, а позволяют углубить мысль Канта. Когда он говорил о пространстве как об априори заданной нам форме восприятия чувственного опыта, то , естественно, имел в виду только известные в его время двумерные и трехмерные пространства, задаваемые геометрией Евклида. Теперь (благодаря математическому гению Лобачевского, Больяи, Римана, Клейна и др.) мы может сказать, что априори нам задана возможность интерпретировать воспринимаемый нами мир через пространство различных геометрий. С развитием культуры (а математика как никакая другая наука является ярким и емким ее отражением) наше сознание расширяется

---

[1] *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени... С. 20.

[2] Там же. С. 5.

[3] *Мануйлов В.Т.* Конструктивность обоснования математического знания в философии математики И. Канта // Проблема конструктивности научного и философского знания: Сб. статей. С. 40.

путем новой, фундаментальной априорности. Однако «фильтры», через которые мы воспринимаем мир, математичны по своей природе, ибо они опираются на базовые математические представления[1].

Кантовский познающий субъект обладает двумя исходными способностями: способностью различать и отождествлять действительные предметы (чувственное созерцание) и способностью рассуждать о предмете по правилам формальной логики (рассудок). Две эти способности не зависят от эмпирического материала и друг от друга. Принцип априорности математического знания абсолютизирует относительную независимость математического знания от опытных наук. Против такого, сильно идеализированного представления, выступает Флоренский. Он настоятельно подчеркивает зависимость пространства, а тем самым и геометрии, от опыта[2], причем последний понимается им предельно широко: «В математику должны быть введены физические модели, физические и, может быть, химические приборы, биологические и психологические пособия. Разве ничего не говорят уму сосуды и годовые слои древесных стволов, представляющие систему силовых и изопотенциальных линий или поверхностей? Разве ничего не говорят бесчисленные животные и растительные организмы, являющие собою формы равновесия и в своем строении запечатлевшие разнообразнейшие типы порядка, а в некоторых случаях – сами похожие на проекции»[3].

В письме в политотдел по поводу своей книги «Мнимости в геометрии» Флоренский писал: «Надо думать, в основе поэмы Данте лежит некоторый психологический факт – сон, видение и т. п..... Моя мысль – взяв подлинные слова Данте, показать, что символическим образом он выразил чрезвычайно важную гео-

---

[1] См. также: *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М., 1989.

[2] См.: *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени... С. 7.

[3] *Флоренский П.А.* Физика на службе математики // Социалистическая реконструкция и наука. 1932. Вып. 4. С. 46–47.

метрическую мысль о природе и пространстве»[1]. Сны, видения и т.п. воспринимаются Флоренским как полноправный опыт, способный служить источником геометрический идей. Чувственность и рассудок реального человека влияют друг на друга через язык и практическую деятельность, понимаемую в самом широком смысле; в процессе практической деятельности и языкового общения людей эмпирический материал также влияет на формы чувственности и рассудка. Вопросы о соответствии математики внешнему миру, о происхождении математических знаний требуют для своего решения посылок, от которых кантовская идеализация субъекта отвлекается, что вполне объяснимо и приемлемо. Ведь Кант занимается обоснованием возможности математического знания «самого по себе», что с неизбежностью требует идеализаций, так как в действительности ничего не существует само по себе, более того, все связано со всем.

Флоренский расходится с Кантом в вопросе о соотношении феномена и ноумена. Кант проводит четкую границу между миром явлений и миром «вещей-в-себе» и утверждает, что в силу «неодинакового способа, каким эти два мира могут быть первоначально даны нашему познанию, вследствие чего они сами по себе, по существу своему отличаются друг от друга»[2] физико-математические методы неприложимы к «миру свободы». Символизм Флоренского, выросший во многом на платоническом мировосприятии, утверждает воплощенность ноумена в феномене*, изначальную конкретность и наглядность мироздания, состоящего из взаимосоответствующих слоев бытия и требующего «узрения». Математические формулы, модели, схемы суть символы, то есть «органы нашего общения с реальностью», поэтому наполнение их самыми разнообразными смыслами: физическими, химическими, психологическими, мировоззренческими и т.д.,

---

[1] *Флоренский П.А.* Письмо в политотдел (13.IX.1922) // *Хагемейстер М.* Павел Флоренский и его работа «Мнимости в геометрии» // Начала. 1993. № 4 (10). М., 1994. С. 143.

[2] См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М, 1994. С. 516.

* Согласно онтологии Платона, идея – это сущность бытия, его причина и цель, модель, которой вещный мир *«подражает»*, которой вещный мир *«причастен»* и которая *«присутствует»* в вещах.

способствует проникновению в действительность в ее самые сокровенные тайны. Здесь проявляется характерная для Флоренского анти-кантовская тенденция к размыванию границ между математикой и другими областями человеческой культуры. Однако стоит отметить, что о. Павел стремился показать, что при определенном прочтении мысль Канта вполне согласуется со взглядом Платона на природу познания: «Если мы обратим внимание на то, что *«трансцендентальное»* у Канта имеет явно трансцендентный смысл, и *«трансцендентное»* у Платона может получать истолкование как «трансцендентальное», то сделается несомненным сродство мыслей двух величайших представителей философии»[1]; «для теории познания как «трансцендентальное», так и «трансцендентное» означает ни что иное, как то, что составляет априорное условие опыта. Для метафизики же и трансцендентное и трансцендентальное означает вещь в себе. Ни в той, ни в другой дисциплине нельзя провести принципиальной границы между обоими терминами; рассматривать же один термин – как достояние *только* теории знания, а другой – *только* метафизики, – это значит не понимать ни метафизики, ни теории знания»[2].

Представленный сравнительный анализ взглядов И. Канта и П. Флоренского на природу геометрии позволяет заключить, что кантовский принцип априорности математического знания вполне согласуется с реализмом, онтологизмом и личностным характером познавательного процесса у Флоренского, если априорность понимать не в абсолютном, а относительном смысле – пространство не является ни чисто объективным (что говорит в пользу априоризма), ни чисто субъективным, а представляет собой символ как результат действительного взаимодействия познающего и познаваемого. Представление Кантом процесса конструирования математического понятия как синтеза рассудочной деятельности и чувственного созерцания через силу воображения говорит в пользу символической природы геометрии.

© Мороз В.В.

---

[1] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 201.

[2] Там же. С.713–714.

Секция 2

СОЦИАЛЬНО-НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ИДЕИ И.КАНТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

Рассуждения Канта о всемирной истории и современные проблемы развития цивилизации

Социально-философской проблематике И.Кант посвятил сравнительно немного работ, которые были написаны главным образом в 80–90-е г. XVIII в. Сегодня эти работы вновь стали весьма актуальными с точки зрения постановки и решения важнейших проблем современной эпохи. Прежде всего, это вопросы сохранения мира, выживания и дальнейшего прогресса цивилизации, возможностей и ограничений развития незападных стран в условиях растущей глобализации, в том числе и в аспекте дальнейшей их демократизации.

В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант исходит из допущения о том, что за хаосом человеческих действий должна просматриваться определенная цель природы. Согласно Канту, природные задатки человека могут проявить себя полностью не в отдельном индивиде как таковом, а в человеческом роде, точнее, в его особом состоянии, обусловленном достижением всеобщего правового гражданского общества. «Только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве»[1].

При этом Кант выделяет два взаимосвязанных условия достижения этой цели: решение важных внутригосударственных и внешне государственных вопросов. Кант патетически восклицает, «что толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т.е. создания *общественного организ-*

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.6. М., 1966. С. 13.

ма»[1], если не решены вопросы внешних отношений между отдельными государствами. Кант ставит вопрос диалектически. Отчасти благодаря наилучшей внутренней системе гражданского устройства, отчасти благодаря соглашению между государствами и международному законодательству возможно достижение человеческим родом состояния, которое подобно гражданскому обществу сможет, как автомат, существовать самостоятельно.

В 1795 г. Кант пишет работу «К вечному миру», которая получила огромную известность в общественной мысли европейских стран. Работа была написана вскоре после заключения мирного договора между Францией и Пруссией, который не устранил враждебности между этими странами, и опасность военного столкновения продолжала висеть в воздухе. Кант углубляет многие положения, высказанные им ранее, создает целостную концепцию поэтапного продвижения человеческой цивилизации к всеобщему и безопасному миру. Чем сегодня особенно интересны суждения и выводы Канта в условиях растущих процессов глобализации?

Главная особенность в решении Кантом указанной проблемы состоит в том, что он показывает реальные пути достижения всемирно-гражданского общества, исходя из условия сохранения национальных государств на арене истории. Это условие Кант считал не подлежащим устранению.

Кант видел решение в создании союза народов – федерации, когда добровольных моральных обязательств государств друг перед другом будет достаточно для реализации идеи всемирного гражданства. Более того, Кант ставил вопрос диалектически. «Если бы по воле судеб какой-либо могучий и просвещенный народ имел возможность образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то такая республика служила бы центром федеративного объединения других государств»[2]. Кант имеет в виду именно добровольный союз национальных государств, берущих на себя определенные обязательства, но отнюдь не образование единого государства. Здесь, в этих суждениях, как раз и поставлены те две взаимосвязанные про-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.6. С. 15.

[2] Там же. С. 274.

блемы, которые сегодня представляют особую актуальность, и на которых мы остановимся подробнее.

С одной стороны, это проблема путей и способов объединения национальных государств для достижения всемирно-гражданского общества. А с другой стороны, продвижение национальных государств по направлению к гражданскому обществу. Но можно ли сказать, что, согласно Канту, каждое государство вправе само формировать свое представление о гражданском обществе, устанавливать формы и способы его достижения? Нет ли здесь натяжки, искажения взглядов Канта, хотя он много написал о природе гражданского обществ, был его активным сторонником.

Сначала несколько слов о гражданском обществе. Если говорить в самом общем виде, то существует его англо-французская концепция, которая вдохновляла вождей и участников Американской и Французской революций конца XVIII века. Эта концепция формировалась в период французского Просвещения. Смысл ее состоит в том, что третье сословие – купцы, ремесленники, городские собственники, мелкий торговый люд – называет себя нацией и требует создания принципиально нового государственного устройства, нового типа политической власти, способной ликвидировать всякие сословные барьеры в обществе и надежно защитить их гражданские права и свободы. Ход мысли и практических действий – от «буржуазной» нации – к национальному государству, основанному на разделении власти. Так понимаемая нация есть, по сути дела, нарождающийся класс буржуазии, состоящий из наиболее активной части населения, преследующей свои частные, по большей части, экономические интересы. Поэтому государство должно стать инструментом в руках экономически господствующего класса, который первоначально представляет собой социальную основу гражданского общества.

Гегель и Маркс были в свое время правы, когда отождествляли гражданское общество с буржуазным. Впоследствии по мере развития буржуазного общества расширяется и круг лиц, составляющих гражданское общество. Такова последовательно либеральная концепция гражданского общества.

Основы существенно другой – континентальной – концепции гражданского общества закладывает Кант, которую впоследствии развивают Фихте и Гегель. Кант конечно за гражданское общество, он хорошо понимает, что такое устройство любого национального государства, даже если его народ будет состоять из одних дьяволов, своим существованием помешает им творить зло.

Но мысль Канта работает в другом направлении. Кант велик своей этической концепцией, которая имеет непосредственное отношение к проблематике гражданского общества. Он ищет пути превращения индивида с его частными эгоистическими интересами в индивида общественного, содействующего общему благу. Преодоление индивидуального эгоизма в принципе возможно благодаря родовому единству индивидов. В самом общем виде соединение индивида и человечества возможно, по Канту, через категорический императив.

Но вместе с тем Кант отводил совершенно особое место национальному государству. Необходимо иметь в виду, что и Кант, и Гегель ставили вопрос о том, как возможно становление гражданского общества в условиях просвещенного абсолютизма, точнее, в условиях постепенной трансформации абсолютной монархии в современное, по тем временам, буржуазное государство. Но они имели в виду становление иного типа гражданского общества, нежели американо-французский вариант.

В 1784 г. Кант пишет следующее (напомним, в эпоху правления в Пруссии Фридриха II Великого, слывшего большим покровителем искусства и философии, сторонником свободомыслия): «Бóльшая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой *духа* народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот, меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможность развернуть все свои способности»[1]. Кант говорит о приоритете общественно значимых целей и необходимости единодушия в обществе, или скажем по-современному, солидарности для их осуществления. Мне представляется, что Кант утверждал и доказывал глубо-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.6. С. 34–35.

кое своеобразие такого типа гражданского общества, его взаимосвязи с государством.

Гораздо дальше пошел Кант в работе «К вечному миру». Он рассуждает о совместимости монархии с республикой и с гражданским обществом. Более того, о благоприятных перспективах их вызревания под монархическим покровом. Для достижения совершенного правового устройства есть надежда возвыситься до него «постепенными реформами, в конце концов»[1]. Кант говорит в примечании, что если государь обладает рассудком, то понимает, «что он взял на себя миссию слишком тяжелую для человека, а именно взялся блюсти *право людей*»[2]. Канту нравятся слова Фридриха II, сказавшего, что он только высший слуга государства.

Гегель продолжил и развил далее многие идеи Канта. Известно, что Гегель критиковал Канта за односторонность его учения о морали, критиковал за формализм чистого нравственного долга. По Гегелю, моральное чувство приобретает законность только как чувство национальной чести. Гегель относится к моральному чувству, как к подчиненному моменту по отношению к государству.

Но Гегель не только критикует Канта. Он также как и Кант обращается к народному духу. Государство есть внутри себя индивидуальный единый народный дух. Дух народа неотделим от государственного строя народа. Поэтому нравственное начало должно быть признано как государственный закон и неизменный долг. И в идеале государственная нравственность должна и ограничить эгоизм частных интересов, и придать гражданам государства новые импульсы к развитию.

Кант, а за ним Гегель подчиняет гражданское общество государству в том смысле, что в условиях постепенной трансформации общества (говоря современным языком) только государство сможет выработать необходимые правовые и нравственные рамки для становления эффективного гражданского общества. Государство как носитель права и нравственности выше гражданского общества, как впрочем, и республиканского разделения

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.6. С. 270.

[2] Там же.

власти на ее отдельные ветви. Государь есть гарант стабильной работы институтов власти и гражданского общества, гарант конституции.

Оба мыслителя – Кант и Гегель – прямо не говорят, но фактически утверждают глубокое национальное своеобразие становящегося гражданского общества в Пруссии (Германии). Недаром некоторые авторы и сегодня подчеркивают, что в кантовско-гегелевской версии речь идет о «недогражданском» обществе, причем Гегель осуждается еще и за то, что он был сторонником прусско-полицейского «правового» государства[1]. Видимо, речь должна идти, по крайней мере, о двух моделях гражданского общества и государства. В одном случае, о становлении гражданского общества преимущественно «снизу», а в другом – преимущественно «сверху», с помощью государства. Каждая из этих моделей порождается глубоким своеобразием исторического пути развития конкретной страны и потому каждая из них, с моей точки зрения, не имеет универсальной применимости.

Мне представляется, что своеобразие подхода Канта–Гегеля к решению проблемы гражданского общества остается и сегодня далеко не раскрытым. К примеру, в пользу этого предположения можно привести суждения Канта из раздела «К вечному миру», касающегося третьей окончательной статьи договора о вечном мире. Согласно Канту, «*право всемирного гражданства* должно быть ограничено условиями всеобщего *гостеприимства*»[2]. Другими словами, право пришельца, говорит Кант, не распространяется дальше возможности завязать сношения с коренными жителями. «Так отдаленные друг от друга части света могут мирно вступить друг с другом в сношения, которые впоследствии могут превратиться в публично узаконенные, и таким образом все более и более приближать род человеческий к всемирно-гражданскому устройству»[3].

---

[1] См.: *Гулиев В.Е.* Выступление на «круглом столе» «Гражданское общество, правовое государство и право» // Вопросы философии. 2003. № 1.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 276.

[3] Там же. С. 277.

Теперь, что касается федеративного союза национальных государств. Увы, современная ситуация в мире далека от оптимистических предвидений Канта. Организацию Объединенных Наций вряд ли возможно рассматривать сегодня как некий прообраз добровольной федерации. Вместе с тем, следует положительно отнестись к тому, чтобы видеть в Организации Объединенных Наций инструмент реализации кантовской идеи всемирно-гражданского состояния. Конечно, нужно делать все возможное для увеличения ее вклада в достижение в современную эпоху прочного и безопасного мира, как ступени к кантовскому «вечному миру».

К примеру, современный немецкий философ Ю.Хабермас активно выступает за то, чтобы деятельность ООН стала более эффективной. Главную причину неэффективности ООН Хабермас видит в том, что в эту организацию входят не только передовые демократические государства Запада, но и государства авторитарные и даже деспотические[1]. Весь вопрос в том, по каким путям должно пойти ее реформирование.

Хабермас озвучивает мысль, близкую всему либерально-демократическому Западу о том, что ему надоело ждать, когда эти отставшие в своем развитии государства сами проведут демократизацию своих политических режимов. Запад давно готов взять в свои руки дело демократического переустройства недемократических государств. (Первые практические шаги в этом направлении уже сделаны – это Югославия и Ирак.)

Хабермас говорит о необходимости переформулирования идеи Канта о всемирно-гражданском обществе и поддерживает идею допустимости вмешательства в верховную власть национальных государств в тех случаях, когда речь идет о соблюдении норм Всеобщей декларации прав человека со стороны авторитарных и диктаторских государств, входящих в ООН. «Так как во многих случаях права человека пришлось бы утверждать вопреки желанию национальных правительств, то необходимо, – говорит

[1] См.: *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 308–311.

далее Хабермас, – пересмотреть международно-правовой запрет на интервенцию»[1].

Здесь следует сказать, что идея всемирной федерации, в которой международные законы по защите прав человека действуют непосредственно, через «головы» национальных правительств, имеет широкое распространение в западном общественном мнении и мысли. Другой современный немецкий философ Ульрих Бек также с пониманием относится к идее, как он называет «крестовых походов Запада», именно по той причине, что они будут обновлять его самолегитимацию[2].

Кант, однако, мыслил прямо противоположным образом. «Государство – это сообщество людей, – пишет Кант в трактате «К вечному миру», – повелевать и распоряжаться которыми не должен никто кроме него самого.... Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление других государств»[3].

Вот перед нами два разных подхода к достижению всемирно-гражданского состояния. Одно из них – навязывание универсальной модели гражданского общества с помощью силы или угрозы ее применения. Вряд ли нужно доказывать, что этот путь ведет не к вечному миру, а к кровавой затяжной войне, к появлению все новых и новых форм терроризма с обеих сторон.

Другое кантовское видение путей достижения всемирно-гражданского общества, кажется сегодня утопичным, далеким от реальности. Но ведь замысел Канта далек от тривиальности или наивности.

В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант утверждает, что антагонизм людей в обществе, или, говоря другими его словами, «недоброжелательная общительность» людей постоянно угрожает обществу разъединением, и задатки такого состояния заложены в человеческой природе. Но Кант с оптимистических позиций подходит к решению во-

---

[1] См.: *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 302.

[2] См. подробнее послесловие Ф.Р.Фиппова в кн.: *Бек У.* Общество риска: на пути к другому модерну. М., 2000.

[3] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 260, 262.

проса. Движение от варварства к культуре, которая есть общественная ценность человека, сможет преобразовать вынужденное согласие людей к жизни в обществе, в конечном счете, в моральное целое[1].

В более поздней работе «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) Кант развивает далее эти мысли и выдвигает очень важное различие между конститутивным и регулятивным принципами. Люди «чувствуют себя предназначенными природой для объединения, постоянно угрожающего разладом, но в общем продвигающегося к *всемирно-гражданскому обществу* (cosmopolitismus) путем взаимного принуждения, руководствуясь законами, исходящими от них же самих; но эта сама по себе недостижимая идея есть не конститутивный принцип (ожидание мира, существующего среди самого оживленного действия и противодействия людей), а только регулятивный принцип: усердно предаваться ей как назначению человеческого рода, не без основания предполагая наличие естественной тенденции к такому обществу»[2]. Последнее суждение носит весьма точный характер. Именно о естественной тенденции в развитии мировой цивилизации может идти речь и в современную эпоху.

Кант вовсе не оправдывает войну. Он лишь фиксирует эмпирический факт наличия войн, через которые пролагает себе дорогу тенденция к всеобщему и вечному миру, к всемирногражданскому обществу. Канту была хорошо известна альтернатива – всеобщее кладбище. Впрочем, в одном предсказании Кант, мне кажется, ошибся. Он полагал, что дух торговли, который рано или поздно овладевает каждым народом, несовместим с войной, что сила денег, как самая надежная сила, будет содействовать миру. Однако влияние торговли и торговой выгоды приобрело совсем другую направленность.

В немецкой мысли, начиная с Фихте, в течение всего полутора столетий постоянно фиксировались резко негативные последствия либерального принципа свободной торговли без границ, поскольку их открытие неминуемо ведет к подавлению национальных экономик менее развитых стран. Собственно поэто-

---

[1] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С.12.

[2] Там же. С. 586.

му такая большая роль постоянно отводится в немецкой традиции государству не только как гаранту прав человека, но и как защитнику экономических интересов национальной буржуазии.

Современная эпоха характеризуется ускорением процессов глобализации, которая сама по себе есть естественная всемирно-историческая закономерность. Она вызвана к жизни растущим многообразием взаимосвязей и взаимозависимостей – экономических, финансовых, информационных, экологических и многих других, – всех государств мира.

Однако глобализация все более и более приобретает уродливую социальную форму в результате становления однополярного мира, абсолютного доминирования на исторической арене США и их младших союзников. Отныне Запад намерен взять в свои руки вопросы обустройства мирового сообщества, исходя из своих эгоистических интересов дальнейшего обогащения при любом повороте событий в мире.

В том, что мир развивается сегодня не по кантовской модели, меньше всего виновен сам Кант. Призывы пересмотреть кантовскую модель означают только одно – попытку западной мысли осуществить полную ревизию своего классического наследия с тем, чтобы изгнать из общественного сознания саму идею единой исторической судьбы человечества и взаимосвязанной ответственности всего человечества за свою судьбу. Поэтому кантовская модель вечного мира, путей его достижения и сегодня имеет не только практическую, но и теоретическую значимость.

В этой небольшой заметке дано лишь беглое и схематическое изложение философско-исторических взглядов Канта, которые и сегодня поражают исследователя своей тщательной проработкой и проницательностью. Несмотря на обилие работ по философии истории Канта, качественно новая ситуация, вызванная глобализацией, открывает в его трудах новые глубины и новые смыслы, к чему мы и попытались привлечь внимание.

© Шевченко В.Н.

Идея истории в философии Канта

Кант – это философ XVIII в. Правда, он захватил чуть более трех лет из следующего XIX в., но как мыслитель он, конечно, сформировался в веке XVIII, справедливо считающимся веком Просвещения. Это обстоятельство никогда не следует упускать из внимания, если мы хотим правильно понять, какие мысли прежде всего должны были его волновать. Кант верит как в целом в прогресс, так и в прогресс науки и научного знания, в частности, но отстоять идею поступательности в области истории Канту помешал его философский идеализм. Философ-просветитель не знает объективной человеческой истории, ибо без уяснения объективного исторического закона объективной истории не существует.

XVIII в. примечателен тем, что именно в нем впервые конституируется новая область философского знания – философия истории. Канта едва ли можно именовать философом истории, в полном смысле этого слова, в отличие, например, от Д. Вико или И.Г. Гердера, живших, как и он, в XVIII в. Кант не выдвинул сколько-нибудь законченной концепции развития мировой истории, но его общефилософские воззрения несомненно повлияли на то, что названная область философского знания появилась как раз в XVIII в. Повторим: И. Кант не написал специальной работы, имеющей достаточное основание именоваться философией истории, наподобие той, которую оставил после себя Гегель. Однако Кант не обошел самой главной проблемы, к которой в той или иной степени обращалось большинство философов истории, как прошлого, так и настоящего. Речь идет о возможности совместного существования в мире, в котором действует необходимость, также и свободы. Впрочем, это отнюдь не наша личная точка зрения. Вот что писал в главе, посвященной историософским воззрениям И. Канта, столь авторитетный специалист в области истории философии вообще, а западноевропейской в особенности, профессор В.Ф. Асмус: «Одной из основных проблем, – читаем мы в работе «Маркс и буржуазный историзм», – определяющих развитие буржуазной философии истории, была проблема *свободы*, или, точнее говоря, проблема совмещения свободы социаль-

но-исторического действия и поведения с детерминизмом, определяющим образ действия человека как существа социального и как элемента природы». «Философия истории, – подчеркнул Асмус, – в значительной мере возникла из попыток разрешить видимое противоречие между необходимостью исторических событий и действий и между субъективно сознаваемой – воображаемой или желаемой – свободой, которую люди стремятся осуществлять в своей исторической активности»[1]. Посмотрим же, как решается проблема совмещения свободы с необходимостью Кантом, когда философ обратился к осмыслению содержания всемирной истории.

Одна из небольших работ, написанных Кантом в 1784 г., т.е. уже в то время, когда он окончательно определился в качестве «критического» мыслителя, называется «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». А еще одиннадцать лет спустя (1795 г.) появляется новая работа, в которой Кант продолжает развивать философские идеи относительно хода всемирной истории. Здесь, на наш взгляд, следует сделать одно небольшое замечание, позволяющее глубже понять интересующие нас мысли философа на ход исторического процесса.

Известно, что новые идеи в философии не появляются совсем уже на пустом месте. Они развиваются, но не сами собой, в голове того или другого мыслителя, а под влиянием поразивших его идей, других авторов. Известно, что к переходу Канта на позиции критического мыслителя его во многом подвигнул скептик Д. Юм. Примерно ту же роль в становлении Канта как философа истории сыграл Жан-Жак Руссо. Впрочем, как не следует полностью отождествлять агностицизм Канта со скептицизмом Д. Юма, точно также не стоит видеть в Канте человека, принявшего без какой-либо творческой переработки социально-философские идеи Руссо. Кант слишком глубокий мыслитель для того, чтобы только копировать чьи-то чужие идеи. Даже, оценив мысли других авторов, он непременно должен был предварительно пропустить их через себя, иначе говоря, сделать их *собственными*.

---

[1] *Асмус В.Ф.* Избранные философские труды: В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 231.

Какую же идею Руссо, объясняющую ход исторического процесса, Кант признал заслуживающей самого глубокого внимания? Несомненно мысль о противоречивом характере исторического прогресса.

Напомним читателю, что именно Руссо был первым, кто еще в своей юношеской работе высказал идею, согласно которой прогресс цивилизации не оказал сколько-нибудь заметного воздействия на прогресс нравственности в обществе. Наоборот, – полагал Руссо, – успехи, достигнутые цивилизацией, обернулись снижением общего уровня нравственности в обществе.

Кант не отвергает сделанного Руссо наблюдения за состоянием современной ему морали, но со своей стороны, полагал, что Руссо не вполне точно объяснил, какое в действительности изменение претерпело человечество в ходе своей эволюции. Кант полностью не отвергает идею исторического прогресса, но при этом замечает, что речь должна идти о прогрессе человеческого рода, а отнюдь не каждого входящего в него индивида. Игнорирование различий между успехами рода и индивида вынуждают, по Канту, многих авторов находить противоречия Руссо там, где их возможно и не было. «Можно... – утверждал философ, – согласовать между собой и с разумом столь часто ложно истолковываемые и по внешности противоречивые утверждения знаменитого Руссо. В своих рассуждениях *о влиянии наук и о неравенстве людей* он совершенно правильно показывает неизбежное взаимное противоречие между культурой и природой человечества как *физического* рода, в котором каждый индивид должен полностью достигнуть своего назначения. Но в своем *«Эмиле»*, *в «общественном договоре»* и других рассуждениях он вновь пытается решить трудную проблему: как должна прогрессировать культура, чтобы способность человечества как нравственного рода развить соответственно его задачам и вместе с тем не вызвать противодействия со стороны человечества как естественного рода»[1].

По Канту, замеченное в опыте противоречие между прогрессом культуры (цивилизацией) и регрессом нравственности,

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. СПб., 1985. С. 485.

обусловлено вовсе не тем, что один прогресс (культурный) не допускает второй (нравственный), а тем, что культура общества пока еще не достигла того уровня, (который может быть достигнут лишь в отдаленном будущем), чтобы полностью соответствовать требованиям Высшего Нравственного Закона. «Из этого столкновения, – делает вывод Кант, – ... вытекают все действительные бедствия, угнетающие человека, и все пороки, оскверняющие его, между тем наклонности, ведущие к последним и считающиеся предосудительными, сами по себе хороши и как естественные способности целесообразны, но, будучи приурочены к чисто естественному состоянию, уродуются прогрессирующей культурой и, в свою очередь, оказывают вредное влияние на нравы, пока совершенное искусство не отождествляется с природой, что и является конечной целью нравственного назначения человеческого рода»[1].

Итак, Кант убежден в том, что духовно-нравственный прогресс в истории не просто возможен, но и что этот прогресс идет, но, во-первых, не так быстро, как бы нам того хотелось, а, во-вторых, он касается не каждого человека, а исключительно человеческого рода. То, что отдельные индивиды при этом испытывают несчастья, не должно приводить нас к ошибочному заключению, будто мы катимся в некую пропасть. Последнее, по Канту, невозможно, ибо план развития Природы и Истории предначертан Богом и этот план естественно не может быть плох. Впрочем, будучи даже разумным существом, человек не всегда остается удовлетворенным тем, что происходит по воле Провидения. Но обвинять за это следует не Бога, а, конечно же, человека, – полагает Кант. «Мыслящий человек, – замечает Кант, – испытывает горе, чуждое человеку безрассудному и могущее привести к нравственному развращению, а именно к недовольству Провидением, управляющим ходом мировых событий, когда он подводит итоги бедствиям, угнетающим человеческий род, как кажется, без надежды на лучшее. Между тем, – убежден Кант, – чрезвычайно важно *быть довольным Провидением* (хотя бы оно и предначертало нам столь трудный путь на земле); этого мы можем достиг-

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. СПб., 1985. С. 485–486.

нуть отчасти самоободрением в трудные минуты, отчасти же, если вместо того, чтобы винить судьбу в наших злоключениях, мы будем приписывать их собственной вине, которая, может быть, является единственной их причиной и будем искать помощь в самоусовершенствовании»[1].

Как видим, главная мысль философа основывается на его уверенности в том, что люди сами творят историю, но делают они это не без заранее установленного для них плана наподобие того, как поступают все животные, которыми руководит один только инстинкт, но и не по собственному плану. План всемирной истории, по Канту, был предначертан человеку Богом. Значит ли это, что люди оказываются простыми марионетками в руках Всевышнего и делают в истории только то, что он им определил? Нет, этого Кант не говорит, ибо если бы он действительно так думал, то тем самым он изначально исключил бы возможность существования свободной человеческой воли. Между тем, Кант убежден, что, если есть люди и если существует эмпирическая человеческая история, то сам наглядный исторический опыт убеждает нас в существовании последней.

Как же все это согласовать с представлением о существовании высшей цели Природы, установленной, по Канту, не кем иным, как Богом? Кант находит для себя ответ на этот непростой вопрос. Субъектом истории, согласно Канту, выступает человеческий род, действующий по необходимости в то время как свободой воли обладают, по его мнению, отдельные индивиды. «Какое бы понятие мы не составили себе с метафизической точки зрения о *свободе воли*, – замечает Кант, – необходимо, однако, признать, что *проявления* воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы. История, занимающаяся изучением этих проявлений, как бы глубоко ни были скрыты их причины, позволяет думать, что если бы она рассматривала действия свободы человеческой воли в *совокупности*, то могла бы открыть ее закономерный ход; и то, что представляется запутанным и не поддающимся правилу у отдельных людей, можно было бы признать по отно-

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. С. 489.

шению ко всему роду человеческому как неизменно поступательное, хотя и медленное развитие его первичных задатков»[1]. Цели отдельных людей не только могут разниться, но они, как правило, не совпадают, и тем не менее следствием этого многообразия частных целей индивидов оказывается общая и, как мы уже слышали из уст автора, в целом, восходящая, линия движения истории. «Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно *для самих себя* идут к неведомой им цели природы, как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой даже, если бы она стала им известна, они бы мало интересовались»[2]. Свою задачу Кант (хотя этими словами философ ее не формулировал) видел в выявлении *содержания* всемирной истории. Напомним, что всемирной истории в смысле объективности последней для Канта не существует. История людей, как ее представляет себе Кант, есть продолжение истории природы. Поэтому история людей у Канта собственной *цели* не имеет. В истории человеческого рода реализуется не ее специфическая (историческая) цель, а цель той же природы. Как это следует понимать? А это надо понимать в том смысле, что целью природы всегда был и оставался один только человек. Последняя с самого начала выделила его из остальных природных существ благодаря тому что наделила человека разумом. В зачаточном состоянии разум имеется и у высших животных. Однако отличать человека от животных лишь на том основании, что первый может пользоваться разумом, а животное – нет, по Канту, не следует. Отмеченный момент в кантовском понимании природы человека крайне важен. Если, скажем, для Р. Декарта человек есть существо в первую очередь мыслящее, то для Канта человек – существо природное, подчиненное во всех своих проявлениях законам природы.

В свете всего вышесказанного становятся понятными слова Канта о том, что история не только не освобождает человека от подчинения его законам природы, но, наоборот, одно только знание законов природы и позволяет философии выяснить, в каком

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. С. 423.
[2] Там же.

направлении движется человеческий род, иначе говоря, постичь *цель* природы, заложенную в нее Творцом. «Для философа, – заключает Кант, – ...остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную *собственную цель*, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы*, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно плану природы»[1].

Этот «план природы», по Канту, как и все, что пытаются установить, изучая ее, ученые, может представлять собой длинную цепь причинно-следственных связей. А раз это так, то исследователь хода истории, в принципе, ничем не отличается от исследователей всех других областей научного познания. Проблема лишь в том, чтобы нашелся исследователь, взявший на себя трудную задачу обнаружить за многообразием исторических фактов единую путеводную нить истории. «Посмотрим, – говорит в этой связи Кант, – удастся ли нам найти путеводную нить для такой истории, и тогда предоставим природе произвести того человека, который был бы в состоянии ее написать. Ведь породила же она Кеплера, подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам и Ньютона, объяснившего эти законы общей естественной причиной»[2].

Что, по Канту, оказывается целью природы? Ответ на этот вопрос у него один. Поскольку механическая связь явлений природы представляет собой непрерывную цепь причин и следствий, то ее *цель* должна явить собой прямую противоположность *необходимости*. Иначе говоря, достижение цели Природы как раз и должно означать наступление *свободы*. Очевидно, что речь идет ни о чем ином, как о *свободе*, которую, как надеется Кант, человеческий род, хотя и очень не скоро, но все же сумеет достичь, в силу наличия у людей разума. «Природа, – полагает Кант, – не делает ничего лишнего и не расточительна в применении средств для своих целей. Так как она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю, то уже это было ясным свиде-

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. С. 424.
[2] Там же.

тельством ее намерения наделить его (способностями). Она не хотела, чтобы ее намерения он руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им. Она хотела, чтобы он все произвел из себя»[1].

Таким образом, цель природы вывести человека за пределы сохраняющейся здесь необходимости, т.е. сделать его свободным. Это окажется возможным постепенно и первым шагом в этом направлении должно стать установление всеобщего правового гражданского общества, которое становится тем самым второй природой человека. «Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, – только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заключенных в человечестве; при этом природа желает, чтобы, эту цель как и все другие, предначертанные ему цели, оно само осуществило. Вот почему такое общество, в котором максимальная *свобода под внешними законами* сочетается с непреодолимым принуждением, т.е. совершенно *справедливое гражданское устройство*, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода. Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще–то расположенных к полной свободе, беда и именно величайшая из бед – та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом»[2].

Крайне непростой для Канта оказалось разрешение проблемы взаимоотношения индивида с человеческим родом. Очевидно, что единый человеческий род включает в себя колоссальное множество индивидов. Но в таком случае возникает вопрос, чему следует отдать предпочтение: признавать ли род производным от индивида (в этом случае индивид становится подлинной реальностью), либо, напротив, истинным субъектом развития истории

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. С. 425.
[2] Там же. С. 427–428.

объявить *человеческий род*, но тем самым поставить под сомнение реальность индивида? Роль индивида в этом случае низводится до уровня некой случайности, не способной всерьез воздействовать на ход развития истории.

Кант вполне определенно высказывается в пользу не отдельных индивидов, а единого человеческого рода как реального субъекта истории. Между тем прогресс рода, а не объективной истории, на чем настаивает Кант, оборачивается трагедией для отдельных индивидов, которые в процессе исторической эволюции много теряют, но мало обретают... «выход человека из рая, предоставленного ему разумом, как первого убежища его рода, – утверждает Кант, – есть не что иное, как переход из дикости, чисто животного существования в состояние человечности от подчинения инстинкту к руководству разумом, – одним словом, переходу от опеки природы в состояние свободы. Вопрос о том, выиграл или проиграл человек от этого изменения, – продолжает свои размышления Кант, – не может больше стоять, если принять во внимание назначение его рода, заключающееся не в чем ином, как в *поступательном шествии* к совершенствованию, как бы ошибочны ни были первые, даже в длинном ряде поколений следующие друг за другом попытки достижения этой цели. Между тем, это движение, которое для рода является *прогрессом*, переходом от худшего к лучшему, не имеет того же значения для индивидуума»[1]. Окончательный же свой вывод Кант формулирует так: «история *природы* ... начинается с добра, история *свободы* – со зла, ибо она *дело рук человеческих*»[2].

Итак, целью природы, по Канту, всегда был и продолжал оставаться человек. Природа упорно трудилась над тем, чтобы на определенной ступени своей эволюции произвести существо, наделенное разумом, благодаря которому человек смог возвыситься над остальными существами живой природы. Что касается свободы, то до появления человека ее не существовало, да и не могло существовать, поскольку в основу поведения любого животного заложен инстинкт. Преодолеть свой изначальный природный инстинкт животное не может. Разум же человека позволил ему, в

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. С. 484.

[2] См.: там же. С. 485.

конце концов, сделать то, что оказалось не под силу животным при самой совершенной их природной организации. Каждый отдельный вид животных занимает свою, закрепленную за ним, ячейку в природе и все, с чем он приходит в этот мир, остается с ним до тех пор, пока сохраняется его род. Люди же ставят перед собой цель не сохранять то, что даровала им природа, а изменить свою природу. Делая свой выбор, люди одновременно принимают на себя и всю меру ответственности за то, к чему этот выбор их ведет. Иначе говоря, нравственный выбор людей оказывается за пределами природной необходимости. Итак, с появлением человека вступает в права еще и другой, не природный, а *нравственный закон*. Но там, где действует такой закон, там обязательно присутствует и свобода выбора и ответственность за этот выбор. Там, где заканчивается деятельность теоретического Разума, там начинает действовать Разум практический.

Канту, как и его предшественнику в попытке осмыслить категорию свободы, не в противовес, а на основе необходимости, философу XVII в. Б. Спинозе, не удалось избегнуть того, что следует признать фаталистическим уклоном детерминизма. Очень верно в свое время сказал видный отечественный историк философии В.Ф. Асмус: «Уже Спиноза, – отмечал этот автор, – осознал в развитии своего учения трудность, характерную для механистического детерминизма. Состоит эта трудность в том, что, будучи примененной к объяснению социального поведения человека, детерминизм, с тем его ограниченным механистическим содержанием, которое единственно было известно передовым философам XVII столетия, – неизбежно превращается в *фатализм*, в учение, принципиально отрицающее всякую возможность сознательного и подлинно эффективного влияния человеческих действий на объективный ход вещей»[1]. Спиноза в свое время нашел скорее видимое, нежели реальное разрешение возможности существования свободы на основе необходимости. Для него, как мы знаем, свобода осталась исключительно личным достоянием немногих избранных людей, а если уж быть совсем точным, то исключительно для философов. Но следует обратить

[1] *Асмус В.Ф.* Избранные философские труды. В 2 тт. 1971 г., Т. 2. С. 231–232.

особое внимание на то, что свобода, у Спинозы остается пассивным состоянием души, она возможна в созерцании, но никогда не в деятельности людей. Истинная же свобода на наш взгляд – это непременно свобода человеческой деятельности.

Кант в отличие от Спинозы хотел видеть свободу существующей не только в сознании индивидов, но также и в самом реальном мире. Между тем, этот последний (видимый реальный мир) оказался у Канта разделенным на два внутренне не связанных (чувственный и умопостигаемый), причем, в первом из них места для свободы философ не находил. В результате, возможность достижения свободы была перенесена Кантом во второй – умопостигаемый мир, но, это уже не спасло автора от фатализма.

Камнем преткновения для Канта оказалась проблема специфики исторических законов. В понимании закона Кант никогда не шел дальше констатации их общезначимости. Сказанное в одинаковой степени относится как к законам природы, так и к законам истории. Впрочем сам Кант таких различий между природными и историческими законами, как было сказано, не проводил. Исторические законы, по Канту, это всего лишь частные случаи проявления природных законов.

Место крупного философа в истории общественной мысли определяется не только новизной высказанных им однажды идей. Важно и то, какую эволюцию претерпели его идеи в ходе последующего развития общества.

Философские идеи истории, развитые Кантом, были своеобразно осмыслены одним из его учеников, а именно И.Г. Гердером (1744–1803), автором «Идей к философии истории человечества». Основной философской идеей данной книги Гердера стала идея исторического прогресса как логическое следствие поступательного развития природы.

Исторический взгляд Гердера на природу и общество сформировался не без влияния космогонической гипотезы. Центральное место в «Идеях к философии истории человечества» заняла проблема законов общественного развития. В отличие от Вольтера, придерживающегося той точки зрения, что в истории правит случай, Гердер напротив был глубоко убежден в закономерном развитии как природных, так и исторических процессов. История

людей, с его точки зрения, непосредственно примыкает к истории развития природы, более того, она с ней сливается. Гердер довольно резко выступил в своих философских построениях против телеологического взгляда на развитие общества. В этом его взгляды выгодно отличаются от Канта, писавшего, как мы помним, о наличии цели природы. Причины общественных изменений, согласно Гердеру, обусловлены не конечными причинами. По его мнению, их следует искать внутри самих исторических явлений. Правда, наряду с этим Гердер временами упоминает и такие вещи, как божественный план, провидение и т.д., что в некотором смысле сближает его с И. Кантом, но главная мысль Гердера состоит в том, что эмпирически наблюдаемая история существует реально. Развитие народов, по Гердеру, представляет единую линию. Эта его мысль звучит и в наше время весьма актуально на фоне того, что совсем недавно, в XX в. философы и историки (О. Шпенглер, А.Дж. Тойнби) решительно отвергали идею единства исторического процесса, как впрочем и другую важную идею Гердера – поступательности хода всемирной человеческой истории. Каждый народ, по Гердеру, используя достижения своих предшественников, продолжает трудиться на благо общего исторического прогресса народов, готовя своим трудом почву для последующей деятельности своих преемников. Проблему соотношения индивида и общества, интересовавшую, как нами было показано выше, и Канта, Гердер также решал в пользу общества (рода). Любимым его афоризмом, подтверждающим мысль философа о приоритете общества перед индивидом, был следующий: «Человек рожден для общества».

Итак, вопрос о взаимоотношении общества и индивида Гердер решает, отдавая приоритет обществу. Но после того, как это выяснено, встает другой, не менее важный вопрос: что движет развитием общества? Ответ на него вполне определенен: этим двигателем является создаваемая обществом культура. Именно она, по Гердеру, обеспечивает движение общества вперед, т.е. его поступательность.

История у Гердера не сливается с природой, а напротив, качественно отличается от нее. Для Канта такого различия между природой и историей, как мы помним, не существовало. Различие

у него существует исключительно между миром явлений и миром вещей в себе, а это, надо заметить, принципиально иное различие. Историю человека и историю природы, по Канту, ничто не разделяет, тогда как между миром явлений и миром вещей в себе пролегает целая пропасть. Кант, ознакомившись с «Идеями» Гердера, откликнулся на его книгу весьма резкой рецензией. Пафос критики историософских взглядов своего бывшего ученика философ объяснял тем, будто бы Гердер высказывал в своей работе довольно общие суждения, базируя их в основном на данных опыта. Сам же Кант предпочитал высказывать априорные идеи истории (как, например, утверждение о наличии цели природы, а значит и истории), которые невозможно вывести из данных опыта. Правда, – полагал Кант, – выработка априорной «путеводной нити истории» философами должна быть в дальнейшем дополнена исследовательской работой историков, изучающих конкретный эмпирический материал истории, но логическую стройность исследованию истории дает, по Канту, исключительно философия, без которой разобраться в накопленном уже сегодня огромном количестве эмпирических фактов одним историкам, не под силу. «Предположение, что... идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто *эмпирически* составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моего намерения. Это только мысль о том, что философский ум (*который, впрочем, должен быть весьма сведущ в истории*) (курсив наш. – *Г.Ч.*) мог бы еще попытаться сделать, стоя на другой точке зрения (читай, не эмпирический. – *Г.Ч.*). Кроме того, похвальная в общем обстоятельность, с которой пишут теперь современную историю, все же должна естественно навести каждого на размышления о том, как наши отдаленные потомки через несколько веков разберутся в громоздком историческом материале, который мы им оставим»[1].

Для правильного уяснения философских идей истории Канта написанная им рецензия на первую часть книги И.Г.Гердера «Идеи философии истории человечества» (1785) представляет

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. С. 435.

безусловный интерес. Если говорить не о частностях, в которых Кант расходился с Гердером, а об общей оценке рецензируемого им труда, то последний, по Канту, не отличается достаточной, с его точки зрения, философской обоснованностью. Доказательства автора, утверждает Кант, построены не столько на глубоком размышлении о предмете исследования, сколько на весьма поверхностных аналогиях. «То, что он (Гердер. – *Г.Ч.*) называет философией истории человечества, – писал в своей рецензии И.Кант, – есть вовсе не то, что обычно подразумевают под этим: не логическая точность в определении понятий или тщательное различение и доказательство принципов, а не останавливающийся надолго широкий взгляд, проницательность, способная всегда найти аналогии, а в применении их сильное воображение, связанное с умением располагать при помощи чувств и ощущений к своему предмету, который он все время держит в туманной дали. В этих чувствах и ощущениях мы скорее угадываем большое содержание мыслей или многозначительные намеки, чем холодное рассуждение»[1].

Расхождение в понимании того, какой должна быть истинная философская концепция истории, между Кантом и его вполне достойным учеником Гердером действительно серьезное. Кант – дуалист и он, как уже было показано выше, не собирался противопоставлять историю человека (человеческого рода) истории природы. Он говорил о единой истории природы. Конечной целью последней он считал обретение индивидом свободы, но движение к свободе не представляет собой последовательный прогресс общества. И это объяснимо, поскольку Кант отстаивал телеологический взгляд на историю природы. Выход из «рая» (животного состояния человека) и вступление в цивилизационное состояние общества обернулось, как отметил Кант, утратой для индивидов их прежней безмятежной жизни, возникновением конфликтов между странами и народами, и чтобы преодолеть нынешнее «трагическое», по словам философа, состояние, человеку потребуется продолжительное время, в течение которого люди не будут чувствовать себя по-настоящему счастливыми. Но даже и

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 39.

после того, как между государствами утвердится *вечный мир*, свобода в чувственном мире так и останется не реализованной.

Основной философской идеей в названном труде Гердера выступила идея прогресса, которую автор пытался подтвердить ссылками на данные чувственного опыта. Следовательно, устанавливаемая Гердером философская «нить истории» оказывается не априорной, как того хотелось Канту, а апостериорной. Понятно, что для Канта подобного рода философская история изначально неприемлема. Совет Канта, который он дал в своей рецензии автору «Идей» звучал как решительный приговор, не допускающий пересмотра философской идеи истории Канта – реализацию установленной Творцом цели Природы. Развитие культуры и просвещения, по Канту, есть средство, но никак не конечная цель исторического развития. Исторический прогресс, каким он представлялся Гердеру, не открывает, по Канту, путей человеку к Свободе. «Желательно, – писал, завершая рецензию Кант, – чтобы наш глубокоуважаемый автор, продолжая свой труд и найдя под ногами твердую почву, несколько обуздал пылкий гений и чтобы философы, забота которых состоит больше в сокращении числа спесивых любимцев, чем в умножении их, могла направлять автора к дальнейшим его трудам, не указаниями, а определенными понятиями, не воображением, окрыленным метафизикой или чувствами, а широким в замыслах, но осмотрительным в применении разумом»[1].

Бескомпромиссность Канта, с которой он столь решительно отверг «Идеи философии истории человечества» Гердера объясняется, на наш взгляд, все той же причиной, которая в другом случае вызвала еще более резкую отповедь с его стороны другому его ученику Фихте, когда тот вознамерился «освободить» философию Канта от показавшейся ему ненужной, «вещи в себе». В «Идеях философии истории человечества» Гердера И. Кант также узрел намерение автора устранить дуализм составляющей главный остов «критической философии» И. Канта, но сделать это несколько иначе, чем этого хотел Фихте. Хотя Гердер и оговаривался о наличии Провидения в истории, но для него это была

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 51.

лишь оговорка. По существу, история у Гердера развивается сама собой без вмешательства Бога.

Для Канта освобождение «критической философии» от дуализма явлений и «вещей в себе» было бы равносильно признанию полной несостоятельности его «критической философии». Неудивительно, что принять философскую позицию, отличную от собственной, Кант не захотел. Он предпочел остаться верным не только духу, но и букве своей «критической философии».

Чем это обернулось в понимании Кантом хода развития истории, представить нетрудно. События истории, протекающие исключительно во времени, должны, согласно Канту, подчиняться строгой *необходимости*. Что же до Свободы, которую философ надеялся обосновать, то в эмпирической истории она, следуя логике Канта, недостижима. Ее областью может быть лишь область сверхчувственного, умопостигаемого мира.

© Чесноков Г.Д.

Идеи И. Канта о мире: содержание и преемственность

Значительный вклад в развитие идеи вечного мира в обществе и на международной арене внес великий немецкий философ-гуманист И. Кант.

Он одним из первых высказал предположение об объективной закономерности, которая ведет к установлению вечного мира, о создании на мирных основах союза народов. Сама человеческая природа, по взглядам философа, в процессе войн и обременительности вооружений через нужду, дающую себя чувствовать в любом государстве, даже в мирных условиях, побуждает людей после полного истощения сил и средств прислушиваться к голосу разума и вступить в союз народов. Именно при таком условии, как полагал И. Кант, каждое, даже маленькое государство, может ожидать своей безопасности и охраны прав не от собственной силы, а исключительно от великого союза народов. Государства созревают для «будущего великого государственного объединения, примера которого наши предки не показывали. И это вселяет в

нас надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее **всемирно-гражданское** состояние, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода»[1].

Следует подчеркнуть, что И. Кант не представляет собой ярко выраженного пацифиста. Он признавал законность войны, которую вынуждены вести различные народы, отстаивая свою независимость. Признавая в конкретных обстоятельствах ведение справедливой войны, философ не мог примириться с таким состоянием отношений между странами, при котором с необходимостью вытекают внешние конфликты. Он считал вполне осуществимым установление постоянных мирных взаимоотношений между государствами. «Мирный договор, – утверждал он, – уничтожает все имеющиеся причины будущей войны, даже те, которые, быть может, в данный момент неизвестны самим мирящимся сторонам и которые впоследствии могут быть хитро и изворотливо высказаны в архивных документах»[2].

Исследуя проблему войны и мира, И. Кант отмечал, что вооруженная борьба в Европе ведет к огромным человеческим жертвам, масштабным разрушениям материальных ценностей. Прогнозируя перспективы развития такого процесса, он пришел к выводу, что война со всеми ее последствиями, страданиями и потерями может стать предпосылкой всеобщего мира. Исходя из своего тезиса о приоритете мира, он особенно резко выступает против масштабных войн между государствами, отмечает их опасность для судеб мира[3].

В 1795 г. Кант опубликовал знаменитый трактат «К вечному миру», где поставил ряд актуальных и глубоких проблем по вопросу войны и мира. Первый его раздел содержит прелиминарные статьи в области вечного мира между государствами. Он обращает внимание на шесть положений.

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 20–21.

[2] *Кант И.* К вечному миру. 1795 // Трактаты о вечном мире. М., 1963. С. 151.

[3] См. там же. С. 155.

Первое. Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении была сохранена в любой форме возможность новой войны. В ином случае, как отмечает немецкий мыслитель, «... это было бы только перемирие, временное прекращение военных действий, а не мир, который означает окончание всякой вражды»[1]. Вот почему, по его мнению, недопустимо в отношениях между государствами, вставшими на путь мирных отношений, использовать какие-либо претензии друг к другу.

Второе. Ни одно самостоятельное государство (малое или большое) не может быть приобретено другим государством путем наследования, обмена, купли или дарения. Обосновывая выдвинутое положение, Кант обращает внимание на то, что государство не представляет собой имущество, каким является, например, та земля, на которой оно находится. «Государство – это общество людей, повелевать и распоряжаться которыми не может никто, кроме него самого»[2].

Третье. Постоянные армии со временем должны полностью исчезнуть. Дело в том, что такие армии, являясь подготовленными к войне, угрожают другим государствам. Наряду с этим они побуждают руководителей государств к росту вооруженных сил в стремлении превзойти друг друга. «Совершенно иное дело – добровольное, периодически проводимое обучение граждан обращению с оружием с целью обезопасить себя и свое отечество от нападения извне»[3].

Четвертое. Государственные долги не должны использоваться во внешнеполитической борьбе. Поиски средств внутри государства и вне его не вызывают подозрений у других стран в случаях, когда это делается во имя экономических нужд. К ним относятся, например, улучшение дорог в государстве, устройство новых населенных пунктов, создание запасов продовольствия. Между тем, обращает внимание Кант, кредитная система и долги

---

[1] *Кант И.* К вечному миру. С. 151.
[2] Там же. С. 152.
[3] Там же. С. 153.

государств не должны использоваться в качестве фонда для ведения войны[1].

Пятое. Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в сферу правления и государственного устройства других государств. В свою очередь, государство показывает дурной пример, когда оно игнорирует подобное требование. Он может служить предостережением против того, какие беды навлекает на себя народ своим беззаконием. «Такое вмешательство, следовательно, является дурным примером для других и угрожает автономии всех государств»[2], – заключает Кант.

Шестое. Ни одно государство в период войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие между ними в мирное время. Он считал неприемлемым использование в мирных условиях взаимоотношений между государствами ряда средств, применяемых в ходе войны. К ним он причисляет военные хитрости, использование шпионов, право силы. «Ведь и во время войны должно оставаться хоть какое-нибудь доверие к образу мыслей врага, потому что иначе нельзя было бы заключить никакого мира и враждебные действия превратились бы в истребительную войну»[3].

Второй раздел труда «К вечному миру» включает три дефинитивные статьи, где говорится о сохранении мира между государствами. В нем обращено внимание на необходимость установления мира для народов и условия его сохранения.

В первой статье И. Кант определяет наилучшую форму внутреннего государственного устройства каждого участника союза народов. Он достаточно определенно высказывается по этому вопросу. «Гражданское устройство каждого государства должно быть республиканским»[4]. Немецкий философ приводит ряд аргументов для доказательства своего положения. Такое устройство, во-первых, основано на принципах **свободы** членов общества; во-вторых, на принципах **зависимости** всех его граждан

---

[1] См.: *Кант И.* К вечному миру.

[2] Там же. С. 154.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 157.

от единого общего законодательства; в-третьих, на законе **равенства** всех людей как граждан.

Во второй статье Кант высказывает идею федерализма свободных государств. Именно такой федерализм определяет организацию государств для сохранения мира, а не форма всемирной монархии или всемирной республики. «Это был бы **союз народов**, – отмечает он, – который, однако, не должен был бы быть государством народов»[1]. Его сущность означает лишь объединение усилий для достижения всеобщего и вечного мира, не затрагивающее при этом суверенность каждого государства. Развивая свою идею по данной проблеме, философ подчеркивает важность такого союза для судеб мира, недопустимости истребительных войн для народов. «Поэтому должен существовать особого рода **союз**, который можно назвать **союзом мира** (foedus pacificum) и который отличался бы от **мирного договора** (pactum pacis) тем, что последний стремится положить конец лишь **одной** войне... тогда как первый – **всем** войнам и навсегда»[2].

В третьей статье обращается внимание на то, что право всемирного гражданства должно быть ограничено условиями всеобщего гостеприимства. Это означает, что любой иностранец, прибывший в какую-либо страну в условиях мира, требует обращения с ним, как с гостем, а не как с врагом. На примере взаимоотношений Японии и Голландии И. Кант показывает сложность становления разносторонних и глубоких по содержанию мирных отношений между государствами. «Из этого видно, что идея права всемирного гражданства есть не фантастическое и преувеличенное представление о праве, но необходимое дополнение неписаного кодекса как государственного, так и международного права к публичному праву человечества вообще и, таким образом, к вечному миру. И только при этом условии можно надеяться, что мы постепенно приближаемся к нему»[3].

Из философских идей Канта о вечном мире, его генезисе, содержании и специфике вытекает ряд положений методологического характера. Применительно к противоречивым реалиям раз-

[1] *Кант И.* К вечному миру. Там же. С. 159.
[2] Там же. С. 161.
[3] Там же. С. 165.

вития цивилизации в XXI веке их можно, на наш взгляд, свести к следующему.

Первое. Ценность мира как основополагающего условия поступательного движения истории в исключительной степени возросла. Мир для нынешнего времени предстает не просто предпочтительным состоянием человеческой жизни или благоприятной предпосылкой международных отношений. Проблема предотвращения войн, а в перспективе их исключения из жизни общества одновременно выступает и как проблема прочного и всеобщего мира, то есть необходимого условия самого существования и развития человечества. Она достаточно ясно встает в современную эпоху не только как теоретическая, в первую очередь, философская, но и как конкретно-практическая проблема, требующая своего основательного и взвешенного решения.

Второе. В условиях существования внешнеполитических противоречий государств сохраняется опасность, связанная с дестабилизацией мира из-за распространения ядерного оружия по планете. Так, в настоящее время уже около тридцати государств производят или могут производить собственное ядерное оружие. При этом в некоторых из них господствуют далеко не демократические режимы.

Ныне в мире складывается критическая ситуация. Накопленных ядерных боеприпасов уже достаточно, чтобы выжечь всю планету, причем несколько десятков раз. Следует также учитывать и то обстоятельство, что ряд государств мирового сообщества не соблюдают соглашений, запрещающих передавать документацию на оборудование ядерных устройств, которые могут использовать в военных целях. Все это вызывает обоснованное беспокойство и тревогу у народов и государственных деятелей во всем мире. Вот почему возможный рост числа членов «ядерного клуба» весьма опасен дестабилизацией мира при отсутствии эффективного международного контроля над производством и использованием ядерных средств[1].

Третье. В наши дни сохраняет свою актуальность и проблема мирного урегулирования отношений между государствами,

[1] См.: *Капто А.* От культуры войны к культуре мира. М., 2002. С. 82–90.

вовлеченными в локальную, региональную войну, ведущуюся обычными средствами. Такие военные конфликты время от времени происходят в различных регионах земного шара, и они, как никогда прежде, сказываются на общей международной обстановке. Свидетельство тому – вооруженные столкновения на Ближнем Востоке (Палестина – Израиль), на Балканах (территория бывшей Югославии), в Афганистане, в других регионах. Они убедительно говорят о том, что развитие мира идет не просто, не однолинейно. Его становление сопряжено в современных условиях с рядом трудностей экономического, религиозного и иного характера. Вот почему изучение современных войн и вооруженных конфликтов, причин их возникновения, а также определение путей и способов их предотвращения являются важной задачей исторической, военной и философской науки.

Четвертое. В современную эпоху сотрудничество народов и государств в борьбе за мир, недопущение глобального военного противоборства, усилия ООН и его миротворческая деятельность свидетельствуют о привлечении в ряды сторонников мира все большего числа политических и общественных организаций. Благодаря этому в настоящее время международные отношения на планете приобретают большую стабильность, а главное – предсказуемость. Вот почему в начале XXI века политические диалоги между государствами приобретают важную значимость для судеб цивилизации. Образование общих интересов у человечества в условиях расширения взаимосвязей между народами ведет к трансформации системы частных национальных безопасностей, ориентированных на внешний мир по отношению к другим государствам, в систему всеобщей безопасности, ориентированной вовнутрь всего мирового сообщества. Это, в конечном счете, проблема соотношения внешней цели и внутренней целесообразности. В процессе исторического развития внешние цели отдельных общностей людей (социальных групп, наций, различных религиозных объединений и т.д.) интегрируются в общечеловеческую внутреннюю целесообразность формирующегося глобального объединения.

Пятое. Для становления устойчивого и прочного мира особенно актуально развитие мер доверия. Они имеют целью обес-

печить предсказуемость политических отношений, особенно между Россией и США.

К наиболее значительным формам проявления взаимного доверия между ведущими государствами мира относятся: регулярные визиты высшего политического и военного руководства; открытое обсуждение военно-политических концепций и военных доктрин различных государств; систематическое участие в наблюдениях за военными учениями и маневрами; проведение активного диалога представителей науки, в том числе военно-исторической, по вопросам глубокого и адекватного отображения хода и исхода Второй мировой войны; взаимное расширение сфер сотрудничества в военно-гуманитарной деятельности с учетом функционирования «голубых касок» ООН и др.

Шестое. В современном мире сложилась ситуация, при которой не только фундаментальные факторы человеческого существования, но и частные явления и обстоятельства политической жизни приобретают не условное и тактическое, а безусловное и стратегическое значение для судеб человечества. В наше время деятельность государств, политиков, общественных и религиозных организаций, направленная на предотвращение войны и утверждение мира, не может пренебрегать никакой частностью, игнорировать локальные и региональные военно-политические конфликты. Но эти усилия окажутся малоэффективными, если они не будут осуществляться на основе анализа долговременных факторов политического развития на планете, если для решения проблемы мира не будут в должной мере использованы все материальные, политические, дипломатические, правовые, моральные и религиозные потенции, унаследованные от прошлого.

Седьмое. Анализ современного положения человечества во всех сферах его жизнедеятельности является важным условием адекватной оценки его возможностей и шансов на мир в будущем. Вместе с тем вопрос о мире, о том, сумеет ли сохранить его человечество и обеспечить свое развитие о том, каким оно будет в отличие от прошлой истории, встает и в другом, более широком контексте, а именно в вопросе о движущих силах мирового процесса, о его характере, закономерностях и основах, месте в нем России как сильного и демократического государства в междуна-

родной политике. Словно предвосхищая подобную проблему, русский философ И.А. Ильин писал: «Нам не дано предвидеть будущего, но мы не имеем никаких оснований считать, что русские границы замирены, что государственное достояние России закреплено в международном отношении и что им не грозят новые оборонительные войны. По-видимому, дело обстоит как раз наоборот, и сильная власть будет необходима России, как, может быть, еще никогда»[1].

Таким образом, в настоящее время перед человечеством, как и во время И. Канта, остро стоит вопрос о мире и безопасности. При этом народы все глубже осознают идею, что ныне, в начале XXI столетия ни одно государство планеты не обладает возможностью абсолютно надежно защитить себя только военно-техническими средствами, при помощи даже самой мощной обороны. В наше тревожное и беспокойное время народы и государственные деятели во все большей степени учитывают объективную тенденцию – общность исторических судеб людей планеты, осознают, что на нынешнем поколении лежит значительно большая ответственность, чем на прошлых, за сохранение человеческой цивилизации. Именно ради выживания человека и перспектив его развития государства и народы должны овладеть искусством политики жить вместе и в мире. Именно к этому и призывал великий философ и гуманист И. Кант.

© Ксенофонтов В.Н.

Диалектика морали и религии в философии Канта и современность

Проблема соотношения морали и религии в той или иной степени находит свое проявление и развитие практически во всех произведениях Канта как в «докритический период», так и в его знаменитых «Критиках». При этом следует заметить, что Кант в докритический период, говоря о соотношении морали и религии, приоритеты отдавал религии. Человек, писал Кант в 1764 году,

[1] *Ильин И.А.* Наши задачи. М., 1992. С. 316.

«должен иметь религию и поощрять себя воздаянием в загробной жизни; человеческая природа не способна к непосредственной моральной чистоте»[1]. Фактически ставится под сомнение «божественное дарование нравственных заповедей» и мораль провозглашается независимой от религии. Нравственные принципы не выводятся из религиозных воззрений и, следовательно, мораль не нуждается в религии.

В то же время, исследуя источники человеческого знания и границы разума, Кант приходит к выводу, что из идеи достижения всеобщего блага вытекает необходимость признания «высшего всемогущего существа, то есть мораль неизбежно ведет к религии»[2]. Из приведенного фрагмента нетрудно заметить, что вера в Бога становится в зависимость от морали. Основа морали – переживание своей собственной вины или той, к которой причастен, то есть осознание личной ответственности за все то, что происходит «здесь и сейчас». Религия же – это чистая и бескомпромиссная вера в Добро, в нравственный идеал благостной жизни, которая постоянно побуждает к самосовершенствованию. Говоря иными словами, Бог становится моральным законом, побуждающим человека делать Добро и воспитывать в себе чувство человеколюбия, вести праведную жизнь.

Человек свободен и волен делать выбор между Добром и Злом. Однако идея свободы воли не может быть почерпнута из опыта, из реальной жизни, в которой господствует социальный детерминизм. Это, по Канту, априорная идея, порождение и постулат чистого практического разума. Философия не в силах доказать и дедуцировать существование Бога и бессмертия души, так как познание, по своей природе, неспособно выйти за пределы возможного опыта. В этой связи с полным основанием можно говорить только об объективной реальности понятия Бога, а не об объективности реальности самого Бога.

Идеи Бога и бессмертия души по убеждению Канта образуют веру чистого разума. Такая вера присутствует в разуме не вследствие страданий, испытываемых человеком, не в силу страха перед смертью или другими опасностями, угрожающими че-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 2. С. 197.

[2] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 83.

ловеческому существованию. Как чистый разум независим от чувственных переживаний и побуждений, так и его вера, которую можно назвать *чистой верой*, независима от чувственного мира, всякого рода эмпирических факторов, детерминирующих и усложняющих человеческую жизнь.

Далее. Определяя религию, как веру чистого практического разума, Кант вводит в сферу научного анализа понятие *веры высшего рода*, то есть такой веры, которой не противостоят разум, знания, науки. На наш взгляд, речь идет о вере, имеющей независимый от каких-либо эмпирических условий и факторов трансцендентальный источник, так как чистый разум есть не что иное, как «вещь в себе». Говоря иными словами, Кант отличает веру чистого разума от веры, основанной на откровении. Более того, он принципиально и категорично возвышает религиозную веру. Если средневековый томизм считал религиозную веру хотя и не противоразумной, но все-таки сверхразумной верой, то Кант объявляет ее в высшей степени разумной и тем самым ставит ее несравненно выше тех метафизических учений, которые пытаются посредством всякого рода дедуктивных умозрительных заключений доказать существование Бога и загробной жизни, то есть доказать то, что, по убеждению Канта, логическими средствами доказать невозможно.

Обосновывая принципиальную невозможность научного доказательства бытия Бога, Кант замечает, что некоторые мыслители выражают надежду на то, что «со временем будут еще изобретены очевидные демонстрации двух кардинальных положений нашего чистого разума: есть Бог, есть загробная жизнь. Я с этим не согласен, скорее я уверен, что этого никогда не случится. Действительно, откуда взял разум основания для таких синтетических утверждений, которые не касаются предметов опыта и его внутренней возможности».[1] Таких не было, нет и навряд ли появятся. Кант сам понимал противоречивость и непоследовательность своего «атеизма», в котором его обвиняли Ф. Шеллинг, Э. Кассирер, Г. Гейне, Н. Бердяев и А. Кожев. В частности, в письме к Фихте Кант утверждает, что «религия вообще не может

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 619.

иметь иного предмета веры, чем тот, который существует для одного только чистого разума»[1]. Поэтому в определенном смысле можно утверждать, что Кант допускал существование мудрого и всемогущего Творца мира. Однако религиозная вера по его взглядам не есть просто долг, обязанность, проистекающая из тех или иных идей разума. Вера в Бога есть страстный душевный порыв, который проистекает не из разума, а из сердца. Вопреки обвинениям (Э. Кассирер, Ф. Шеллинг) Кант никогда не пытался свести религию к учению о нравственности или же противопоставить религию этике.

Существенная трансформация взглядов Канта на проблему соотношения морали и религии произошла в критический этап творчества, когда он в борьбе с метафизикой открыто встал на позиции «морального доказательства бытия Бога». Критикуя концепции теологов и философов и их взгляды на проблему бытия Бога, Кант предлагает свое, «априорное», по его словам, доказательство. Действительно существующее не может быть уничтожено, ибо это упразднило бы всякие возможности. Следовательно, действительное абсолютно необходимо. «Величие порядка и всюду замечаемое целесообразное устройство, – делает вывод Кант, – свидетельствуют о наличии разумного творца, обладающего великой мудростью, могуществом и благостью».[2]

Нетрудно заметить, что создание «критической философии» означало полный и окончательный разрыв со всякого рода спекулятивными доказательствами бытия Бога, в том числе, разумеется, и с собственной докритической философской теологией. Кант однозначно приходит к выводу о том, что метафизика должна отказаться от попыток теоретически (логически) доказать существование Бога, бессмертие души и даже свободы воли. «С помощью метафизики дойти от познания этого мира до понятия о Боге и до доказательства его бытия достоверными выводами невозможно».[3] Поэтому вполне оправдан и закономерен следующий шаг, который делает Кант, ограничивая знания и предоставляя место вере.

---

[1] *Кант И.* Трактаты и письма. С. 332.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 1. С. 422.

[3] Там же. Т. 4. С. 473.

Что же нового привнес Кант в проблему соотношения морали и религии?

Во-первых, в отличие от традиционных теософских концепций, Кант не связывает происхождение и существование моральных заповедей с религиозной верой, Священным писанием. Моральное состояние лишь постолько является таковым, посколько оно автономно, свободно и независимо от каких-то внешних, пусть самых возвышенных сил и мотивов. Нравственное сознание не признает иного мотива своих действий, кроме осознания долга, формируемого нравственным законом, то есть категорическим императивом.

Во-вторых, Кант не ограничивается обоснованием автономии морали, или наличия чистой нравственности и идет дальше. В частности, он фиксирует свое внимание на эмпирически достоверном факте: неразрешимом в пределах жизни каждого человека противоречии между чистой нравственностью и действительным нравственным поведением человека, реальной человеческой жизнью, в которой нравственные поступки обычно не вознаграждаются достойным образом и нередко наносят вред индивиду, поступающему нравственно. Существование чистого нравственного сознания (чистого практического разума) невозможно без убеждения в безусловной неизбежности справедливого воздаяния за все совершенные нравственные (или безнравственные) поступки.

В-третьих, в отличие от предшествующих философов и теологов, Кант делает вывод о том, что не вера в Бога делает человека нравственным существом, а его человеческое чистое сознание убеждает его в существовании Бога. «Разум, – говорит Кант, – вынужден или допускать такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки...»[1]. Говоря иначе, независимость нравственности от религии носит относительный характер, поскольку нравственные законы, практический разум, необходимо постулируют основные религиозные убеждения. Вместе с тем, так называемая «моральная вера» не означает, что

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. С. 666.

мотивами нравственных поступков являются религиозные убеждения.

В-четвертых, Кант создает новую по своей сути концепцию, противостоящую традиционным теологическим доктринам и объединяющую этику и теологию в единое целое в рамках этикотеологии. По твердому убеждению Канта этикотеология «имеет особое преимущество перед спекулятивной теологией, состоящее в том, что она неизбежно ведет к понятию *единой, совершенной и разумной первосущности...*»[1]. Однако понятие об этой первосущности, то есть Боге, не может быть непосредственным основанием для утверждения о существовании Бога, так как существование не есть предикат понятия, то есть из понятия не следует существование того, что мыслится. Вера в Бога и бессмертие души имеет своим основанием лишь моральные убеждения, *чистую нравственность*, глас совести, который ничем не заглушить. «Этикотеология, – подчеркивает Кант, – есть убеждение в существовании высшей сущности, которое основывается на нравственных законах»[2].

В-пятых, концептуальные взгляды Канта на проблему соотношения морали и религии носят открытый характер, в значительной мере преодолевают метафизику как теологов, так и философов прошлого и обращены к будущему человечества. В определенном смысле можно утверждать, что Канту удалось преодолеть раздвоенность сознания человека на нравственную и религиозную составляющую, поэтически выраженную Гете в «Фаусте»: «Ах, две души живут в душе моей, друг другу чуждые».

В современных условиях наше сознание значительно ближе, чем когда-либо в прошлом, к обоснованному Кантом императиву: служить Богу посредством нравственного образа мыслей и поступков, уважать себя через нравственно-возвышенное отношение к другим людям не ради сиюминутной выгоды, а в интересах совершенствования как самого человека, так и общества в целом. Именно под «таким углом зрения» этикотеология Канта является, на мой взгляд, футурологическим учением и несет в себе значительный потенциал исторического оптимизма.

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. С. 668.

[2] Там же. С. 545.

В XXI столетии, когда усилились интеграционные процессы между Западом и Востоком, между Россией и Европой, особую судьбоносную значимость приобретают идеи Канта о единой морали и единой религии или, как он отмечал «моральной религии», которую следует полагать «не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей...»[1]. Говоря иными словами, Кант, руководствуясь положением о единстве моральных норм народов мира, делает вывод о единстве всех религий, поскольку они являются монотеистическими религиями.

Таким образом, этикотеология Канта выступает философско-историческим обоснованием безусловной необходимости экуменистического (объединительного) движения, которое заметно усилилось в начале XXI столетия. Кантовская этикотеология проявляется в наше время в решительном преодолении религиозного фанатизма, нетерпимости к инакомыслящим и активно способствует сближению народов, наций и государств различных религиозных конфессий.

© Брычков А.С.

Мораль как требование разума в этике И. Канта

Этика Канта во многих отношениях явилась вершиной философии морали Нового времени. Среди классиков немецкой философии Кант уделил наибольшее внимание морали, а его этическая концепция, последовательно развитая в целом ряде специальных трудов, была наиболее разработанной, систематической и завершенной. Кант был одновременно самым последовательным и непримиримым критиком концепций морали XVIII века. Причем, кантовская критика касалась в первую очередь именно вопроса о самом понятии морали, выделении ее уникальных характеристик.

Кант поставил целый ряд проблем, связанных с определением понятий моральности, морального закона, над решением кото-

[1] *Кант И.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. С. 155.

рых бьется современная этика. С именем Канта связано насыщение многих аспектов традиционной философско-антропологической проблематики новым смысложизненным содержанием, глубоко затрагивающим коренные интересы всего человечества. Именно поэтому кантовское учение о человеке, человечестве, морали, заряженное мощным гуманистическим идейно-теоретическим потенциалом, по сей день сохраняет свою значительность и содержательность.

Сколь существенную роль великий мыслитель отводил учению о человеке в контексте своих философских построений морали, явствует из следующего его признания. «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу, а именно: подобающим образом занять указанное человеку место в мире – из которой можно научиться тому, каким надо быть человеком»[1]. «Научиться быть человеком» – эти исполненные глубокого смысла слова, обращенные ко всему роду человеческому, пронзительно звучат и поныне, обретая особую значимость в нашу эпоху обостренных до предела глобальных общечеловеческих проблем и столь нуждающуюся в культивировании гуманности, выработке в человеке подлинно человеческих начал.

Постулируя человека как высшую ценность, «ибо он для себя своя последняя цель»[2], Кант полагал, что существенное отличие человека заключается во всем том, что образует личность. «То обстоятельство, что человек может обладать представлениями о своем «я», бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле. Благодаря этому он личность, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпеть, он одна и та же личность, т.е. существо по своему положению и достоинству совершенно отличное от вещей, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно»[3]. Провозглашенный Кантом тезис о человеке как высшей ценности в мире и наложивший тем самым моральный запрет на использование человека в качестве средства показывают его как одного из величайших мыслителей – гумани-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 2. С. 206.
[2] Там же. Т. 6. С. 351.
[3] Там же. С. 357.

стов всех времен. «Моральный закон свят (нерушим). Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может... быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы... Эта, внушающая уважение идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы (по ее назначению), позволяет нам вместе с тем замечать отсутствие соразмерности нашего поведения с этой идеей и тем самым сокрушает самомнение»[1]. Здесь содержится призыв уважать человека как личность, как существо способное к свободе, выражена общечеловеческая идея безусловного достоинства каждой человеческой личности. Кантовская идея личности, возвысившейся над индивидуальными склонностями, вызывает уважение в других и ставит на пьедестал высокое достоинство нашего назначения.

Мораль, по Канту, и есть специфическое измерение человека, который выступает как носитель духовно-нравственного начала и двух ипостасях – в интимно-личностной форме и в форме всеобщего как ноумен, «вещь сама по себе». Основу моральной обязанности Кант ищет «не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а priori исключительно в понятиях чистого разума»[2]. Материально-обусловленные определения реальной воли исторического человека превратились у Канта в «чистые», независящие ни от какого опыта. Превращение это осуществляется как бы в мысли, а не в действительности. Мораль, по Канту, имеет априорное происхождение. Он полностью вырывает ее из многообразия жизненных связей, возвышает ее над миром, противопоставляет миру. Высший принцип моральности Канта опирается на понятие «доброй воли», последняя же добра «не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь постановленной цели, а только благодаря волению, т.е. сама по себе»[3]. «Добрая воля» превращается в самоцель, в со-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.4. Т.4. Ч. 1. С. 414–415.

[2] Там же. С. 223.

[3] Там же. С. 229.

вершенно абстрактное понятие и таким образом отделяет начисто цель от практического осуществления. Кант поставил цель соединить то, что во всей предшествующей этике считалось несоединимым. По его мнению, все понимали, что «человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству...»[1]. Это положение стало основой его понятия морального закона.

Для формулирования всеобщего морального закона Кант вводит понятие императива, подразумевая под ним форму и принцип поведения. Он различает гипотетические и категорические императивы. Если поступок хорош в качестве средства для достижения чего-нибудь, то это императив гипотетический, а если он хорош сам по себе – категорический. Категорический императив, всеобщий моральный закон, Кант формулирует следующим образом: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, что она стала всеобщим Законом»[2]. И, рассуждая далее о том, что всеобщность морального закона связана с природой, ее всеобщими законами, Кант заявляет: «Поступай так, если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»[3]. Категорически императив, существующий в сознании человеческого рода, вечный, неизменный закон и идеал поведения людей, является, по Канту, фундаментальной основой морали. В этом императиве заключена кантовская идея морального долга. Что же касается практического императива, то Кант пишет: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»[4].

Мораль, в кантовском понимании, не выводится из человеческого бытия. Моральные законы вечны и внеположены историчности, ибо «мораль довлеет сама по себе»[5]. Кант стремится до

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.4. Ч. 1. С. 274.
[2] Там же. С. 360.
[3] Там же. С. 261.
[4] Там же. С. 270.
[5] Там же. Т.4. Ч. 2. С. 7.

предела заострить нормативный, внеприродный и внепсихологический характер морали, отторгнув ее от стихийных, эмоционально-чувственных потенций, свойственных человеку как природному существу. Чистая моральная философия, полагает он, должна быть «полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего антропологии, ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует... из общей идеи долга и нравственных законов»[1]. Эта «моральная философия» непосредственно не опирается на антропологические знания, но дает человеку как моральному существу априорные законы. Говоря о моральном законе в его «торжественном величии», Кант пишет, что «нельзя не налюбоваться великолепием этого закона, и сама душа, кажется, возвышается в той мере, в какой она считает святой закон возвышающимся над ней и ее несовершенной природой»[2]. Моральное состояние, в котором может находиться человек, поясняет мыслитель, есть добродетель, суть которой – «моральный образ мыслей в борьбе, – не святость в мнимом обладании полной чистотой намерений воли»[3], что находит выражение лишь в самоподчинении долгу.

Обращаясь к теме долженствования, Кант развертывает ее в риторически приподнятых тонах. «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы пробудить волю, и не угрожаешь тем, что внушило бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой протекает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе... перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали»[4]. Именно в выполнении долга, по Канту, и заключается осознание свободы, ибо свободная воля и воля, подчиненная выполнению моральных законов – это одно и то же.

Откуда же возникает эта повелевающая, императивная сила долга? Почему человек должен понуждать себя к его выполне-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.4. Ч.1. С. 223.

[2] Там же. С.403.

[3] Там же. С.411.

[4] Там же. С.413.

нию против своей воли? Обоснование моральных обязанностей, полагает Кант, следует искать «исключительно в понятиях чистого разума». Моральные обязанности в данной связи означают «уважение не к жизни, а к чему-то совершенно другому, в сравнении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет никакого значения. Человек живет лишь из чувства долга... Таков истинный мотив чистого практического разума. Он есть не что иное, как сам чистый моральный закон, поскольку он позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования...»[1]. Но если моральные обязанности и не могут основываться на законах и потребностях наличного человеческого мира, стало быть они исходят из иного, сверхчувственного мира, постулирование которого пролагает, по Канту, путь к созданию «царства должного», отделенного от реальной действительности. И только сопричастность человека к этому сверхчувственному запредельному царству определяет его статус как морального существа. С другой стороны, Кант заявляет, что человек подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству. В этой связи важно подчеркнуть роль личностного морального самосознания.

Анализируя нравственное сознание, Кант решительно отстаивает чистоту моральных мотивов, отвергая при этом принцип стремления к счастью как «негодный в ноуменальной сфере, ибо этот принцип «подводит под нравственность мотивы, которые скорее подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку...»[2]. И Кант здесь прав, ибо моральные умонастроения человека искажаются привнесением мотивов, не вытекающих из самой морали и инородных ей (например, упование на жизненные успехи, загробное блаженство, выгоду, пользу, вознаграждение и другие практические соображения). В данном вопросе Кант считает, что добродетель является сама по себе наградой и счастьем. «Чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси... имеет... на

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.4. Ч.1. С.415.
[2] Там же. С.285–286.

человеческое сердце гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы»[1].

Как известно, ригористическая позиция Канта подвергалась усиленной критике и не избежала при этом искажений. Думается, однако, что гуманистический смысл кантовского ригоризма гораздо более содержателен, чем во всех тех концепциях, в которых утверждается, что люди способны поступать нравственно, будто бы только из некоторого личного интереса. Но даже не в этом состоит сила кантовского аргумента. Если мы хоть в какой-то мере можем полагаться на мораль, т.е. предполагать, что она как-то детерминирует человеческие действия, воздействует на сознание и поведение людей, то следует доверять и человеку как нравственному существу, надеяться на силу собственных моральных мотивов. Целесообразность вовсе не всегда совпадает с требованиями морали (это знали еще Аристотель и Монтень) – вот какую жизненно-практическую проблему стремится разрешить в данном случае Кант.

Критики кантовского ригоризма заблуждаются, усматривая в нем нечто отрицательное, предъявляющее человеку ненужные и слишком жесткие мотивы морального поведения. Предложенная Кантом этическая позиция требует более уважительного отношения к себе и прежде всего учета внутренней сути его общечеловеческого содержания, несмотря на абстрактность и формализм его внешней оболочки. Правильно замечает А.С.Гулыга, что Кант стремился к построению этики на строго формальных началах. И все же он не был формалистом, он никогда не забывал о содержательной (и, следовательно, социальной) стороне дела[2].

Вместе с тем, конечно, очевидно, что мораль, по сути дела, не выводится Кантом из рассмотрений реального общественно-исгорического бытия человека, лишена социальных определений и постулируется чисто спекулятивно как нечто изначально данное разумом. Именно поэтому у Канта нет ответа на вопрос, как возникла мораль первоначально. Этот вопрос в кантовской философии остается величайшей загадкой, исполненной таинственно-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.4. Ч.1. С. 248.

[2] См.: *Гулыга А.С.* Немецкая классическая философия. М., 1986. С. 70–71.

го изумления. «Две вещи, – писал философ, – наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»[1]. Кстати, обычно знают и цитируют лишь эту часть высказывания Канта. Но стоит вникнуть и в прекрасные слова, следующие за ней. «И то, и другое, – продолжает он, – мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их со знанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен...»[2]. Эти удивление и уважение не должны, однако, заменять научно-философские изыскания относительно беспредельного космоса и бесконечной человеческой личности. На них и была направлена исследовательская мысль великого философа, вдохновленная гуманистическими, общечеловеческими ценностями.

Таким образом, Кант, во-первых, вполне реалистично вывел на сцену теории нравственности борьбу долга и склонностей, которая более чем знакома каждому из нас и ярко воплощена во множестве художественных произведений, и борьбу без утешительного для прогрессистов, но не отвечающего фактам истории благополучного исхода.

Во-вторых, Кант совершенно справедливо и реалистично заострил противоречие между релятивными этическими рационализациями и «абсолютностью», нерелятивизируемостью требований подлинного морального закона, который и должен быть жесток и неумолим в квалификации, в пресечении всяких отклонений от общечеловеческих нравственных начал. И поэтому «чистоту» и постоянное очищение нравственного закона, стрем-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 499.
[2] Там же. С. 499.

ление сделать его общезначимым «навсегда» нельзя рассматривать только лишь как утопизм. Ибо ведь Кант и не утверждает, что эмпирическая, конкретно-историческая нравственность совпадает с той, что полагается нравственным законом.

В-третьих, в целом соглашаясь с Марксом, что немецкие бюргеры «доросли» до доброй воли Канта, нельзя принять уничижительного «только» в марксовой формуле. Ибо «дорасти до доброй воли», как ее представляет Кант, значит и объясняет многое. Например, добротность труда, стремление к честности в договорных сделках (а таких примеров в этике Канта немало), к справедливости и доброжелательности в общении – словом, то лучшее, что традиционно отличало и сегодня отличает, скажем, немецкого крестьянина, промышленника, делового человека. Но это уже специальный вопрос.

В-четвертых, Кант ни в коей мере не изображает чистоту и всеобщность морального закона чем-то, что возникает как данное свыше постороннее индивиду, навязанное ему – все равно, кто избирается в качестве источника внешнего принуждения: Бог и его пастыри, властители или моралисты, общество и его особые институты и т.д. Как раз напротив, «чистый» всеобщий закон Кант располагает «в поле» собственного нравственного выбора индивида, увязывает с переходом отдельного человека от максимы собственного поведения к всеобщему нравственному законодательству[1].

Итак, законодатели нравственности в кантовской этике – это не Бог, не царь и не герой, а обычные люди, поскольку они способны свободно, пользуясь автономией своей воли, в процессе выбора между различными максимами «выбирать» ориентацию на человечество всегда, «на все времена». Выбор тут благороден, гуманен, но весьма сложен и драматичен. Со сцены практического разума исчезли все временно проявлявшиеся на ней человеческие типы и идейные притязания. Теперь на нее должен вступить тип человеческой ориентации и выбора, который, в свою очередь,

---

[1] См.: *Гусейнов А.А.* Этика доброй воли // Лекции по этике. М., 2000. С. 5–38; *Мотрошилова Н.В.* Рождение и развитие философских идей. М., 1991.

поможет утвердиться категорическому императиву, то есть высшему моральному закону.

© Степнов П.П.

Предпосылки современных теорий демократии в определении свободы у И. Канта

Кант первоначально определил практику как рубрику, под которую подпадает ряд феноменов человеческого бытия: «свобода», «воля», «поступок», «мораль», «добро», «зло», «вера», «Бог», «нравственность», «государство», «война», «мир». Все эти понятия исследуются в работах, которые принято называть «практическими» («Критика практического разума», «Основоположения метафизики нравов», «Метафизика нравов», «Религия в пределах только разума», «К вечному миру»). Эти феномены отграничиваются Кантом от феноменов «познавательных», которые проблематизировали «Критика чистого разума», «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука».

Кант даже в ранних своих работах, оставался сторонником того взгляда, что человеческая воля – свободна. «Критика чистого разума» была ответом Канта на проблему свободы воли. Доказывая, что человеческий разум имеет дело только с феноменами и опытом, Кант, с одной стороны, обосновывает строгие положения современного естествознания, с другой стороны, «спасает» место для свободы.

Заметим, именно через «оконечивание» человеческой познавательной способности, Кант добивается того, чтобы свобода обрела свой статус: конечность – основание свободы. Кант с самого начала понимает свободу как возможность самоопределения и берет ее как факт. Мы видим, как человек (в отличие от животного) способен противостоять природным влечениям. Кант иллюстрирует свободу человека на примере, в котором фигурирует возможность смерти: «Предположим, что кто-то утверждает о своей сладострастной склонности, будто она, если этому человеку встречается желанный предмет и подходящий случай для этого, совершенно непреодолима для него; но если бы поставить ви-

селицу перед домом, где ему представляется этот случай, чтобы тотчас же повесить его после удовлетворения его сладострастия, разве он и тогда не преодолел бы своей склонности? Не надо долго гадать, какой бы он дал ответ»[1].

Итак, человек способен самоопределять себя. Главный же вопрос, которым занимается Кант во всех следующих практических работах, состоит в том, какие самоопределения являются истинными (т.е. соответствующими сущности свободы), а какие нет, и что именно из разного рода самоопределений вытекает. Эти самоопределения могут быть субъективными (максимы) или объективными (императивы). Последние определяют волю в отношении результата действия (гипотетические императивы) или же определяют только волю безотносительно к результату. Эти разделения разъясняют нам кантовское понимание свободы, ибо только из нее можно взять критерии для всевозможных разделений. В самом деле: Кант различает между самоопределениями! Для него не все равно какой выбор какой возможности делает свободный субъект. Не все выборы признаются свободными, не все соответствуют свободе!

Если мы приглядимся ближе к вышеприведенному примеру Канта, то легко можем подумать, что свобода подчинена самосохранению. Угроза смерти пробуждает в индивиде способность противостоять своим влечениям, угроза смерти побеждает в человеке «раба собственной страсти». Свобода стремиться сохранить себя! Следовательно, наиболее свободным будет поступок, в наибольшей степени сохраняющий свободу. Из свободы не должно проистекать нечто такое, что противоречит ей, подрывает возможность ее самой. Из основания происходит только оно же само, и ничто другое (тогда оно не может считаться основанием, и всякое «другое», в следствие приписывается по своему генезису также чему-то другому).

Если свобода – это основание (причина) для действия, то из нее не может вытекать ничего другого, кроме нее самой, следствие не может содержать того, чего нет в причине, т.е. следствие не может противоречить свободе. Целью свободного действия не

[1] *Кант И.* Собр. соч. М., 1997. Т. 3. С. 349.

может быть ничего другого, кроме самой же свободы. (Формальность категорического императива, его «бесцельность», безотносительность к «материальному», к «счастью», к «удовольствию»). Однако, люди порой умирают за свободу, что явно противоречит трусливому самосохранению. Да и сам Кант сразу же после примера с угрозой смерти сластолюбцу, тут же приводит другой пример, в котором он под той же угрозой требует других действий: «Спросите его, если бы его государь под угрозой немедленной казни через повешение заставил его дать ложное показание против честного человека, которого тот под вымышленными предлогами охотно погубил бы, считал ли бы он и тогда возможным, как бы ни была велика его любовь к жизни, эту склонность? Сделал ли бы он это или нет, – этого он, быть может, сам не осмелился бы утверждать; но он должен согласиться, не раздумывая, что это для него возможно. Следовательно, он судит о том, что он может сделать нечто, именно в силу сознания, что он должен это сделать; и он познает в себе свободу, которая иначе, без морального закона, осталась бы для него неизвестной»[1].

Итак, долженствование, т.е. связь между причиной и следствием требует отказаться от «любви к жизни», ибо это такая же внешняя свободе цель, как любовь к удовольствиям, к чему-то материальному. Клеветать на другого человека нельзя даже под страхом смерти... Почему, собственно, нельзя? Можно клеветать, но такое поведение будет «максимой», личным выбором, а не законом. Нельзя сделать принцип «лучше клеветать, чем умереть» всеобщим законом. Что произойдет, если все будут действовать так, если клевета, ложь, кража, убийство станут не личными исключениями, а долженствованием, правилом? Тогда все скоро перестанут существовать и тогда действительно свобода как таковая исчезнет. Поэтому пусть лучше умрет один, чем умрет свобода вообще. Смерть одного, пожелавшего лучше умереть, чем нарушить закон, подтверждает неприступность этого закона, его законность, всеобщность, такая смерть есть смерть «за свободу». Напротив, всякое преступление этого закона есть исключение. Исключение – это то, что само не может стать правилом, и эта

[1] *Кант И.* Собр. соч. М., 1997. Т. 3. С. 349.

невозможность демонстрирует его бессильность, а на фоне этой бессильности – всю силу правила; отсюда и тезис: исключение только подтверждает правило. Убийство, например, только подтверждает правило, что убивать нельзя. Убийство всегда останется только частным случаем, а не правилом, так как оно бессильно стать правилом (ибо сразу же подорвало бы собственную возможность – стань все убивать, скоро убивать было бы некого.). Категорический императив Канта гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства»[1].

Понятно, что категорический императив говорит о сохранении свободы, но при условии, что свобода понимается как свобода вообще, а не как единичное понятие. Свобода у каждого человека одна и та же. Для Канта неприемлем тезис: сколько людей – столько свобод. Нанося ущерб свободе другого, ты наносишь ущерб свободе вообще, в том числе и своей свободе. Нанося ущерб свободе другого, ты совершаешь поступок, который подрывает собственные основания, ты совершаешь поступок, не совместимый с сущностью свободы, т.е. несвободный поступок. И наоборот, свободным поступком будет только тот, который не подрывает собственную основу, который имеет целью свободу другого (и свою), который служит освобождению другого.

Из категорического императива следует не только сохранение свободы, но и ее преумножение, самовозрастание. Процесс освобождения, эмансипации – это то, чему Кант посвятил многие работы («Идея всемирной истории...», «Что такое Просвещение?», « К вечному миру», «Метафизика нравов», «О поговорке: «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики»). Освобождение для него заключается в постоянном процессе коммуникации.

Недаром Ю. Хабермас именно в категорическом императиве увидел прообраз «коммуникативного разума». Коммуникация между людьми представляет собой процесс постоянного достижения консенсуса, причем каждый участник этого процесса имеет право «вето» на действия всех остальных: «...единство практи-

---

[1] *Кант И.* Собр. соч. М., 1997. Т. 3. С. 349.

ческого разума можно сделать значимым только во внутренней связи тех самых форм коммуникаций, в которых условия разумного коллективного формирования воли принимают форму объективного образования»[1]. Категорический императив формален, он не предписывает определенных требований как заповеди: «Не убий!», «Не укради!», но он обосновывает эти заповеди.

Как это происходит? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно ответить на другой: как человек узнает пригодна ли максима его воли, чтобы иметь силу принципа всеобщего законодательства? Не противоречит ли она их свободе? Узнать это можно только от других. Каждый член коммуникативного процесса, член сообщества не только имеет право, но и обязан заявить о том, что чьи-то поступки нарушают его свободу. Обязан – потому, что такое заявление – это борьба с несвободными поступками других, т.е. с поступками, противоречащими сути свободы, и задача каждого свободного человека в том и состоит, чтобы выступать за свободу других. Поэтому, когда, например, сексуальные меньшинства (и вообще любые меньшинства) борются за свои права, они не просто борются за свои права, они борются за них, в том числе и за свободу тех, кто их подавляет. Поступки «господ» не свободны, т.к. свободны только поступки свободного по отношению к свободному. Общество, где есть хоть один раб, или хоть один недовольный, ущемленный – полностью не свободно. В идеале Канта каждый обладает «правом вето», в идеале Канта господствует «гласность», «консенсус». «Несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с гласностью»[2].

Поэтому Кант дает самую современную теорию демократии. Не ту, которая сначала утверждает права «большинства», а потом от имени большинства подавляет отдельную личность, а ту, которая отрицает всякое насилие, защищает права меньшинств, выступает за «вечный мир» межу людьми, классами, государствами. Мы говорим «современную теорию демократии», потому что она господствует как в политической практике (общечеловеческие

[1] *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 30.

[2] *Кант И.* К вечному миру // Соч. на нем. и рус. языках Т.1. М., 1994. С. 463.

ценности, защита прав меньшинств, «вечный мир» под эгидой ООН), так и в политической теории (Даль, Роулс, Хайерк, Поппер, Хабермас, Апель).

©Ашимова В.А.

Философские идеи И. Канта о войне и современность

И. Кант принадлежит к тем ученым, кто весьма разносторонне и глубоко исследовал философские основы понятия войны, ее генезис, сущность и социальные последствия.

Одно из важных положений немецкого философа в исследовании войны сводится к ее связи с политикой государства. Война, по его мнению, представляет реализацию той политики, которую проводит государство как в ходе вооруженного противоборства, так и после него. Именно войны, обращает внимание И. Кант, с их бедствиями и тяжелым бременем военных расходов в мирное время создают политические предпосылки международного отказа от них.

Необходимо заметить, что философ не оправдывает войну как социально-политическое явление. Так, в одном из фрагментов трактата «Спор факультетов», который не был включен И. Кантом в опубликованный вариант, он пишет: «То, что война временно присуща человеческой природе, не доказывает, что в ней заключено неотъемлемое средство для осуществления конечной цели»[1]. Рассуждая о философах, восхваляющих войну как явление, которое облагораживает род человеческий, И. Кант замечает, что они забыли древнее изречение: «Война дурна тем, что больше создает злых людей, чем уничтожает их»[2]. Более того, он утверждает, что война по своим социально политическим последствиям способна задержать поступательное развитие человечества и даже вообще прекратить его.

---

[1] *Kant I.* Ein Reinschriftsfragment zu "Streit der Fakultäten". Kant-Studien. Bd II. 1959–1960. S. 5.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 284.

Заглядывая в будущее, немецкий философ отвергает бытующее мнение о том, что с прогрессом культуры в обществе и отношений между государствами планеты становится все меньше войн, и постепенно они будут прекращены.

И. Кант вместе с тем подчеркивает, что объединение народов на принципах мира против войны не упраздняет свойственные обществу социально-политические противоречия; они разрешаются лишь в законообразных формах. Вот почему такое объединение по своей сущности предстает лишь «негативным суррогатом союза», отвергающего войны. Да и сами войны сохраняют в известных границах правомерность, например, справедливые по характеру ведения войны. Они, по трактовке И. Канта, детерминируются правом на войну, правом во время войны и правом после войны[1]. Такая регламентация правил ведения войны, несмотря на ее формальный характер, синтезирует концепцию преодоления войн того периода. Однако, она не могла быть реализована на рубеже XVIII–XIX веков.

Следует заметить, что впервые положение о связи политики и войны и необходимости установления после нее гражданского устройства общества и мира между государствами высказал Дж. Локк[2]. Позже В. Пенн соединил принципы естественно-правовой и общественно-договорной теории для обоснования мира на платформе союзов государств[3]. Между тем И. Кант дает более глубокую трактовку этой проблемы. По его взглядам, среди многообразных проявлений противоречий, движущих историю человечества, именно война способствовала расселению людей на земле, забросив их даже в отдаленные места. Он указывает на то, что война привита, по-видимому, человеческой природой и считается даже чем-то благородным, к чему человека побуждает честолюбие, а не жажда выгоды[4].

И. Кант, исследуя войну, характеризует ее как объективно-негативную побудительную причину возникновения и создания международной морально обоснованной системы государств.

---

[1] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. С. 273–276.

[2] См.: *Локк Дж.* Избран. филос. произведения. М., 1960. Т. 2. С. 105.

[3] См.: Трактаты о вечном мире. М., 1963. С. 88.

[4] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 284.

Немецкий философ развивает это положение в трактате «К вечному миру». Для него право на войну – «дозволенный способ, каким одно государство осуществляет свое право по отношению к другому, а именно при помощи своей собственной **силы**, когда оно считает, что другое государство нанесло ему ущерб; дело в том, что в естественном состоянии через **судопроизводство** (только через него разрешаются споры в правовом состоянии) это право осуществляться не может»[1].

Война как средство самозащиты от агрессора, с точки зрения И. Канта, также правомерна. К войнам справедливым он относит и такие, которые ведутся ради основания национального государства.

Немецкий философ обращает внимание также и на то, что война в определенном состоянии общества не только является побудительным детерминантом развития талантов, служащих культуре общества, но и содержит в себе духовные элементы возвышенного. Вместе с тем при трактовке данного положения в отношении войны оговаривается условие следующего характера: если она «ведется правильно и со строгим соблюдением гражданских прав»[2].

Образ мыслей народа, который именно при таких условиях ведет войну, – отмечает он, – становится тем более возвышенным, чем большим опасностям он подвергается со стороны противника, сумев мужественно устоять в противоборстве с ним.

Между тем, полагал философ, продолжительный мир между государствами в отличие от справедливой войны обычно делает доминирующим один только дух торговли. А наряду с ним генерирует такие качества людей, как своекорыстие, трусость, изнеженность и снижает образ мыслей народа. Заметим, что к такому положению, которое вызывает определенное возражение у исследователей философского наследия И. Канта, приковывается внимание[3]. Оно обусловлено тем, что немецкий философ якобы оправдывает ведение любой войны. Однако в действительности в трактате «К вечному миру» он раскрывает проявление возвы-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. С. 273.

[2] Там же. Т. 5. С. 271.

[3] *Pfleiderer O.* Die Idee des ewigen Friedens. – Berlin, 1895. S. 9.

шенных и мужественных качеств воинов в условиях ведения справедливой войны[1]. Более того, немецкий философ, как подлинный гуманист, с тревогой признает, что в истории человечества отношения между народами характеризовались по существу состоянием непрерывности войн.

И. Кант, развивая данный тезис, с тревогой обращает внимание на то, что в будущих возможных войнах особую опасность приобретает применение новой военной техники и средств вооруженного насилия. В этой связи уместно вспомнить слова философа из трактата «К вечному миру»: «Истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны... привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества. Следовательно, подобная война, и стало быть, применение средств, ведущих к ней, должны быть безусловно воспрещены»[2].

Беспокойство за будущее развитие человеческой цивилизации побуждало И. Канта высказать жесткие положения по вопросу недопустимости войны для судеб народов, осознания ими необходимости ее предотвращения. Он с надеждой писал о том, что люди не могут «оставаться равнодушными даже к отдаленнейшей эпохе, в которую еще будет существовать наш род, если только ее можно с уверенностью ожидать»[3].

Философские взгляды И. Канта на войну как социально-политическое явление, отличающиеся глубокими и аргументированными положениями, не потеряли своей актуальности и в XXI веке. В этой связи представляется возможным выделить ряд аспектов, вытекающих из концептуальных взглядов немецкого философа на войну и применимых к современным международным отношениям.

Первый аспект в анализе взаимосвязи политики и войны выражен в том, что все в большей степени возрастает аксиологическая, прежде всего нравственная, оценка данной взаимосвязи. Если войны доядерной эпохи способны были «укладываться» в такие ее категории, как добро, справедливость, честь и другие, за которыми стояли позиции определенных социальных групп, то

---

[1] См.: *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Т. 4. С. 275-277.

[2] *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Т. 6. С. 261.

[3] Там же. С. 19.

возможная ядерная война по своим прогнозируемым последствиям отвергает такой подход. Трудно представить мораль и ее нормы, которые бы оправдывали трагедию всего человечества. С точки зрения общечеловеческих интересов и нравственности недопущение такой войны, ее предотвращение является подлинно гуманистическим императивом.

Между тем для немалого числа политиков и военных стратегов нравственные доводы не представляют значительного фактора активного воздействия на свертывание милитаристской внешнеполитической деятельности. Однако игнорировать его или не учитывать воздействие морали на политику вряд ли является плодотворным научным подходом. Вот почему нельзя согласиться с категорическими суждениями по данной проблеме. «Политика, – утверждает В. Денисов, – безжалостна и цинична по своей генетической сущности и функциональной предназначенности, она не может исходить из абстрактных понятий добра и зла. Поэтому в политике невозможно руководствоваться общепринятыми нравственными стандартами, она не подвластна универсальным моральным принципам»[1].

Второй аспект – демографический. Он выражается в том, что войны и вооруженные конфликты всегда в истории человечества несли угрозу жизни людей и их воспроизводству. Так, только безвозвратные потери военнослужащих на европейских полях сражений в первой половине XX века в 7 раз превышают потери здесь же за весь прошлый век и почти в 12 раз – за XVII век. При этом по мере развития цивилизации, научно-технического прогресса усиливается разрушительная сила войны. Вместе с тем если войны прошлого не грозили неминуемой гибелью человечеству, то в современных условиях ситуация резко изменилась. Ядерная война по своим возможным последствиям грозит не только огромными разрушительными и людскими потерями, но и уничтожением человеческого рода.

В этой связи нельзя не заметить того важного обстоятельства, что к атомным бомбам «прямого назначения» в случае гло-

[1] *Денисов В.* Философия ядерной стратегии (О роли политики ядерного устрашения в современную эпоху) // Ядерная безопасность: социогуманитарные структуры. М., 1998. С. 45.

бальной войны на нынешнем этапе развития цивилизации приближаются специфические «бомбы, временно дающие электричество» – АЭС. Известно, что после трагедии в Чернобыле атомная энергетика не отождествляется больше с безопасностью людей, в том числе и последующих поколений[1]. Все это сказывается и на демографических проблемах общественного развития, что весьма важно учитывать в интересах глобальной безопасности.

Третий аспект. Война – угроза природе в широком ее понимании, она способна уничтожить биологическую основу существования человека. Вместе с тем и проведение в мирное время ядерных испытаний, крупномасштабных учений в океане на широком географическом и воздушном пространстве опасны для человечества. Следует подчеркнуть один важный момент. Он связан с тем, что экологическая и военная опасность тесно взаимодействуют друг с другом. Это выражается как в угрозе человечеству глобальным уничтожением, так и в преодолении этих опасностей. Загрязнение природы отходами ядерного, химического и иных видов оружия создают возможность необратимых изменений.

Нельзя игнорировать такой опасный «техногенный вирус», как радиоактивные отходы. Значительное их количество брошено на дно Мирового океана. Там находятся 5 атомных подводных лодок, 9 атомных реакторов, 7 самолетов с ядерными головками на борту, сотни тысяч контейнеров с радиоактивными отходами[2]. Складывающаяся в этой области ситуация свидетельствует о том, что человечество постепенно превращает Мировой океан в планетарную свалку.

Четвертый аспект определяет средства достижения политических целей. Ими выступает оружие и боевая техника, вооруженные силы. Отметим, что войны прошлого могли быть и признавались эффективным средством достижения определенных

---

[1] См.: *Крылова И.А.* Проблема ядерной безопасности в современном мире // Культура. Мир. Безопасность: Материалы международной конференции. Вестник. М., 1998. № 2. С. 35–44.

[2] См.: *Корляков А., Павлов А.* Парадигма цикличности и оценка радиационной безопасности Мирового океана // Ядерная безопасность: социогуманитарные структуры. М., 1998. С. 108–109.

политических целей. Например, Первая и Вторая мировые войны – допустимые, неизбежные в сложившихся тогда ситуациях. Так, в годы второй мировой войны государства антигитлеровской коалиции (СССР, США, Англия) достигли общую политическую цель – победили нацистскую Германию, освободили человечество от идеологии ненависти и насилия, обеспечили демократические преобразования в Европе. Народы и государства понесли огромные потери, но они продолжали существовать.

Иное дело – возможная ядерная война. По своим разрушительным свойствам она приведет к глобальной катастрофе, уничтожению всего живого на Земле. Только первые часы взаимного обмена ядерными ударами между государствами поставили бы мир на грань гибели. Однако понимание проблемы недопустимости применения ядерного оружия нередко контрастирует с реальной практикой некоторых западных государств.

Не испытывая насущной потребности в ядерном оружии, ряд политиков США полагают, что именно оно, и особенно ядерное оружие России, выступает единственной угрозой для их страны. В этом с достаточной долей цинизма признался бывший министр обороны США У. Перри. «Нет лучшей возможности, – утверждал он, – направлять средства на национальную безопасность, чем способствовать уничтожению ядерного оружия бывшего врага»[1]. В то же время официальная стратегия США основывается на необходимости иметь возможность нанесения ударов по важнейшим целям на территории России. Все это не отвечает политической целесообразности развития человеческой цивилизации в XXI веке.

Таким образом, методологические положения основателя немецкой классической философии И. Канта по вопросу генезиса войны, ее сущности и связи с политикой конкретного государства приобретает свою актуальность в условиях противоречивого развития народов и государств в XXI веке.

© Ксенофонтов В.В.

---

[1] Цит. по: *Белоус В.* Ядерное оружие и безопасность России // Там же. С. 19.

Свобода воли как нравственный императив

В условиях становления гражданского общества и развития демократии в России весьма поучительно обратиться к философскому наследию И. Канта. На наш взгляд, идеи родоначальника классической немецкой философии как нельзя лучше позволяют осознать смысл демократических реформ, который для большей части населения страны остается весьма туманным и в лучшем случае связывается с естественным стремлением укрепить свое материальное благосостояние. Ничуть не умаляя значения и роли экономической составляющей реформ, все же рискнем напомнить, что любые социальные преобразования могут иметь смысл, если они касаются развития человека и его свободы, или, говоря философским языком, решают проблемы антропологические. В этом контексте обращение к философии Канта вполне логично и практически оправдано.

Антропологическая сущность (в широком смысле) философии И.Канта признается самим мыслителем. Такая оценка соответствует духу «критической философии». Кант был убежден в том, что философские знания должны быть применены к жизни, а «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, – это человек, ибо он для себя своя последняя цель»[1].

Проблема человека рассматривается Кантом прежде всего в плане соотношения свободы и необходимости. Такую постановку проблемы человека можно проследить уже в габилитационной диссертации Канта, которую он защитил в 1755 г., т.е. в так называемый докритический период его творчества. Так, анализируя принцип достаточного основания, Кант видит главную, хотя и основанную на заблуждении, опасность в истолковании данного принципа как фатализма, «потрясающую всякую свободу и нравственность», ибо «как же Бог может осуждать грешников за их поступки, если уже с самого сотворения мира устроено так, чтобы они их совершали?»[2]. Такого рода сомнения Кант устраняет следующим соображением: «Когда мы отличаем условную, в

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 351.

[2] Там же. Т. 1.С. 285.

особенности нравственную необходимость от безусловной, то при этом речь идет не о силе и действенности необходимости..., а о принципе, обусловливающим необходимость, т.е. о том, благодаря чему вещь становится необходимой ... откуда эта необходимость»[1]. И далее – чисто антропологическое решение проблемы: «Единственный признак свободы – это скорее способ, которым их (человеческих поступков. – *Авт.*) достоверность определяется через их основания: действия эти вызываются только приобщенными к воле мотивами разума...»[2].

Согласно Канту, способность мыслить дает человеку возможность быть свободным и тем самым действительным человеком, но она же накладывает на него моральную ответственность. Формально одно противоречит другому: свобода и необходимость быть нравственным. Но для Канта это взаимообусловленные противоположности. Более того, несоблюдение человеком моральных обязательств ведет в пределе к гибели всего: и свободы, и разума, и даже физического бытия человека. В рукописях 1764 г. Кант пишет о том, как важно правильно понять, каким надо быть, чтобы быть человеком, и как губительно и для человека, и для мира в целом его отказ занимать то место, которое уготовано ему самой природой[3].

Идеи о взаимообусловленности свободы воли человека и нравственной необходимости (долге), сформулированные еще в так называемый «докритический» период, получили свое развитие в «Критике чистого разума» и особенно в «Критике практического разума». Кант понимал, что механистический детерминизм и «предустановленная гармония» не в состоянии объяснить действительное соотношение свободы и необходимости, показать пути достижения свободы, ответить на вопросы, неизбежно ставившиеся социальным развитием. В соответствии с данными механистического естествознания философ признавал абсолютную «природную» необходимость, вместе с тем он признавал и абсолютную свободу воли. Но такое признание сопровождалось дуа-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 1.С. 287.

[2] Там же. С. 288.

[3] См.: там же. Т. 2. С. 204.

листическим разрывом мира на мир чувственных явлений и сверхчувственных «вещей в себе».

Анализ «теоретического» разума в философии Канта играл роль пропедевтики к исследованию «практического» разума. «Практический» разум ставится Кантом выше «теоретического». По нашему мнению, эта установка столь же противоречива, как и вся концепция «критической» философии. Сфера «практического» разума – это сфера веры, для которой Кант вполне сознательно «освободил место», ограничив знание. В кантовском понимании вера включает в себя и религиозную веру. Вера в Бога вытекает, по существу, из морального закона: Бог требуется в качестве гаранта нравственного миропорядка. В этом смысле Кант выходит за пределы науки. Однако, содержание понятия «вера» у Канта далеко не исчерпывается религиозным содержанием. Речь идет о вере в широком смысле, включающем нравственные убеждения, моральное сознание, действие согласно нравственному закону. Ведь для Канта «практическое» есть все то, что возможно благодаря свободе. И хотя «практическое» оказывается духовным, здесь все же содержится догадка об определяющей роли практического действия субъекта по отношению к действию теоретическому.

Кант открывает в «трансцендентальном субъекте» не только познавательную способность, которая в своей «чистоте» (априорности) исследовалась в «Критике чистого разума». Он указывает на «воление» как заключающееся в человеке формальное условие нравственного действия. «Добрая воля», взятая в качестве «чистой», априорной исследуется в «Критике практического разума» и примыкающих к ней произведениях. Кант рассматривает субъект действия под категорией «чистой воли», т.е. в соответствии с анализом субъекта познания подходит к субъекту действия как к трансцендентальному субъекту.

Кант полагает, что безусловно добрая воля характеризует субъект с «практической стороны». Это надэмпирический, надындивидуальный и вместе с тем существующий посредством эмпирических индивидов субъект. Принцип воли – категорический императив, всеобщий и необходимый нравственный закон. Он определяет то, что должно происходить в действии, незави-

симо от того, происходило ли это в мире явлений. Всеобщность и необходимость, априорность нравственных законов вообще, по Канту, доказывается гносеологическим анализом «чистого» разума. В «Основах метафизики нравственности» философ писал: «Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах»[1]. Воля оказывается абсолютно автономной, а категорический императив сугубо формальным. «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»[2], – вот требование Канта, возведенное в ранг нравственного закона, не зависимое от мира «явлений», а значит, чувственных влечений.

© Любутин К.Н.
© Чупров А.С.

Наследие Канта и методология исследования законодательных основ Российского государства

Научное наследие Иммануила Канта имеет и сегодня непреходящее значение для исследования законодательных основ Российского государства, когда имеют место и массовая социальная апатия, и люмпенизация, и проявления экстремизма. Глубинная почва их состоит в том, что угроза Российскому государству (его «отрицание») создается им самим же в виде «отрицания», то есть нереализации социальных прав граждан[3].

Если Кант относился к революционной деятельности отрицательно[4], то основываясь на его работах о нравственности и праве можно попытаться обосновать правовой (эволюционный) путь сохранения государства. Тем более, что определиться в этом вопросе надо каждому ученому. Каждому их них равным образом могут быть вменены как нарочитая отстраненность в виде «принципиального незнания» проблемы, так и умышленное затушевы-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 268.
[2] Там же. С. 347.
[3] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 89.
[4] См.: там же. С. 283, 281.

вание ее остроты по чьему-либо заказу (непреднамеренное нарушение, которое, однако, может быть вменено, называется провинностью; преднамеренное же нарушение, то есть нарушение, связанное с сознанием того, что оно есть нарушение, называется преступлением[1]).

Рубеж 2003/2004 годов является не только двухсотлетней годовщиной смерти И.Канта, но и десятилетием принятия Конституции России, где говорится о верховенстве неотчуждаемых прав граждан на достойную жизнь в демократическом, правовом и социальном государстве. По Канту – практика не всякое действование, а лишь такое осуществление цели, какое мыслится как следование определенным, представленным в общем виде принципам деятельности[2]. Значит, для юристов таким «общим принципом» и должна была стать Конституция России. Так ли это было на самом деле в современной эпохе истории России? Может быть теория «правового государства» вообще не причем в данном случае?

В юриспруденции много усилий делается для поиска «момента истины». Например, развернута дискуссия о «своем правопонимании»[3]. Однако подобная научная дискуссия уместна только в «доконституционную» эпоху. Потому, что онтологические и аксиологические аспекты концепции «правового и социального государства» уже нашли свое закрепление в Конституции (в ч. 3 ст. 17 закреплена сущность права – принцип формального равенства; в ст. 2 – человек как высшая ценность). Следовательно, в российской юридической науке, когда общепринятые мировые гуманитарные ценности нашли свое закрепление в действующем Законе, необходимо рассматривать только методологический аспект.

---

[1] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С.132.

[2] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т.4. Ч.2.С.61.

[3] См.: *Алексеев С.С.* Философия права. М., 1998. С. 130–133; *Байтин М.И., Петров Д.Е.* Система права: к продолжению дискуссии // Государство и право. 2003. № 1. С. 25–34; *Мальцев Г.В.* Понимание права: подходы и проблемы. М., 1999. С. 393–409; *Мартышин О.В.* О «либертарно-юридической теории права и государства» // Государство и право. 2002. № 10. С. 5–16.

Сегодня объективно необходима новая методология теории государства и права, так как традиционная становится уже квазиюридической. Именно такой вывод, в частности, может возникнуть, когда читаешь резюме многих докторских исследований. Постоянно предлагается принять вместо старого «плохого» закона – новый «хороший», действенность которого обуславливается, в итоге, неюридическими мерами: воспитанием, просвещением, образованием и развитием правосознания[1].

Формированию этой новой методологической основы могут помочь кантовские идеи. Во-первых, «без сомнения, все наше знание начинается с опыта»; во-вторых, «хотя все наше знание начинается с опыта, из этого вовсе не следует, что оно все происходит из опыта»[2]. Начнем с самого понятного: эмпирический способ (анализ «сущего» в праве) показал, что в силу ряда субъективных и объективных причин, в действующих законодательных «формах» конституционное «содержание», закрепляющее права граждан на достойное «человека разумного» существование, не может устойчиво реализоваться. При этом в силу объективных причин природопользование является неким юридическим фокусом реализации всевозможных социальных прав граждан. Например, право на достойную жизнь обеспечивается в основном от частнопредпринимательской деятельности посредством природных объектов (естественных средств производства и предметов труда). В ее результате нарушаются права других граждан на благоприятную окружающую среду. Общие для всех природные богатства без частного природопользования не могут быть извлечены из недр земли.

Необходимая гармонизация диалектических категорий «содержание и форма» в российском праве может осуществиться в

---

[1] См.: *Калашников С.В.* Система конституционных гарантий обеспечения прав и свобод граждан в условиях формирования в России гражданского общества // Государство и право. 2002. № 10. С. 25; *Мамонов В.В.* Конституционные аспекты обеспечения экологической безопасности Российской Федерации // Конституционное и муниципальное право. 2003. № 3. С. 42; *Шестерюк А.С.* Экологическое право: вопросы теории и методологии анализа. СПб., 2000. С. 88.

[2] *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1999. С. 52–53.

концепции об «институционализации неотчуждаемого права граждан на осуществление ими права единственного источника власти» (ч. 1, 2 ст. 3 Конституции России). Если референдум и свободные выборы являются «высшим непосредственным выражением власти народа» (ч. 3 ст. 3 Конституции), то правомерно определение предшествующих им ступеней. Отождествление отдельного «гражданина» с целым «народом» допустимо, так как совокупность носителей частных интересов, может стать единым целым только в результате стремления каждого сохранить правовое состояние (принцип формального равенства).

Начальной ступенью «институционализации» является судебная защита гражданами своих частных прав, нарушенных конкретным частным природопользователем (быть человеком действующим по праву означает, среди прочего, и долг (обязательность) сохранять в отношениях с другими свое достоинство как человека – «не будь лишь средством для других, будь для них также и целью»[1]). Необходимы также судебные разбирательства по искам граждан к государству, которое лишило их «выгодоприобретения от развития», с обязательным обжалованием в конституционном судопроизводстве «неправовых» законов. Здесь необходимо применение юридической фикции о том, что «закон, который противоречит Конституции России в части реализации социальных прав граждан, есть неправовой закон». На этой основе признание недействительными таких законов позволит гражданам реализовать свою «правотворческую» функцию (в ее негативном виде). Отмена, в их неконституционной части, экологического, бюджетного, налогового и трудового (о МРОТ) законов также вернет Российское государство к его цивилизационному назначению.

Последующее развитие идеи об «институционализации» основывается на том, что в частных правоотношениях главенствующим является «применение» права. Другие формы реализации права: «исполнение» обязываний и «соблюдение» запретов, недостаточно действенны для «обязанного лица» в силу главенства в частнопредпринимательской деятельности экономического

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 146.

закона получения максимального прибавочного продукта минимальными затратами. Должностные лица органов государства, которые призваны «применять» право в частных правоотношениях, зачастую находятся в зависимости от частной собственности. Получается, что «управомоченное лицо» в основном остается без реализации своих конституционных прав. Человек на деле стал «средством» чьего-то обогащения. Значит, необходимо расширение границ публичной правоспособности граждан в частных правоотношениях. Часть «применения» права, а именно: «правосудие», должно широко осуществляться ими в негосударственных судах.

Отличным от самоуправства арбитраж делает его собственная воля, отличная от воли частных лиц. Ее юридическая природа является уже качественно иной – она нацелена на сохранение социального мира в противоборстве частных интересов. Смысл нормы Конституции России (ст. 118) в том, что правосудие осуществляется только судом как государственным органом, надо понимать с помощью кантовского понятия «вещи в себе». Под деятельностью «органа правосудия» следует понимать действие его сущности. Не надо искать институциональных проявлений, которых вроде бы нет у арбитража. Его «сущностью», как непроявленного вовне органа правосудия, осуществляющего правосудие наравне с государственным судом, является собственная воля, также нацеленная на сохранение статус-кво в обществе. Исполнительное же производство остается прерогативой только органов государства.

Однако негосударственные суды являются лишь частью единого и взаимосвязанного правового механизма – солидарно-ответственного сообщества частных лиц (тех же природопользователей), которое государство держит в жестких внешних рамках. Например, продало им лимит на использование природы. Выигрыш государства в том, что таким простым способом само сообщество стало «вовне» единым: плательщиком налогов и ответчиком по искам граждан. Внутри же сообщества так называемая круговая порука (в виде солидарно-субсидиарной ответственности) сделает правомерным поведение отдельных участников. «Правосудие» в условиях связанного поручительством сообщест-

ва будет реально обеспечивать и «исполнение», и «соблюдение» права. Взаимозависимость есть внутреннее свойство для сообщества (как общего) и, одновременно с этим, есть внешнее принуждение для отдельного его участника (как особенного).

Сказанное даст возможность без ущерба естественному праву на частнопредпринимательскую деятельность реализовать юридическую природу соглашения частного предпринимателя с публичной властью, которая состоит не «в обещании исполнения», а «в самом исполнении» через «поручительство» всего сообщества (кантовское понимание природы поручительства в договоре состоит в том, что его посредством «достигаются цели в договоре» – общество обретает средство принуждения, способствующее получению им «своего»[1]). В итоге, таким «простым» образом достигается правовое состояние в российском государстве, при котором соблюдается принцип формального равенства (вступай, если не можешь избежать всякой связи с другими, в такое сообщество с ними, в котором каждому может быть сохранено «свое»[2]).

Априорный способ познания права наиболее и интересный, и невостребованный инструмент юриспруденции. Например, уголовный закон наиболее широко и ярко использует кантовские и «категорический императив», и свободу, «автономию воли» лица независимо от природных сил. И все же, значение априорного метода в познании феноменов «правового государства» юристами в должной мере не воспринимается, а наш долг здесь – поступать в соответствии с идеей этой цели, если даже нет ни малейшей теоретической вероятности того, что цель эта будет достигнута[3].

Таким образом, «правовое государство» является идеальной, в метафизическом смысле, юридической конструкцией, реальность которой может быть обеспечена даже сегодня. Надо только неукоснительно применять присущий ей метод – постоянно защищать сущность «правового государства» (принцип формального равенства). Значит, не надо никаких предварительных усло-

---

[1] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 200.

[2] См. там же. С. 146.

[3] См. там же. С. 281.

вий. Например, долгого периода «строительства правового государства» и наличия в стране «развитого гражданского общества». Пресловутое «гражданское общество», чьим орудием являются разношерстные негосударственные суды с разными обычаями и регламентом, объективно есть «общество сословное». В нем не может быть реализована правовая сущность. Только государственный суд является правовым институтом «государства как высшей ступени развития общества» (в понимании Гегеля – последователя Канта), с чьей помощью соблюдается принцип формального равенства. Наиболее гармоничное «содержание» (правосудие) и «форма» (государственный суд) в правовом государстве достигается в суде присяжных заседателей.

Негативного состояния в Российском государстве можно было избежать, если бы в праве применялась диалектика. Использование категорий «сущность и явление» позволяет, как учил Кант, «конструировать понятие права». Исторический пример такого подхода показали классики марксизма, которые конструировали исходный юридический материал для достижения своих политических целей. Они несомненно знали о кантовской идее «конструирования понятия права» на основе того, что разум позаботился по возможности обеспечить рассудок и априорными созерцаниями для этого[1]. Представляется, что они сформулировали известное положение о том, что «право есть воля класса, возведенная в закон» именно таким образом, заложив при этом в нее в качестве источника общественного развития необходимую для этого «сущность» (волю класса), которая обеспечивает устойчивые и желанные для их доктрины «проявления» (принуждение и насилие). Этим самым обеспечивалось «содержание» государства диктатуры пролетариата.

Напротив, если в Конституции России закреплено, что ее сущностью является принцип «равного права» (формального равенства; права одинакового масштаба к различным людям), то необходимым проявлением этой сущности должна быть идея об «институционализации», максимальная публичная правоспособ-

[1] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 142.

ность граждан в защите ими своих конституционных прав (всевозможных частных прав).

Кант говорил, что социальная справедливость бесценна потому, что не имеет адекватной цены – ведь если исчезнет справедливость, жизнь людей на земле уже не будет иметь никакой ценности[1].

© Мухамет-Ирекле А.

Категорический императив формирования правового сознания современного российского общества

Вряд ли можно что-либо добавить к трактовке кантовского категорического императива в собственно этическом и историко-философском планах. Однако дело будет выглядеть иначе, если обратиться к теоретико-познавательному и культурологическому контекстам. В последнем случае особенно актуальными представляются проблемы, связанные с эволюцией правового сознания, к пониманию которых, думается, современное прочтение идей «Основ метафизики нравов» имеет непосредственное отношений.

В первую очередь это касается интерпретации самой идеи категорического императива. Так, давно стало тривиальностью толковать категорический императив в смысле более «широкой» формулировки известной библейской заповеди: человеку следует поступать так, как он считает правильным поступать для всех людей («золотое правило»). Но, совершенно очевидно, что тогда и носитель талиона, то есть принципа «око за око, зуб за зуб», будет принимать данную максиму за всеобщий закон и, таким образом воплощать кантовский идеал моральности.

Однако с того или иного рода несообразностями можно столкнуться даже в репродукциях метафизики нравов. «По Канту, – читаем в современном энциклопедическом издании, – существует только один такой закон: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь по-

[1] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 256.

желать, чтобы она стала всеобщим законом. (Хотя у Канта можно найти не одну его формулировку, например, «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы», или «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился к нему только как к средству».) Однако в любой из этих формулировок у Канта нет конкретных указаний на то, какие именно максимы должны выступать в роли принципов всеобщего законодательства».[1]

Первый из напрашивающихся вопросов заключается в следующем: можно ли чем-то вроде оговорки выражение Канта «всеобщий закон природы»? Ведь хорошо известно, что моральный закон Кант относил вовсе не к «звездному небу», то есть к природе, а к внутреннему миру человека. Человек в своем человеческом качестве принадлежит не к миру природы, а к миру свободы, где физические законы не действуют. Точнее, человек принадлежит к обоим этим мирам.

Таким образом, налицо видимое противоречие. Например, чтобы реализовать научный подход в понимании человека и его жизнедеятельности, нужно феномен, существенным свойством которого выступает наличие сознания и «свободной воли», представить в виде объективной реальности, «естественноисторического процесса, то есть способом, аналогичным тому, каким природа интерпретируется в контексте естественных наук. Как известно, Кант постулировал ее принципиальную антиномичность. Одно исключает другое: либо человек рассматривается как «естественное», природное существо, и тогда аспекты сознания и свободы элиминируются, либо наоборот, человек берется в качестве носителя духовного начала, и тогда происходит абстракция от тех отношений, где он ведет себя «подобно всем вещам в природе»[2].

Показательно, что Б. Рассел в «Истории западной философии» принимает во внимание именно «естественную» версию императива. При этом по поводу презумпции «самоцельности» человека он замечает: «Кант утверждает, хотя, по-видимому, его

---

[1] История философии: Энциклопедия. М. 2000. С. 453.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 491.

принцип не влечет за собой это следствие, что нам следует действовать так, чтобы каждый человек рассматривался сам по себе как цель. Это можно рассматривать как абстрактную форму учения о правах человека...»[1]. Иными словами, то, что одним интерпретаторам кантовской этики представляется одной из необходимых версий категорического императива («Категорический императив поэтому должен включать в себя идею самоцельности человека как разумного существа, субъекта возможной доброй воли и может быть переформулирован следующим образом: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»[2]), другим – как вовсе не вытекающее из его формулы следствие, нечто органически с ней не связанное.

В чем же дело? Ведь впору заговорить об антиномиях самой кантовской этики. Действительно, с одной стороны, рассматриваемая максима интерпретируется как человеческий закон, обязательно предполагающий допущение, согласно которому человек всегда должен восприниматься как самоцель, но, с другой стороны – указанная максима истолковывается как естественный, природный закон, а требование видеть всегда в человеке цель, но никогда – средство, как искусственно прибавленную к этому закону политико-правовую аксиому.

Но еще более неожиданный поворот мысли в этической кантиниане находим мы у классика этологии Конрада Лоренца. Согласно автору «Восьми смертных грехов цивилизованного человечества» категорический императив представляет собой естественный закон в том смысле, что коренится, по своей сути в структурах подсознания. Лоренц говорит: «Если человек задает себе категорический вопрос Канта: "Могу ли норму своего поведения возвысить до уровня естественного закона, или при этом возникло бы нечто, противоречащее разуму?", – все поведение, в том числе и инстинктивное, окажется в высшей степени разумным; при условии, что оно выполняет задачи сохранения вида, ради которых было создано великими конструкторами эволюции.

---

[1] *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 728.

[2] *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика: Учебник. М., 2002. С. 146.

Противоразумное возникает лишь в случае нарушенной функции какого-либо инстинкта. Отыскать это нарушение – задача категорического вопроса, а компенсировать – категорического императива. Если инстинкты действуют правильно, «по замыслу конструкторов», вопрос к себе не сможет отличить их от Разумного. В этом случае вопрос «Могу ли я возвысить норму моих поступков до уровня естественного закона?» имеет, бесспорно, положительный ответ, ибо эта норма уже сама является таким законом»[1].

Итак, если по Канту, категорический императив извлекается разумом из «материи обязательности», то согласно Лоренцу его вектор имеет прямо противоположную направленность: «Только ощущение ценности, только чувство присваивает знак «плюс» или «минус» ответу на наше «категорическое самовопрошание» и превращает его в императив или в запрет. Так что и тот, и другой вытекают не из рассудка, а из порывов той тьмы, в которую наше сознание не проникает»[2].

Все перечисленные аберрации в толковании категорического императива могут получить, на наш взгляд, хотя бы приблизительное объяснение только посредством обращения к теоретико-познавательным корням кантовского морализаторства и, в целом, его философствования. Кант ведь изначально полагал этику как науку об объективных законах, показательно проводя аналогии, например, с геометрией. Но высшим образцом и идеалом ему служит ньютоновская механика. Кант и для этики пытался сформулировать некий фундаментальный закон, подобно тому, как Ньютон, резюмируя всю физикалистскую традицию, установил законы современно ему понимаемого мироздания.

Кант пытался задать основания социального знания в целом. Соответственно этой программе им мыслились пути построения научной истории. Так, в статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» его всеобщая история выглядит как своего рода «социальная механика», проектируемая по образцу небулярной гипотезы, изложенной И. Кантом во «Всеобщей естественной истории и теории неба». Подобно частицам вещества в

---

[1] *Лоренц К.* Агрессия (так называемое Зло) // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 26–27.

[2] Там же. С. 26.

первоначальной туманности, образующим под воздействием сил притяжения и отталкивания солнечную систему, люди в «бессмысленном ходе» своих дел реализуют некий «план природы», который и остается только открыть. Ведь породила же природа, писал Кант, «Кеплера, подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам, и Ньютона, объясняющего эти законы общей естественной причиной»[1].

Общая линия эволюции мысли Канта вела по следующим ступеням: этика должна стать наукой; образец всякой науки – классическая механика; идеал всякой науки – знание объективных законов; этика должна сформулировать аналоги подобных законов для человеческого мира; таким законом и является категорический императив (аналог, скажем, закона всемирного тяготения). Однако данный закон обладает принципиальным своеобразием: это закон, полагаемый разумом самому себе, то есть как всякий закон, он наделяется качеством объективности, но объективность его иная, нежели та, которая присуща законам природы в собственном смысле. Видимо, мы не погрешим против истины, отождествив ее с онтологическим статусом эйдосов Платона. Тут-то и понадобилось Канту добавить: «Разумное естество существует как цель сама по себе»[2].

Итак, то, что у Канта получило именование категорического императива, есть своего рода двоичный культурный код морально-правовой среды человеческой жизнедеятельности. Содержательно, он сводится к осознанию объективной необходимости («всеобщий закон») морально-правовой нормы, ибо без такого *осознания* последняя превращается в пустой звук, и, вместе с тем, осознание человека в качестве абсолютной ценности, а, значит, всегда цели, но не средства. Ключевой момент здесь в том, что речь идет о формах рефлексии, а не о чувствах, знаниях как таковых, а тем более не об инстинктах, или чем-либо подобном. И, добавим, метафора «природности» в формулировках категорического императива стала у ее автора продуктом неотчетливости в интерпретации статуса объективности культурных феноменов. Позднее данное «недомыслие» пытался преодолеть Гегель.

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. С. 8.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 270.

Вернемся теперь к заявленной теме наших рассуждений. Каков, в чем, собственно, должен состояться переход к ней? Представляется, что вполне устраивающим выражением указанного перехода может послужить тезис Э.Ю. Соловьева: «Высокие нравственные качества русского народа (его способность к состраданию, любви, прощению, терпению, самоотвержению) давно получил всемирное признание, но было бы благодушием не видеть их неприглядной оборотной стороны, а именно давнего и острого *дефицита правосознания* (выделено мною. – *Г.А.*), который в сфере самих моральных отношений выражая себя прежде всего как отсутствие уважения к индивидуальной нравственной самостоятельности (автономии) и как упорное сопротивление идеи примата «справедливости над состраданием»[1].

Отсюда следует, что императивной целью формирования правового сознания современного российского общества, если таковую можно перед кем-либо или чем-либо ставить, является преодоление именно дефицита правосознания. Но в чисто формальном смысле указанную задачу следует интерпретировать как своего рода социальную инженерию, направленную на «вживление» в ткань культуры, то есть в самосознание общества, *категорического императива*, осознания всеми и каждым непреложной необходимости следования морально-правовой норме.

Правда, в этой связи вряд ли стоит соглашаться с еще одним тезисом Э.Ю.Соловьева, утверждающего, что «русская философия – сомнительный и ненадежный союзник в нашей сегодняшней борьбе за право и правовую культуру»[2]. За дефицитом места приведем лишь одно, но далеко не единственное по подобной направленности суждение Вл. Соловьева: «Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти и сама подавляла человеческую личность, и вместе с тем оставляла ее на жертву внешней мирской неправде. Предстояла двоякая задача: освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы и вместе с тем восстановить нарушенные непризнанные лжехристианством

[1] *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 230.

[2] Там же. С. 234.

права человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия...»[1].

© Антипов Г.А.

И. Кант и ценностно-гуманистическое содержание военной культуры в динамике международных отношений

И. Кант по праву считается великим гуманистом. В рамках прогресса человечества идея вечного мира имела для него не только теоретическое, но и практическое значение как руководство к действию. Его заслуга состоит в раскрытии общечеловеческой ценности мира, в осуждении войны, в выдвижении гипотезы об эволюции человечества в направлении торжества мира и исчезновения войны из практики международных отношений.

Предлагая создать систему поддержания коллективной безопасности, И. Кант полагал, что в будущем мир станет единым. Этот тезис аргументировался сущностью самой природы человека, которая гарантирует вечный мир. Поскольку потребности производства, обмена товарами, дух торговли несовместимы с войной и всей логикой развития общества, то война должна быть вытеснена из сферы межгосударственных отношений. В основе просветительского космополитизма И. Канта была заложена идея взаимности и равноправия, на которых будет осуществлена нравственная солидарность народов всего земного шара.

В XX веке с появлением ядерного и термоядерного оружия, средств их доставки человечество подошло к рубежу, за пределами которого оно перестало быть бессмертным. В связи с этим концепция вечного мира И. Канта из сферы теоретической переместилась в область практической политики. Особенностью содержания данной политики является объективная необходимость в *нравственной нагруженности* законов международного права.

Ретроспектива теоретических взглядов на проблему войны и мира дает основания для следующих выводов: во-первых, война

[1] *Соловьев Вл.* Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 123.

и мир являются различными формами взаимодействия между государствами в системе международных отношений; во-вторых, объективная логика развития человеческой истории убедительно свидетельствует о целесообразности использования единственно приемлемой формы взаимоотношений между странами и народами – мира.

Вот уже более 50 лет человечество живет вне всеобъемлющего состояния мировой войны. Среди важнейших предпосылок этого можно назвать уровень военной культуры, которую следует рассматривать как объективное явление, формировавшееся на протяжении тысячелетий.

В социокультурном плане *военная культура* – это характеристика бытия военной сферы деятельности, степень совершенства ее развития как системы в совокупности материальной и духовной составляющих.

Новая эпоха, для которой все более характерным является отрицание войн между супердержавами, крупными развитыми странами, вносит соответствующие коррективы в содержание военной культуры. В то время, когда войны прошлого считались достаточно эффективным средством достижения политических, экономических и иных целей, несомненно, важной была собственно *военная компонента* военной культуры. Несмотря на огромные потери людских и материальных ресурсов войны не подвергали сомнению вопрос существования жизни на земле. В XX веке с появлением принципиально нового оружия, способного уничтожить все человечество, ситуация коренным образом меняется. Реальная возможность глобальной катастрофы объективно смещает вектор взаимного влияния в структуре военной культуры в сторону не военной, а ее *ценностно-гуманитарной компоненте.*

Характеризуя все стороны человеческой бытийности, культура не является каким-то приложением в отношении воинской деятельности. Она имплицитно присуща военному делу, выступает характеристикой качественного уровня его развития. Для подтверждения истинности этого тезиса целесообразно проследить содержание феномена военной культуры в трех аспектах: *антропологическом, гуманитарном и аксиологическом.*

Антропологический аспект. Военная культура связана с деятельностью (прежде всего в военной сфере), в которой человек проявляет себя во всем многообразии своих сущностных сил. Так же как и в культуре в целом, в военной культуре человек является собой *центр этого явления*; а военная культура составляет пространственно-временной континуум, в котором живет и функционирует индивид как субъект военной культуры. Раскрываясь в различных социальных планах своей жизнедеятельности, последний вплетен в широко разветвленную сеть общественных связей, многообразных социальных общностей, обеспечивающих процесс *социализации личности*. С другой стороны, человек включен и в относительно замкнутую, самостоятельную структуру военной организации.

Важной характеристикой военной культуры является выяснение следующих вопросов: для чего человек осуществляет такой вид жизнедеятельности как воинская, каковы ее цель и результаты? Если для культуры в целом характерна творчески-созидательная деятельность, результатом которой является богатый спектр материальных и духовных явлений, то в военной культуре вектор жизнедеятельности человека не носит ярко выраженной созидательной направленности. Вооруженные силы не производят самостоятельно материальные предметы. Но вряд ли можно ограничивать человеческую деятельность внешними по отношению к индивиду результатами. Являясь творческим по существу своему субъектом, человек создает и самого себя. Развивая, производя и воспроизводя себя как общественного индивида в ходе творческой жизни и деятельности, субъект военной культуры осуществляет этот процесс, находясь непосредственно в теле культуры, а не в противовес ей и не в отрыве от нее. Наоборот, получая общекультурную подпитку, оставаясь элементом системы богатых общественных связей и отношений и благодаря им, субъект военной культуры творит самого себя. При более пристальном рассмотрении можно уловить ненавязчивую, но не оставляющую в покое мысль. Как субъект военной культуры, человек не создает ничего сам, с одной стороны. С другой – через общую социокультурную ткань, используя культуру в качестве средства, он развивает, формирует себя как личность. Но целевое

предназначение этой личности включает в себя и разрушительную компоненту, хотя далеко не всегда доминирующую. Противоречия здесь, несомненно, присутствуют и их разрешение требует отдельного анализа. Коррелирование творчески-созидательной (направленной на себя) и разрушительной (направленной во вне) составляющих представляет, пожалуй, имманентную характеристику субъекта военной культуры.

Гуманитарный аспект. Связывая военную культуру с деятельностью, необходимо представлять направленность этой деятельности, ее целесообразность, насколько она служит другим людям, государству и обществу. Общепризнанно, что история развития человечества проходит через историю войн. Удел вооруженной силы – военное насилие, дело армии – разрушение. Военный инструмент, как инструмент варварства, обеспечивал торжество грубой силы над разумом. За время существования человечества 4 миллиарда оборванных жизней, исчезнувших навсегда материальных и духовных ценностей в 15 000 войн – таковы результаты военной деятельности. Но блеск оружия не только угнетал рассудок. «Великая вещь – война! Прав был тот, кто назвал войну «божественным учреждением». Это огонь пожирающий, правда, но зато очистительный!»[1], – подчеркивал замечательный отечественный философ К.Н. Леонтьев.

Вряд ли был бы возможен материальный прогресс без военной силы. Ратное дело служило источником вдохновения, творчества и познания. Оно связано с большим числом открытий в науке и шедевров в искусстве. Для многих талантливых людей армия являлась объектом благородных устремлений. Оружие не только разрушало мир, но и преобразовывало его. По точному определению французского военного, государственного и политического деятеля Шарля де Голля, «история оружия, постыдная и великолепная, – это история человечества. Оружие распространено повсюду, оно разнообразно и бессмертно, как мысль и действие»[2].

---

[1] *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. СПб., 1913. Т. 7: Восток, Россия и славянство. С. 115.

[2] *Голль Ш. де* На острие шпаги // За профессиональную армию. Идеи Шарля де Голля и их развитие в XX веке. М., 1998. С. 24.

Таким образом, исторически военная культура в отношении культуры в целом выполняла не только разрушительную функцию, но и функции ее распространения и сохранения. Однако по мере развития человеческого общества функция распространения культуры становилась все менее заметной, а испепеляюще-опустошительные мировые войны XX столетия и вовсе не позволяют говорить о ней.

Следовательно, изменение характера войн привело к функциональному смещению военной культуры. *Культурная составляющая вооруженного насилия по мере развития цивилизации сводится на нет.* Понимая это, начиная уже с середины XX столетия, многие авторитетные ученые пришли к необходимости отказа разрешать международные проблемы путем вооруженного насилия. Впервые эта мысль во всеуслышание наиболее четко прозвучала в знаменитом Манифесте Рассела – Эйнштейна: «Мы должны научиться мыслить по-новому. Мы должны научиться спрашивать себя не о том, какие шаги надо предпринять для достижения военной победы лагеря, к которому принадлежим, ибо таких шагов больше не существует; мы должны задать себе следующий вопрос: какие шаги можно предпринять для предупреждения вооруженной борьбы, исход которой должен быть катастрофическим для всех ее участников»[1]. В связи с этим в военных доктринах многих государств сделан акцент на возможность принятия мер по предотвращению войны. Вместе с тем, в предназначении военного инструмента появились новые функции. Наиболее ярко выраженной является миротворческая функция, суть которой можно определить как обеспечение поддержания международного порядка с опорой на военную силу.

Аксиологический аспект. Как всякий социальный феномен, военная культура базируется на определенной совокупности общекультурных ценностей. Представления о сущем и должном в человеке, в его отношениях с другими людьми, с окружающим миром имеют универсальную сферу применения для любого вида культуры, будь то политическая, экономическая, правовая или военная культура. Высшие общечеловеческие ценности не имеют

[1] Манифест Рассела – Эйнштейна // Дружба народов. 1988. № 6. С. 185.

пространственно-временных границ, действуя в неограниченной перспективе на всем пространстве социального бытия. Вместе с тем, являясь относительно самостоятельной, самодостаточной социокультурной подсистемой, военная культура имеет свою оригинальную систему ценностей, обусловленную спецификой воинской деятельности, ролью и местом вооруженных сил в обществе. На определенных этапах исторического развития бывают периоды, когда недостаток каких-либо ценностей, особенно духовных, в общей социокультурной ткани восполняется нравственными, эстетическими и иными духовными ориентациями военной культуры. Можно констатировать, что сегодня в определенной мере снижение уровня патриотического, государственного сознания среди россиян и особенно молодежи компенсируется в достаточной степени высоким духом патриотизма военнослужащих, готовностью их защитить свое Отечество и выполнить свой воинский долг перед Родиной.

Таким образом, военная культура представляет собой уникальное, относительно самостоятельное образование, отражающее родовое своеобразие человеческой деятельности. Она являет собой пространство специфических ценностей, в котором осуществляется процесс развертывания сущностных сил человека в военной сфере. Связанная с многослойной деятельностью человека, военная культура способствует преобразованию и развитию самого субъекта военной культуры, и именно в этом состоит ее гуманистическое содержание. Вместе с тем процесс все более полного насыщения ценностно-гуманистическим содержанием феномена военной культуры в политической практике различных государств способен приблизить цивилизацию к воплощению в жизнь идеи вечного мира И. Канта.

© Климов С.Н.

Идеи И. Канта о соотношении права и нравственности в реализации избирательных прав граждан

Важное место в социально-философских воззрений И. Канта занимают вопросы формирования представительных органов го-

сударственной власти, соотношения права и морали в политических отношениях. Анализ данных воззрений И. Канта позволяет лучше понять теорию и практику современных избирательных процессов в России.

Особое внимание в кантовской теории государства уделено понятию гражданской свободы. Рядом с ее принципами Кант ставит принципы гражданского равенства и гражданской самостоятельности. Под «равенством» он понимает право признавать высшим над собой только того, кого можно в свою очередь обязать к тому самому, к чему и он нас обязывает, а под «самостоятельностью» Кант разумеет независимость от воли другого лица, или право быть никем не представляемым в своих юридических действиях.

Идеальной формой государства Кант считает представительную республику. Народное благо, согласно Канту, состоит не в счастье, а в соответствии государственного строя с нормами права. Стремиться к этому нас обязывает разум посредством категорического императива. Критерием справедливости законов может быть лишь идея «первоначального договора», посредством которого люди выходят из «естественного» состояния свободы, не основанной на законе, принимают решение жить по общим для всех законам и учреждают гражданский строй свободы, основанной на законе.

Из всех государственных форм идее такого «первоначального договора» соответствует только форма республики. При этом Кант отдает себе полный отчет в том, что существующее государство далеко от указанной им идеальной формы. Однако он полагает, что верховная власть в государстве обязана все же согласовывать способ правления с этой идеей, и если этого нельзя сделать сразу, то постепенно и непрерывно необходимо так изменять это правление, чтобы оно совпадало в своем действии с единственно правовым строем, а именно с чистой республикой.

Нормами правового порядка для Канта были: представительство народа в законодательстве, подчинение власти закону и независимость судей. В соответствии с этим взглядом он подвергает критике политический строй Англии, где эти нормы, по его мнению, не осуществляются. Через посредство парламентских

министров законодательная власть в этой стране пользуется властью исполнительной в интересах частных лиц – тех кому в парламенте принадлежит большинство и из лидеров которых составляется кабинет министров. «Иллюзия, – говорит Кант, – будто народ может через своих уполномоченных представлять ограничивающую власть.... неспособна замаскировать деспотию настолько, чтобы она не проглядывала в средствах, которыми пользуется министр. Народ, который представлен своими уполномоченными (в парламенте), имеет в лице этих поручителей своей свободы и своих прав людей, живо заинтересованных в содержании себя и своих семей, которое они получают в армии, во флоте, в гражданских ведомствах и которое зависит от министра; они всегда, скорее, готовы сами захватить правительство (вместо сопротивления притязаниям властей...)[1].

Понятие «свобода» – главное понятие всей «практической» философии Канта. Через это понятие его учение о праве вступает в связь с учением о нравственности. Согласно этому учению, свобода есть одновременно и основа личной нравственности, и цель социальной жизни. Вся политическая жизнь и есть, с этой точки зрения, борьба людей за достижение свободы. Сама постановка вопроса о праве обусловлена тем, что влечение человека к свободе вступает в противоречие с изначально злым, которое Кант считает неустранимым уделом эмпирического человека. Именно поэтому для человека неизбежен вопрос: имеются ли условия, при которых воля отдельного лица по отношению к другим членам общества может быть ограничена посредством общего закона свободы? Право и есть, по мысли Канта, система таких условий.

Таким образом, отношение права к этике не есть у Канта отношение их полной разделенности и обособленности. Правда, право не может включать в свои требования внутренние мотивы. В этом случае можно говорить только о внешнем исполнении долговой обязанности, основа которого – лишь возможность принуждения.

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 241–242.

Однако, не требуя непреложно внутренних мотивов поступка, право, по Канту, и не исключает эти требования. Более того, правовое законодательство – часть законодательства этического. В этических законах заключается предписание не только этических обязанностей в собственном смысле этого понятия, но также и предписание обязанностей юридических. В этом смысле юридический закон рассматривается как частное следствие категорического императива.

Из принадлежности юридических законов к области законов этических Кант выводит априорность правовых норм: в основе их лежит не то, что бывает – по закону всего случающегося, а то, что необходимо должно быть – согласно с постулатом практического разума. Для определения права, утверждает Кант, необходимо отвлечься от всяких эмпирических данных; последние не дают принципа и представляют лишь факты: из них возможно узнать не то, что справедливо само по себе, а лишь то, что считалось правомерным в том или ином месте в то или иное время. Само по себе справедливое может быть выведено только из чистого разума.

Очевидно, что априорность правового законодательства и подчинение его чистому практическому разуму должны были сообщить кантовскому учению о праве характер учения чрезвычайно формального. Моральность основывается на одном лишь уважении к закону практического разума и не может сама по себе определить какие бы то ни было внешние отношения. Из чистого практического разума не могут быть выведены никакие содержательные юридические полномочия.

Итак, со стороны своего философского обоснования учение Канта о праве, вполне формальное по характеру, оказалось подчиненным учению о практическом разуме: право – подчиненным этике, юридические нормы в конечном счете – категорическому императиву.

В «Метафизике нравов» обоснованию подлежит учение о праве и учение о добродетели. Первая ее часть посвящена учению о праве (Rechtslehre). Такое построение не находится ни в каком противоречии с этическими трактатами Канта. В «Основах метафизики нравственности» и в «Критике практического разу-

ма» Кант развил философское обоснование морального закона. В «Метафизике нравов» он дает систему своих правовых и этических воззрений. В этой системе учение о праве предшествует этике не потому, что оно представляет принципиальную ее основу, а лишь потому, что, согласно взгляду Канта, в нормах права, в отличие от этических, имеются в виду исключительно внешние отношения между людьми.

Кроме того, понятие права Кант сопоставляет не с чисто философскими понятиями, а с такими понятиями, как «субстанция» и «причина», связанными с научным познанием. Тем самым Кант также и понятие права должен был признать категорией, лежащей в основании эмпирической науки о праве.

По крайней мере, именно такой взгляд вытекает из кантовского определения права. Однако провести на деле этот взгляд Кант не смог. Он одновременно и подчиняет право этике, и стремится обособить их друг от друга.

Основа для их обособления лежала в утверждавшемся этикой Канта различии между «моральностью» и «легальностью» поведения человека. Юридические отношения между людьми Кант причисляет всецело к сфере «легальности»: он утверждает, будто учение о праве касается только внешних условий и норм действий человека. В учении о моральности (или неморальности) речь идет о намерениях. Напротив, в учении о праве речь может идти не о намерениях, а только о поступках. Юридический закон, как его понимает Кант, остается чисто формальным. Он не касается содержания поступков и независимо от мотивов поведения определяет лишь внешние действия. Право простирается, таким образом, только на внешние практические отношения между людьми. Сами отношения рассматриваются при этом только со своей формальной стороны: вопрос ставится о том, насколько свободная воля одного лица может быть совмещена со свободой других лиц в обществе. При этом «свобода» понимается как чисто внешняя свобода, а «право» определяется как сумма условий, при которых воля одного может сочетаться с волей других под общим формальным законом свободы.

В этом учении связь права с нравственностью сильно ослаблена. Согласно меткой характеристике П. Новгородцева, когда

Кант «хочет представить право в связи с нравственностью, оно теряет свои специфические черты; когда же он пытается подчеркнуть специфические черты права, оно утрачивает свою связь с нравственностью»[1].

Правда, Кант не допускает, чтобы учение о праве имело своей основой этику. Но это лишь в том случае, когда под этикой понимается учение о частных нравственных обязанностях отдельных лиц или членов общества. Однако понятие Канта об этическом шире здесь указанного. Согласно Канту, в общественной жизни людей необходимо обнаруживается их практическая природа. Именно поэтому в ней должен как-то проявиться принцип практического разума. Как выражение практического разума, правовая сфера должна быть выведена из основного закона этого разума – из закона свободы.

Учению о праве, государстве и об отвечающем «закону свободы» наилучшем типе государственно-правовой организации общества не соответствует, по Канту, ниодно из существующих государств. Поэтому в области права, так же как и в области морали, возникает противоречие между тем, что должно быть, но чего на деле нет, и тем, что есть, но чего не должно быть. В вопросах организации общества и государства это противоречие приобретает особо острый характер. Кант хорошо знал, что он живет не в том государстве, идею которого он разработал в «Метафизических началах учения о нраве». На самом себе он испытал – при Фридрихе-Вильгельме II, – насколько призрачна и непрочна была свобода мысли в прусском королевстве, насколько далеки были взгляды и действия властей от правовых действий, согласных с законом свободы.

© Панасюк И.П.

[1] *Новгородцев П.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М., 1901. С.113.

Секция 3

ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФИИ И.КАНТА НА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС

Кантианские рецепции в русском христианском платонизме (П.Д. Юркевич, В.С. Соловьев)

Философия И. Канта, как и всякая настоящая философия, воспринималась в самом широком диапазоне оценок, включая диаметрально противоположные. Это было и в Европе, в той же Германии, это было, естественно, и в России. Среди русских мыслителей, да и не только русских, можно обозначить, по меньшей мере, три типа отношения к философии Канта, или три типа преемственности.

Во-первых, *положительная преемственность*. Она могла включать различные оттенки, но означала согласие с кантовой философией в главном. Среди первых поклонников, последователей и интерпретаторов Канта, или отдельных сторон его учения, были Брянцев, М. Сперанский, Ф. Рейнгард, И. Финке, Л. Якоб, А. Куницын, О. Срезневский, Я. Рубан, затем русские неокантианцы А. Введенский, Лапшин, Челпанов, Гессен, Яковенко, Степун и др. Это главным образом представители традиции рационалистической гносеологии, для которой главным вопросом познания было не *что*, а *как*. Многих интересовали также вопросы этики, права, морали.

Во-вторых, неприятие Канта, радикально *негативное отношение* к его учению. Здесь можно отметить две группы факторов, стимулировавших такое отношение. Это факторы внешние и внутренние.

Внешние ограничения накладывались государственной и церковной цензурой. Критическое восприятие Канта в России в значительной мере было связано с боязнью обвинения в свободомыслии. О многочисленных случаях гонений на распространителей кантианства рассказывает Г. Шпет в своих «Очерках разви-

тия русской философии». В частности, он пишет: «Профессора, в особенности профессора философии, подвергались самой глупой цензуре... Когда обнаружилось, что приехавший из Геттингена с рекомендациями Гейне филолог Мельман разделяет философские взгляды Канта ... генерал-прокурор гр. Самойлов докладывал императрице: «Профессор Мельман признан неспособным к своему званию и оказавшимся поврежденным в уме»[1]. Государственные и духовные надзиратели, контролировавшие университетскую жизнь, в учении Канта, да и в рационализме вообще, усматривали вольнодумство и атеизм.

Конечно, внешние преграды оказывали существенное влияние на распространение кантианства в России, однако главное значение в философском смысле все же имели факторы внутреннего свойства, коренящиеся в особенностях философского мышления и мировоззрения значительной части русских мыслителей. Положенный Кантом водораздел между достоверным знанием и метафизикой, явлением и «вещью в себе», имманентным и трансцендентным явился, по существу, камнем преткновения, о который спотыкались многие из тех, кто соприкасался с его учением в России. Русские религиозные философы не принимали такой позиции, когда познание должно было удовлетворяться лишь произведением данных чувственного опыта и субъективных форм человеческого ограниченного рассудка. Они не могли согласиться с тем, что область трансцендентного объявлялась недоступной познающему уму, что стремление проникнуть в тайны человеческой души, Божественного замысла и промысла называлось «лживым и неосновательным притязанием». Раздвоение веры и знания на две автономные сферы в западноевропейской традиции расценивалось ими негативно, в этом размежевании они видели главную причину «упадка» западного типа мышления. Ибо притязания на знание, оторванное от веры, могло привести лишь к частичным, а то и ложным результатам.

Еще Григорий Сковорода, современник, кстати, Канта, хотя никогда его сочинений не читавший, был убежден в том, что долж-

---

[1] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989. С. 73.

на быть «истина Господня, а не бесовская»[1]. Позже Ф.М. Достоевский усмотрит в рационализме Канта средоточие именно этого «бесовского» начала истины, «убитой и распятой на крестовине антиномий». Во всяком случае, так считает Я.Я. Голосовкер, посвятивший специальную книгу для доказательства того, что в персонажах «Братьев Карамазовых» русский писатель воплотил антиномии «Критики чистого разума». Сообразно Кантовой схеме «тезис – антитезис» герои романа располагаются соответствующим образом: с одной стороны Зосима, Алеша-херувим, с другой – Ракитин, Смердяков, Иван, и т.д.[2] Если первые находят нравственно-жизненную опору в Боге, то вторые живут по принципу «раз Бога нет, то все позволено». Это и есть «секрет черта»: увлечь человека на зыбкую и обманчивую почву внешнего опыта и грубого рационализма, оградить его от возможности найти и почувствовать твердую духовную опору.

Можно привести множество высказываний русских философов, содержащих резкую критику Канта и его учение. Профессор Петербургской духовной академии В.Карпов, высказываясь по поводу свободы человеческой души, которую усматривают в кантианстве, всячески доказывал, что она, эта свобода, обманчива, иллюзорна: «Человек с точки зрения Кантовой "Критики чистого разума", – писал Карпов, – есть существо (если только существо), сотканное из понятий, восходящее или нисходящее по ступеням его категориальной паутины, закупоренное в чистые формы пространства и времени, из которых не только выступить, но и выглянуть не может»[3]. Или вот, к примеру, суждение Н. Федорова: «Столь долго ожидаемый христианством Страшный суд наконец наступил. Явился неумолимый лжесудья в лице кенигсбергского профессора Канта...». «Гнет кантовской критики тяготеет над нами. Кант – представитель старости, переходящей в младенчество»[4]. П. Флоренский: «Нет системы более уклончиво скользкой, более лицемерной и более лукавой, нежели филосо-

---

[1] *Сковорода Г.С.* Сочинения. М., 1912. С. 328.

[2] См.: *Голосовкер Я.Я.* Достоевский и Кант. М.,1968. С. 44.

[3] Цит. по: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 113.

[4] *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 583, 535.

фия Канта: всякое положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть ни да, ни нет. Вся она соткана из противоречий – не из антиномий, не из мужественных совместных да и нет, в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет»[1]. Но наиболее непримиримую антикантианскую позицию занимал, наверное, Владимир Эрн, посвятивший противопоставлению «феноменализма» Канта «ноуменализму» русской философии немало десятков страниц своих сочинений. Кульминацией этой враждебности стала его статья «От Канта к Круппу». Написана она была под впечатлением от начавшейся войны Германии с Россией, чем в значительной мере объясняется резкость и радикальность выводов, однако негативное отношение к немецкому рационализму высказывалось В. Эрном еще задолго до Первой мировой войны.

Наконец, третий вид отношения к Канту можно охарактеризовать как *синтетическое усвоение* отдельных сторон или положений его учения. Здесь вполне корректно можно употребить слово «отражение». Речь идет о специфическом реагировании на идеи, привносимые извне, которые могут быть восприняты иначе, чем это происходит при их только позитивном усвоении – заимствовании, подражании, эпигонстве и т.п. Отражение же, кроме положительного восприятия, может содержать и отрицательную реакцию, но в итоге давать все же положительный результат, порождая идеи, частью похожие на те, которые их инициировали, а частью противоположные им. Так было во взаимоотношениях Аристотеля с Платоном, подобное можно обнаружить и в отношении некоторых русских философов к идеям Канта. И не будь Канта, не было бы высказано многих из тех мыслей, которые составляют, возможно, суть философской позиции того или иного критика Канта.

В результате подобного рода усвоения идей Канта русскими религиозными философами образовывался своего рода «кантианизирующий платонизм», иными словами, синтез кантианства и метафизики, кантианства и христианского платонизма. В данном случае можно говорить о П.Д. Юркевиче, а также, в той или иной

[1] *Флоренский П.А.* Из Богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 122.

мере, о В.Д. Кудрявцеве-Платонове, С.Н. Трубецком, В.С. Соловьеве и некоторых других русских мыслителях.

* * *

Шестидесятые годы XIX века, когда были восстановлены философские кафедры в университетах, закрытые при Николае I по настоянию министра Ширинского-Шихматова, связаны с подъемом философского интереса к Канту. Имя и сочинения немецкого мыслителя повсеместно вошли в обиход русской философии. Одним из тех, кто первым доброжелательно протянул ему руку после нескольких десятилетий отчуждения, был Памфил Данилович Юркевич, философский наставник Владимира Соловьева. Приверженец объективно-идеалистических позиций в духе Платона, Юркевич был превосходный знаток новейших достижений европейской философской мысли. Многие страницы его сочинений изобилуют обращениями к положениям кантова учения.

В январе 1866 года на торжественном собрании, посвященном годовщине Московского университета, П.Д. Юркевич произнес речь под названием «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», которая представляла собой тезисы его одноименного сочинения, впервые опубликованного в том же году[1]. И в речи, и в трактате проводится оригинальная мысль о том, что между учениями древнегреческого и немецкого мыслителей существует преемственная связь, вопреки бытовавшему устойчивому представлению о разделяющей их непреодолимой пропасти. Путем глубокого и тонкого анализа Юркевич приводит доказательства в пользу того, что, несмотря на кажущуюся несовместимость, учения Платона и Канта не отрицают друг дуга, а органически *дополняют* одно другое. Он находит между ними парадоксальную преемственность, парадоксальную в смысле хронологии: «Платон начинает с той точки здравого смысла, до которой дошел Кант»[2]. Автор «Критики чистого разума» начинает с опыта и путем категориального синтеза приходит к той границе, за кото-

---

[1] См.: Московские университетские известия. 1866. № 5. С. 321–392.

[2] *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 512.

рой начинается область трансцендентного, «потустороннего». А это уже пространство платоновского идеализма.

Разумеется, существенного различия в воззрениях Платона и у Канта Юркевич не отрицает, он видит его прежде всего в их взглядах на то, что представляет собой предмет философского знания. Для Платона таковым предметом является *истина*. Он мыслит ее устойчивой и неизменной, ее нельзя найти среди меняющейся действительности, потому текучие явления он не может признать ни за подлинное бытие, ни за истину. Кант же ищет не истину, *а общегодное знание*. Способ добывания такого знания, несомненно, очень ценен для науки, которая, по мнению Юркевича, и возможна не в том смысле, чтобы ей была доступна самая истина, но в том, чтобы находить всеобщие и необходимые суждения, годные для всякого опыта и, следовательно, необходимые для человека. В этом, собственно, и заключается великая заслуга Канта, ибо «никогда философия не одерживала таких блестящих побед над реализмом общего смысла и наук положительных, какие одержала она в критике чистого разума»[1].

Однако Юркевич, вслед за Платоном, исходил из того, что за пределами рационального опыта есть еще нечто, что не может быть охвачено чисто научным познанием. И философия не может ограничивать свои задачи лишь научными рамками, она должна принимать в расчет и то, что по существу и не подходит под научное знание. В учении об опыте Канта, считает Юркевич, заключается такое содержание, которое не может удовлетворить требованиям философии, направленной на самое истину.

Кант имеет дело с представлениями; представления же по поводу определенного объекта могут быть разные, истина же всегда тождественна самой себе. Это и есть *идея, эйдос*. О добре, красоте, справедливости может быть множество представлений, но идей этих сущностей не может быть много. Представление изменчиво, потому что оно – факт индивидуального мышления и зависит от состояний субъекта; идеи же есть неизменяемый образец для всего, что дано в опыте и представлениях. Идеи не определяются творчеством субъекта, напротив, действия и творчество

[1] *Юркевич П.Д.* Философские произведения. С. 497.

субъекта определяются идеями. Идею, или истину, нельзя ни сотворить, ни изобрести: ей свойственно вечное «*есть*». Явление же производно, оно возникает по причине. Красота – причина красивых вещей, а не наоборот. Идея есть *предикат*, а предикат выражает сущность вещи, ее причастность к идее.

В «Критике чистого разума», пишет Юркевич, мнением о субъективности категорий Кантом «навязывается» убеждение, что чем больше мы стремиться разумом в мир сверхчувственный, тем более мы стремимся в область теней и грез; деятельность же в области опыта есть стремление к свету знания. Если же следовать точке зрения Платона, то мы вправе утверждать, что именно по причине субъективности категорий мы перемещаемся из области истинно-сущего в область кажущегося и призрачного, что именно поле опыта есть область теней и грез, что только стремление разума в мир сверхчувственный и есть стремление к свету знания.

Философия Платона сообразно этому и ставила свой вопрос: соответствуют ли вещи, данные в человеческом опыте, требованиям истины? И отвечала на него отрицательно. Ибо Платон относил суждение «я мыслю» не к сознанию индивидуального Я, а к первоначальному и неизменяемому сознанию истины. Но этого не запрещает делать и логика кантовского учения. Поэтому Юркевич и считает, что следует видеть различие между тем, что говорит Кант, и тем, что говорит философия Канта. А скептическое учение Канта о субъективной годности категорий и их применимости только к явлениям опровергается его метафизическим учением об опыте, как учением чистого разума.

Односторонность гносеологического учения Канта Юркевич видит в том, что выражение «я мыслю» наделено у него чисто субъективным значением. Между тем, по мнению русского философа, это сознание «я мыслю» есть сознание всеобщее, в противоположность сознаниям индивидуальным, основанным на данных наших ощущений. Мышление обладает строгим логическим единством, постоянством свойств, тождественностью самому себе. Это есть объективное единство самосознания, благодаря которому наши представления получают форму объективной предметности. Поэтому «это сознание: *я мыслю* следовало бы в духе

платонизма переменить на сознание, что я *знаю истину*, такое превращение оправдывалось бы несомненными фактами логики. В самом деле, никогда суждение «Кай смертен» мы не относим к сознанию я *мыслю*, но всегда к сознанию истины»[1].

Это сознание истины, считает Юркевич, и есть общий разум. В суждении «Земля шарообразна» нет никаких следов отношения к Я – ни к эмпирическому, ни к чистому. Зато оно находится в необходимом отношении к истине, поскольку субъективные представления здесь превратились в истину посредством категорий субстанции и качества. «Таким образом, – делает вывод Юркевич, – категории как носители единой, общей и неизменяемой истины разума суть платонические идеи»[2].

В учении о феноменальных категориях, считает он, и находится тот пункт, где Кант оканчивает свои исследования о возможности опыта и где Платон начинает свои исследования о немыслимости опыта. И «если Платон рассматривает предметы опыта как явление в смысле объективном, то есть как неполное и ограниченное выражение истины разума, то в этом отношении он не противоречит Канту, для которого предметы опыта суть явления, потому что они слагаются из функций чувствующего и познающего субъекта... Поэтому с помощью индуктивного метода Платон разлагает опыты, которые сложил или построил Кант с помощью метода дедуктивного»[3].

Как отмечал Густав Шпет, «философской опорой Юркевича был платонизм, а оселком, на котором так тонко отточились его мысли, была «Критика» Канта»[4]. Шпет также обращает внимание на то, что «расчет» Юркевича с философией Канта был делом не только индивидуальным, но общим, поскольку последнее пятидесятилетие философская мысль «билась в тисках кантианства». Нужно было вновь пройти школу Канта, «чтобы в ней самой найти все, что может примирить ее с традицией подлинно положи-

---

[1] *Юркевич П.Д.* Философские произведения. С. 506.
[2] Там же. С. 507.
[3] Там же. С. 512–513.
[4] Там же. С. 605.

тельной философии, и чтобы, наконец, на почве этой традиции, восходящей всегда к Платону, найти новые выходы и пути»[1].

* * *

Что касается Владимира Сергеевича Соловьева, то сочинения Канта стали для него предметом внимательнейшего изучения еще в юношеском возрасте. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что в процессе подготовки к защите своей магистерской диссертации он перевел на русский язык кантовские «Пролегомены». В самой же диссертации Соловьев уделяет самое пристальное внимание анализу учения Канта, рассматривая его, как и остальные направления и школы, в общем контексте развития западной мысли.

Собственно, с рассмотрения философии Канта он начинает первую главу «Кризиса западной философии», подчеркивая тот факт, что автор «Критики чистого разума», в сущности, первым поставил вопрос о познании: «Что такое познание? Возможно ли и как возможно познавать действительно-сущее?»[2]. Соловьев явно отдает предпочтение кантианскому критицизму как перед вольфианским догматизмом, так и перед юмовским скептицизмом.

Однако результат, к которому приходит Кант в итоге исследования, сам нуждается в критической проверке на полноту истины, считает Соловьев. Прежде всего его не удовлетворяет то непроницаемое разделение, которое Кант устанавливает между «вещью в себе» («Ding an sich») и субъектом познания. При такой ситуации получается, что субъект всегда познает не объект как таковой, который остается непознаваемым, а лишь свои собственные определения, формы своего познания.

Таким образом, говорит Соловьев, «Кантом совершен подвиг гигантской абстракции: познание как форма совершенно отделено от всякого содержания, которое поставлено вне ее; так что, с одной стороны, мы имеем чистую форму познания без всякого действительного содержания, а с другой стороны, самобытное содержание Ding an sich, лишенное всякой формы, безуслов-

[1] *Юркевич П.Д.* Философские произведения. С. 506.

[2] *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 25.

но-непознаваемое, и такая абстрактность признана за необходимый их характер, так что сущее никогда не выражается в познании и познание никогда не познает сущего»[1].

Но такая ситуация заключает в себе проблему не только гносеологического свойства. Поскольку об этой безусловно неизвестной сущности мы не можем, естественно, что-либо сказать, то приписывать ей существование, или реальность, будет недопустимым произволом, ибо не может быть подлежащего без сказуемого. Поэтому, считает Соловьев, вполне логично поступил Фихте, упразднив это непознаваемое, отдав все права на формирование результата познания исключительно субъекту.

Для Соловьева в принципе неприемлема позиция субъективного идеализма – ни в жесткой фихтеанской форме, ни в более мягкой, кантианской. На несовместимости этой позиции с мировоззрением русского философа особенно настаивал А.Ф. Лосев. Анализируя в своей книге о Соловьеве различные источники влияния на формирование мировоззрения философа, он ни о ком другом из западных мыслителей не высказывается так однозначно отрицательно в смысле совпадения их взглядов с позицией Соловьева, как о Канте. «Если не входить ни в какие подробности, а дать только кратчайшую характеристику отношения Вл. Соловьева к Канту, – говорит Лосев, – то ничего другого нельзя сказать, как то, что Кант является выдержанным *субъективным* идеалистом, Вл. Соловьев же – является выдержанным *объективным* идеалистом»[2]. Это противопоставление Лосев высказывает и в более резкой форме: «только упрямая слепота и неподвижный догматизм мысли может находить в философском творчестве Вл. Соловьева, и в раннем, и в среднем, и в позднем, хоть какие-нибудь намеки на кантианские симпатии»[3].

Резкость тона вызвана в значительной степени полемичностью ситуации. Эти суждения А.Ф. Лосев высказывает в ответ на опубликованную ранее работу профессора Петербургского университета А.И. Введенского о гносеологических аспектах философии Соловьева, где излагалась точка зрения противоположная

---

[1] *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 36.

[2] *Лосев А.Ф.* Вл.Соловьев. М., 1994. С. 92.

[3] Там же.

той, которую отстаивал Лосев[1]. Введенский, в частности, доказывал, что Соловьев все же испытал известное влияние Канта, и это сказалось на его гносеологических построениях позднего периода, главным образом в статьях, вышедших под названием «Теоретическая философия». И в утверждениях Введенского, несомненно, содержится значительная доля истины, особенно если принимать во внимание тот критицизм, которым проникнуты не только названные статьи, но и другие работы русского философа.

Надо полагать, что оба автора по-своему правы, поскольку Соловьеву одинаково *присущи* как неприятие субъективно-идеалистических мотивов кантианской философии, так и «кантианские симпатии» в отношении критического подхода к предмету философского исследования.

В неоконченном труде «Теоретическая философия» русский мыслитель как бы вновь предпринимает тот же экскурс по истории западной мысли, который был им сделан в молодости, в магистерской работе «Кризис западной философии». Но смотрит он на эволюцию соответствующих идей, естественно, с высоты своей философской зрелости.

Соловьев анализирует учение Канта в историческом контексте, рассматривая историю новоевропейской мысли в трех ее основоположных учениях – картезианстве, кантианстве и гегельянстве. Из этого анализа выстраивается определенная логическая последовательность, ведущая рационалистическую философию к тому, чтобы стать «разумом истины».

Каждое из названных учений было серьезным шагом к осуществлению этой задачи, однако философия, отмечает Соловьев, в силу исторических причин своей цели пока не достигла. Декарт провозгласил автономию и могущество человеческого мышления, и в этом его огромная заслуга, однако главный философский интерес картезианства сосредоточился на «я» как мыслящей, а следовательно, подлинно существующей субстанции.

Но чисто философский интерес, считает Соловьев, принадлежит не этой зависимости бытия от мышления, а «мышлению в

---

[1] См.: *Введенский А.* О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Вопросы философии и психологии, 1901. № 1.

собственном смысле»[1]. Эту сторону проблемы решает уже Кант. У него философский интерес сосредоточен не на существовании субъекта, а на общих нормах его познавательной деятельности. «Конечно кантианский «чистый разум» ближе к истине, чем картезианская «мыслящая субстанция», – говорит Соловьев, – но он все-таки не доходит до нее в мысли Канта и остается в сущности лишь формальной разумностью...»[2].

Гегель, отправляясь как от достижений, так и от заблуждений своих предшественников, поднимает философский рационализм на высшую ступень. В гегельянстве, отмечает Соловьев, предшествующие учения превращены здесь в «верстовые столбы диалектической дороги. Картезианская «душа» перешла в кантианский «ум», а этот растворился в самом процессе мышления»[3].

Отказ в перспективе найти на этом пути «разум истины» вовсе не означает отрицания Соловьевым всякой ценности рационализма, а только отражает известный принцип «цельности знания». Согласно этому принципу рационализм, равно как эмпиризм и теологический мистицизм, взятие в их отвлеченности и изолированности друг от друга, не в состоянии постичь истину в ее живой целостности, в Абсолюте. «...Истина не может определяться как только мысль разума ...как только факты опыта ...как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим»[4]. Учение Канта, таким образом, рассматривается Соловьевым как органическая часть системы знания и момент постижения истины.

Проблема *веры и разума*, так остро зазвучавшая в русской философии еще со времен славянофилов, выступает у Юркевича, Соловьева, других мыслителей уже как проблема *веры в разум*, в созидательную, творческую силу сомнения, рефлексии, критики. В отношении к Канту это была критика конструктивная, «с удержанием положительного». А положительного оказалось немало, иначе не написал бы Соловьев в статье «Кант» для Энциклопедического словаря: «Все недостатки содержания и изложения у

---

[1] *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 827–828.

[2] Там же. С. 828.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 478.

Канта не могут затмить его великих заслуг. Он поднял общий уровень философского мышления...»[1].

В целом отношение и Юркевича, и Соловьева к учению Канта, как и к рационализму в целом, можно охарактеризовать как «положительно-критическое». Они стараются доказать не ошибочность или несостоятельность рационализма, а лишь критикуют его за претензию быть единственным, исключительно правильным способом достижения истины.

© Роцинский С.Б.

«Понять систему ценностей, лежащую в основе культуры»

Слова, вынесенные в заголовок, взяты из знаменательной для истории неокантианства статьи Генриха Риккерта «О понятии философии»[2]. Она почти одновременно была опубликована и по-немецки, и по-русски в международном ежегоднике «Логос» в 1910 г. Он издавался группой авторов, специально разрабатывавших фундаментальные проблемы «философии культуры» с позиций неокантианской традиции. Эти слова – ядро формулировки, в которой Риккерт ясно выразил основную идею Баденской школы неокантианства в исследовании деятельности такого социального существа как человек, в исследовании специфики общественных процессов в отличии от природных. Говоря языком современной философии, речь идет о базовых понятиях так называемой социальной философии. В данном случае, в «философии культуры» основателей Баденской школы неокантианства Вильгельма Виндельбанда и его ученика и младшего соратника Генриха Риккерта мы имеем дело с одной из самых значительных и разработанных систем в послегегелевской истории социальной философии. Именно системы, поскольку она целенаправленно и логически выстроена на кантовском принципе трансцедентальности с его основным понятием априорности при анализе атрибу-

[1] *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 741.

[2] См.: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 38.

тивных качеств, присущих бесконечному разнообразию общественной деятельности человека. Еще в 1883 г., публикуя «Прелюдии», в «Предисловии» к ним Виндельбанд писал: «...дается очерк философской системы, которую я считаю возможным называть критицизмом, ибо она полностью тождественна общей направленности кантовской философии, хотя в каждом отдельном случае я значительно отклонялся от нее в формировании понятийного материала»[1].

Эти «значительные отклонения» касались как раз исследования особенностей трех видов человеческой деятельности, составлявших собственно всю культуру: научное познание (основанное на истине), нравственно-практическое действие (основанное на воле) и эстетическое творчество (основанное на понятии прекрасного). А в целом неокантианцами ставилась задача создания «имманентного мировоззрения». Именно как «философии культуры», которая бы смогла бы постигнуть «то общее, что присутствует во всех частных культурных деятельностях как бы различно ни было обрабатываемое ими содержание»[2]. Эту мысль Виндельбанд сформулировал в своей программной статье «Философия культуры и трансцедентальный идеализм». Здесь он определил культуру как «совокупность всего того, что человеческое сознание в силу присущей ему разумности вырабатывает из данного ему материала»[3]. И вся данная совокупность как раз и распределяется по упомянутым трем видам социальной деятельности. В каждой из них разум сам, но опираясь на содержащийся в них бесконечно разнообразный материал, устанавливает свои собственные критерии их объединения в целое, формулирует идеальные (в гносеологическом смысле) и единые основания, называемые «нормами», «законами», «ценностями». Для научной деятельности это «истинное и ложное», для нравственной практики – «хорошее и дурное», для художественного творчества – «прекрасное и безобразное». Разумеется, все разнообразие процессов и результатов человеческой деятельности несравненно шире, а каждый из них эмпирически конкретен и крайне узок. И

[1] *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 21.
[2] Там же. С. 17.
[3] Там же. С. 12.

именно поэтому разум человеческий в долговременном развитии исподволь выработал в себе эти три пары универсальных категорий, чтобы отдельная личность и общество в целом на всех действительных исторических этапах своей эволюции могли действовать и достигать поставленные цели. И они реально действуют, и достигают эти цели в силу того, что постоянно соизмеряют свои действия и цели с этими эталонами, нормами, ценностями. Конкретное содержание данных действий и их результатов обусловлены бесчисленными эмпирическими обстоятельствами как объективного, так и субъективного рода. Их призваны изучать отдельные специальные науки. Науки о природе с их объективирующим методом для поисков общих законов природы; и науки о культуре с их индивидуализирующим методом для поиска единичных законов общества.

Однако, изучение самих этих трех универсальных парных категорий как наиболее общих условий реализации трех соответствующих способностей разума (мыслить, проявлять волю, творить) в трех видах человеческого действия – дело соответствующих философских наук. Речь идет о теории научного познания (логика), теории нравственности, включая право (этика), теории творчества (эстетика)[1]. Этим исчерпывается вполне перечень взаимоувязанных между собой видов подлинно философского знания, поскольку каждый из них направлен на изучение последних и наиболее общих оснований каждого из трех наиболее общих по своим пределам видов культуры. По сути, это три вида «нормативных законов» разума, законодательствующих так сказать, в трех видах исторической действительности, т.е. культуры.

Здесь надо сделать небольшое, но необходимое для дальнейшего изложения заявленной темы, отступление в историко-философские работы неокантианцев.

В нескольких своих работах по истории философии («История новой философии» в 2-х т., «История древней философии», «Учебник истории философии» и др.), Виндельбанд развивает следующую мысль. История Европы характерна тем, что здесь с самого начала, с древнегреческой эпохи, преимущественное зна-

[1] См.: *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 48.

чение по разным причинам (о причинах он пишет особо, и с точки зрения современных событий в России – очень поучительно!) получила одна из трех способностей человеческого разума – рассудок, мышление. И, соответственно, одна из трех составляющих культуры – научное познание, наука. Поэтому она и стала в первую очередь сама предметом научного исследования. Причем, ей придавалось в некоторых эпохах такое исключительное значение, что она почти отождествлялась с философией. Например, в эпохи древнегреческую и эллинистическую философия и была собственно наукой, включая в себя и немногие виды специальных эмпирических наук и «метафизику». Это одно из исторических значений понятия «философия». В эпоху средних веков оно приобрело другое значение в силу господства в духовной жизни христианства – богопознание, как теоретическое обоснование религиозной веры. Со времени Возрождения и в эпоху Просвещения она становится настоящей метафизикой, продолжая и развивая тенденцию, заложенную Аристотелем. И в этом своем зрелом состоянии философия стала метафизикой в значении всеобъемлющего учения о мироздании, включая метафизику онтологии как одну из главных своих частей учения о так называемых «первоначалах», как правило, заимствованные из каких-либо частных наук («атомистическую» гипотезу, или учение о «монадах» и т.д.). Она была в поисках «картины мира» в целом. Сюда, конечно входил и человек со своим мышлением, волей и эмоциями. Однако здесь почти всегда осуществлялась одна фатальная ошибка: «...именно те, кто хотел сделать философию наукой, слишком часто поддаются желанию навязать философии испытанные в отдельных областях методы других наук, например, математики или индуктивного естествознания»[1]. Действительно, почти всегда так и было. Написал же Ламметри свою книгу «Человек – машина», положив в основу теории представления о механическом типе движения. А Декарт и Спиноза построили свои философские «картины мира», положив в основу метод исчисления математической геометрии и механики. Естественно, онтоло-

[1] *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 27–28.

гическая природа человека, а также проявления его разумности (мышление, эмоции, воля) трактовались в этих же рамках.

Это очень напоминает современную ситуацию с синергетикой, которая является общенаучным методом, но которую пытаются сделать не только философским методом, но и универсальной философией. Причем, возродив ее «метафизический» характер как в целом, так и в отдельных составляющих. В этой «философии синергетики» опять конструируют и метафизику категорий и метода, т.е. «метафизику знания» практически в том значении, которое она приобрела в эпоху Бэкона, Декарта и Спинозы. И даже «метафизику вещей», т.е. метафизику онтологии.

В Новое время, однако, особый упор был сделан на исследовании самого знания и процесса познания, особенно научного знания и его гносеологии и методологии. Об этом весьма выразительно говорят философские системы Бэкона, Декарта и Спинозы. Произошло это в силу естественно-исторической эмансипации частных специальных наук от философии, которая «как король Лир» раздала им части действительности в качестве объектов исследования. Методы их исследования также были усвоены ими и перестали быть методами философии. Она осталась и без объекта, и без методов. Но в это же самое время, считают неокантианцы, у философии постепенно формировались и новый объект, и новые методы. Они-то и дали философии новое содержание и предназначение. Свою роль здесь сыграло старое (эпохи древнегреческой) увлечение – отождествление философии и науки. Философия в ходе развития научного знания отделилась от него окончательно и перестала поэтому быть философской «картиной мира», всеобщей наукой о мироздании, миросозерцании. Вместо этого она довольно быстро сделала своим объектом само научное познание и знание, способность человеческого разума к поискам научной истины и к построению ее теории. Она стала по преимуществу самопознанием научного мышления. Поэтому и превратилась из «метафизики вещей» в «метафизику знания»[1]. И как «теория науки» стала вырабатывать методы, соответствующие ее объекту. Но раз ее объект не «часть действительности» и даже не вся

[1] См.: *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 34.

объективная действительность, но мышление как одна из частей идеального, т.е. разума, то и методы свои новая философия стала черпать по преимуществу также оттуда. Они могли быть различны, поясняют Виндельбанд и Риккерт, по степени рассудочности и рациональности. От так называемой «интеллектуальной интуиции» до абсолютной логической строгости. Элементы их возникли еще в древнегреческой философии, но особенно развились только в Новое время. Но даже при таком изменении понятия философии (со стороны объекта и метода) она все же оставалась в русле старой тысячелетней традиции поисков истины как последнего основания (но теперь уже не мироздания, но научного знания).

Однако, вплоть до Канта, утверждают неокантианцы, оставался неосознанным и поэтому непознанным самый главный вопрос – а почему не только научные знания, но и методы их нахождения, различные в различных специальных науках, дают или не дают нам именно истину, т.е. знание универсальное и всеми принимаемое или отвергаемое. Разве каждая специальная наука, или естествознание в целом сама обеспечивает успешность или неуспешность выработки истины? Ответ Канта, говорят неокантианцы, совершил подлинный переворот как в научном знании, так и в самой философии. Действительные и общие всем специальным наукам, всему научному познания в целом условия истинности – неистинности обеспечивает само человеческое мышление, одна из атрибутивных способностей разума. Эмпирически она есть у каждого человека от рождения и развивается в той или иной степени в ходе формирования личности в обществе. Но в целом по отношению к роду человеческому мышление, рассудочная способность доэмпирична и сверхличностна. Вот как выразил эту основную мысль Виндельбанд: «...мы никогда не действуем как индивиды или даже экземпляры нашего рода, но всегда как хранители и носители сверхэмпирических и потому предметно на существе самих вещей основанных функций разума»[1]. Именно поэтому она есть пустая форма, «абсолютное априори» и как таковое «входит в эмпирическое сознание», приобретая специфическое содержание в зависимости от конкретно-

[1] *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 18.

исторических социальных условий жизни личности, позволяя ей познавать.

Ясно, что здесь неокантианцы дают нам свое понимание «абсолютной априорности» как основного принципа теории познания Канта. Он означает полную безусловность, независимость научной познавательной способности от эмпирической действительности, от чувственного опыта и отдельного человека и опыта в целом. Но это такая независимость, которая еще и доопытна, поскольку само ее наличие в разуме человеческого рода изначально. Она также по сути своей чистая идеальность, так как есть мышление. Однако есть у нее еще одна характерная черта – она «имманентна», т.е. черпает методы, пригодные для всякого научного процесса, для всех специальных наук в самой себе, не обращаясь к эмпирической действительности. Она конструирует «правила», как выражается Кант, законы научного познания, общезначимые для всех и необходимые для любой науки. Они являются формами самого разума, реализуемые в частных науках. Таким образом, мы получаем понятие трансцедентальности. В целом – априорной трансцедентальности, которая и есть основной принцип кантовской теории познания в применении к научному мышлению. «Метафизика знания» Канта – это метафизика априорности, идеальности, трансцедентальности и имманентности. Но чего? Разумеется, в первую очередь метода, т.е. способа организации самого знания, он заложен в разуме в виде рассудочного «диалектического» (т.е. основанного на противоречиях познания) мышления и есть необходимое общее условие существования науки вообще. А во вторую очередь – «предмета» (объекта) научного знания вообще и специальных наук в частности. Они сами создают свой предмет путем наполнения логических форм рассудка конкретным содержанием, взятым из эмпирической действительности. Вот это и есть тот самый принцип «трансцедентального синтеза», который был понят, как считают Виндельбанд и Риккерт, очень немногими: «...науки познают мир

лишь постольку, поскольку они создают из него, согласно закону разума, свои собственные предметы...»[1].

«Философия науки» Канта в силу этого коренным образом отличается от того содержания данного понятия, которое сформировалось в Новое время до него во многих философских системах. В них объект и субъект, т.е. действительность и мышление, брались как абсолютные противоположности, где мышление (и истина!) есть «отражение» действительности. В силу этого истина науки принципиально не могла быть приемлемой для всех, ибо у каждого свое «отражение». А вот Кант дал единственно правильное решение – истина не «отражение», а имеющиеся у всех людей и единые для всех категории мышления, создаваемые по общим, «значимым» для всех законам, методам самого мышления. Нет никакой принципиальной противоположности бытия и мышления, как утверждает материализм, эмпиризм и позитивизм, говорят неокантианцы. Однако это вовсе не ведет к пресловутому решению в виде идеи их «тождества». Кант дал решение, лежащее просто в иной плоскости, решение до него не существовавшее. Вот в этом-то и состоит, подлинный переворот в теории науки, совершенный Кантом. Теперь волей-неволей философия уже не может быть «метафизикой вещей», онтологической философией, универсальной теорией Вселенной, «картиной мира». Это дело специальных наук. Новая философия по необходимости ограничена исследованием нового предмета – общезначимых и необходимых для всего комплекса частных наук, принципов, которые и есть «нормы» мышления, «ценности» научного знания, «ценности истины».

Неокантианцы приходят еще к одному, вполне неизбежному выводу. Специальные науки (и науки о природе, и науки о культуре) исследуют реальные эмпирические явления (в природе и в обществе) с целью познания конкретных законов (общих – в природе, индивидуальных – в обществе). Сами же эти законы вовсе не есть законы соответствующих частей объективного эмпирического мира. Они есть «приложение» законов, имеющихся уже у мышления, познающего данные части. Зачем? Чтобы «упорядо-

[1] *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 15.

чить» непознанную и потому хаотичную действительность и тем познать ее. То есть, законы «частичной действительности» есть законы «законодательствующего» для нее разума, некие идеальные (в гносеологическом смысле) конструкции, в соответствии с которыми выстраивается сама объективность. Мало того, они как законы «частичной действительности» есть модификация более общих законов разума, которые он накладывает на три известные и более широкие сферы культуры – научное знание, нравственность и художественное творчество. Таким образом, дело специальных наук – наполнить конкретным содержанием частные законы функционирования отдельных частей культурной действительности из которых составляются три наиболее общих сферы культуры в целом. А дело трех философских наук (логики как теории познания, этики и эстетики) – познавать общие нормы (законы «ценности»), устанавливаемые разумом в целом для каждой из трех сфер культуры.

Однако, как считают Виндельбанд и Риккерт, разум человеческий на подобном уровне обобщения и познания социальной истории, т.е. культуры, не может остановиться. Он жаждет наивысшего ее единства, он желает освоить и узнать самые сокровенные начала культуры в целом. По сути, это значит узнать то, что является жизненно важным для каждого и для всех без исключения, добиться восприятия «смысла жизни». Вот здесь-то основатели Баденской школы неокантианства видят настоящую задачу философии, в связи с пониманием которой они и определяют, что такое есть философия сама по себе в отличие от всех других видов знания, науки, в том числе и по преимуществу. Эту задачу, которая явно отличается от задач специальных наук, Риккерт обозначил так: «...вскрыть единый общий смысл многообразия человеческого существования»[1]. Он раскрывается тогда, когда преодолевается сведение философии только к философии науки. Поле ее исследования с необходимостью должно быть расширено за счет включения в него исследования двух других способностей человеческого сознания – проявлять волю и выражать чувства. Они не только равноправны с мышлением, с науч-

[1] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 38.

ным познанием, но органично дополняют его. Тем самым обеспечивается подлинная полнота человеческого сознания и единство восприятия личностью окружающего мира. Соответственно, должны быть подвергнуты философскому исследованию и те части культурной действительности, где реализуются воление и чувства – сферы практического нравственного действия и художественного творчества. Ведь культура как утверждал Виндельбанд, – это совокупность всего того, что вырабатывает по своим собственным, из себя извлеченным принципам, законам, «ценностям» разум в целом из материала эмпирической жизни. Данную мысль, как уже было упомянуто, сформулировал в программной статье «Философия культуры и трансцедентальный идеализм» Виндельбанд[1]. Каждая из трех функций сознания вырабатывает свой вид культурных элементов со своим специфическим содержанием. Наука представляет собой воссознание мира из закона интеллекта, рассудочного мышления соответственно «ценности» истины. Нравственность – согласно «ценности» разумной воли, ее категорического императива. Художественное творчество – согласно закону, «ценности» прекрасного. Каждый из трех видов «ценностей», как закон, извлеченный разумом из самого себя объединяет со стороны субъекта в единое целое одну из частей эмпирического мира.

Великий вклад Канта в философию науки, в гносеологию, неокантианцы, как уже отмечалось, видели в том, что он нашел ее последние основания в самом разуме, в том, что именно мышление «организует» внешний мир по своим «нормам», законам, «ценностям».

Если подобный принцип был столь эффективен при исследовании одной способности человеческого сознания, то почему бы его не применить к двум другим – волению и чувствованию? И тем самым не познать соответствующие две другие сферы культуры? Кант, говорят Виндельбанд и Риккерт, как раз и пошел этим путем и совершил эпохальный переворот в философии в целом, а не только в гносеологии, дав тем самым совершенно новое содержание самой философии. Из теории науки, «метафизики

[1] См.: *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 12.

знания» она стала философией разумной человеческой деятельности в целом как источника всего многообразия явлений эмпирического мира, созданного человеком целесообразно и в соответствии с «нормами», «ценностями» его разумности. Следовательно, она стала «философией культуры».

Но прежде чем дойти до подобного фундаментального вывода, считают неокантианцы, Кант должен был исследовать работу априорного трансцедентализма, найденного им в сфере теории научного знания, в сферах нравственности (т.е. практической социальной жизни – семья, право, государство) и творчества. Ведь они тоже сферы культуры. Решая эту проблему, Кант пишет, соответственно, «Критику практического разума» (а также «Основы метафизики нравственности» и «Метафизику нравов») и «Критику способности суждения». В них он показал, что единые «нормы», предпосылки разума есть не только у научного мышления. Вот как совершенно отчетливо выразил Виндельбанд свою точку зрения на открытие Канта в своей речи в связи со столетним юбилеем «великого кенигсбержца» в 1881 г.: «Существуют и другие области деятельности человеческого духа, где, независимо от знания, также обнаруживается нормативное законодательство, сознание того, что ценность отдельных функций обусловлена известными правилами, которым должна быть подчинена индивидуальная жизнь. Наряду с нормативным мышлением существует нормативное воление и нормативное чувствование: все три обладают равным правом». И далее вывод: «...значение норм распространяется на всю духовную жизнь»[1].

Величие переворота, совершенного Кантом, как показали неокантианцы, состоит в двух взаимосвязанных вещах. Первое. Кант впервые осмелился доказать, что наука имеет свои пределы, что ее средств познания недостаточно, чтобы создать универсальную «картину мира» и удовлетворить все наши интересы. Разум человеческий выходит в своем отношении к эмпирическому миру за пределы научного знания. Он еще проявляет волю и действует, создавая в целом общество. Он еще реализует свою эмоциональность в художественном творчестве. Сферы моральности

[1] *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 115.

и эстетического вполне самостоятельны. И второе. Нравственность, эмоциональность, мышление имеют в своих основах общие «нормы», единые «правила», универсальные категории и методы организации разных частей эмпирической действительности. Они – необходимые предпосылки любой разумной деятельности, ибо есть атрибуты самого разума. Именно они восполняют главное – осуществляют «трансцендентальный синтез», объединение на общих основаниях и в рамках общих категорий разума трех частей культуры, а в них и всех бесчисленных явлений культуры.

Виндельбанд и Риккерт особо подчеркивают, что именно благодаря своей единой и универсальной природе, эти «ценности» в состоянии представить человеку именно единство, целостность культуры. Вне их такая задача невыполнима, что вполне доказала старая докантовская «философия вещей» с ее попытками построить некую «картину мира» на основе метафизической онтологии. Риккерт в связи с этим так и определяет задачу этой новой философии: «...в противоположность частным наукам, ограничивающимся всегда частями действительности, она должна быть наукой о ее целом»[1].

Виндельбанд поясняет, о каком целом идет речь. Не о самой объективности, но о единстве априорных и трансцедентальных «норм» (т.е. «ценностей» по Риккерту) разума, общих для всех трех форм его существования – мышления, воления, эмоциональности. Они обеспечивают человеку восприятие целостности культуры, которая есть результат деятельности его разума. Лишь из совокупности трех философских наук (теории познания, этики и эстетики) «создается не картина мира, а нормативное сознание, которое должно с «необходимостью и общезначимостью» возвышаться над случайным течением индивидуальной жизнедеятельности «как ее мера и цель»[2]. Кант поэтому-то и видит суть новой философии «в установлении «принципов разума», т.е. абсолютных норм, и показывает, что они отнюдь не исчерпываются

[1] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 24–25.
[2] *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 117.

правилами мышления, а получают свое полное выражение лишь «в сочетании с правилами воления и чувствования»[1].

Отсюда ясно, почему такая философия не может дать нам «картину мира». Она дает неизмеримо более важное и другое – нормативные законы духа, охватывающие всю жизнедеятельность человека. Более того, он показывает «как все эти законы объединяются в систему, чье завершение мы можем лишь предполагать»[2], т.е. систему открытую. Поэтому система философии Канта есть система «философии культуры», целостной социальной действительности, целенаправленно создающейся человеческим разумом в ходе исторического процесса. Это уже подлинное «мировоззрение», раскрывающее саму культуру как связь объекта и субъекта, «мира и Я». Виндельбанд даже выделяет две характерные черты данного мировоззрения. Во-первых, оно есть «трансцедентальный идеализм», как обозначено в названии его программной статьи. И ясно почему. Потому, что в ней последовательно проведен принцип априорности. И, во-вторых, что более важно, оно есть «имманентное мировоззрение, поскольку она по-существу своему необходимо ограничивается миром того, что мы переживаем как нашу деятельность»[3]. Мы сами согласно априорным и трансцедентальным «нормам» разума творим свою культуру как свою историю. Поэтому философия культуры и должна исследовать мир нашего разума, совокупность этих «ценностей» имманентных нашему сознанию.

Однако Кант только заложил основы философии культуры и самого понятия не употреблял. Виндельбанд в связи с этим считает главной задачей последователей Канта не просто «пойти дальше Канта», но развивать сам дух его философии, принцип априорного трансцедентализма: «Это самосознание творческого синтеза должно быть центральным пунктом для выработки мировоззрения, которого так жаждет наша бесконечно многогранная и вместе с тем столь расщепленная культура...»[4]. В этом заключалась центральная задача основателей Баденской школы неокан-

---

[1] *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 116.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 15.

[4] Там же. С. 17.

тианства Виндельбанда и Риккерта как они сами ее для себя формулировали.

Немногие поняли, как считают Виндельбанд и Риккерт, основной замысел Канта. Они брали из его философии то, что представлялось важным им. Зачатки «широкого мировоззрения», которые сформулировал Кант были забыты. Поэтому надо поставить целью продолжить выработку «нового аппарата понятий, центром которого будет служить понятие «нормы» или, как говорит Кант «правила»...»[1]. А поскольку «философия культуры» посвящает себя истолкованию именно «ценностей», которые служат целью культурной сознательной работы, она есть и «практический идеализм: она – учение об идеалах человечества»[2].

© Ефременко В.И.

Сознание и субъективность как элементы фундаментальной онтологии в философии Канта и Гуссерля

В основе формирования трансцендентальной философии в качестве особого направления философской мысли лежат попытки решения задачи экспликации условий возможности познавательного опыта. При этом под познавательным опытом основоположники трансцендентализма, Кант и Гегель, понимали исключительно опыт «сознания» как наличие некоей наперед заданной схемы, в соответствии с имманентной логикой которой субъект и получает новое знание, то есть формулирует содержательные выводы. Ведь философская рациональность постоянно ставила себе задачу достижения абсолютного знания, всеобщих и безусловных истин, отражающих бытие. Она исходила из того, что мышление по содержанию тождественно бытию, а в основе бытия лежат те же законы логики, которыми руководствуется истинное познание, что вылилось потом в различные концепции панлогизма (вершиной которого можно считать систему Гегеля)

---

[1] *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. С. 117.

[2] Там же.

как крайней формы признания этого тождества, при котором происходит полное отождествление логики и онтологии.

В докантовской традиции естественным было стремление не учитывать в познании саму человеческую субъективность, а также влияние познавательных механизмов человека и его эмоционально-волевую жизнь. Предполагалось, что познание, полностью освобожденное от субъективных ограничений, влияний, должно придти к истине, тождественной бытию, а философия, оперирующая такими истинами, должна быть онтологией в качестве учения о мире независимо от самого познающего субъекта.

С появлением трансцендентальной философии Канта ситуация меняется коренным образом, поскольку на место догматической онтологии Кант ставит трансцендентальную философию, которая, собственно, и означает, что от человеческих познавательных способностей абстрагироваться невозможно, что они с необходимостью накладывают свой отпечаток на сам ход познания и его результаты. По Канту, истина, полученная в ходе познания, не имеет значения вне границ самого познавательного опыта[1]. А раз так, то с одной стороны, принципиально неправомерна догматическая онтология, претендующая на основе одного лишь разума, вне опыта, постичь мир как таковой: для Канта достижение знания вне опыта немыслимо. Однако это не означает, что для Канта онтология вообще невозможна. Она возможна, но только как учение, *совпадающее с теорией познания*, то есть выявляющее первые элементы и условия всякого априорного познания[2].

Коротко обозначим кантовское понимание проблемы «трансцендентального». В «Критиках» понятие «трансцендентального» чаще всего употребляется в качестве прилагательного–определения, связанного с такими понятиями как «философия» «идеализм», «логика», «идея», «дедукция», «способность суждения» и другие. То есть, чаще всего оно употребляется применительно к философским процедурам, определениям и понятиям, а

---

[1] См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.С. 182–183, 185.

[2] См.: *Рубенис А.А.* Проблема онтологии и трансцендентальный идеализм // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 62–80.

также и в целом применительно к философии как таковой. Подобное объединение не является случайным. Кант в самом деле недвусмысленно объявлял себя сторонником «трансцендентального идеализма», исходный тезис которого формулировался им следующим образом: «Предметы опыта никогда не даны сами по себе: они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют»[1]; «все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т.е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существование сами по себе, вне нашей мысли»[2]. Именно этот исходный тезис кантовского трансцендентализма и связанный с ним переход к сознанию как единственной возможной сфере «данности» предметов опыта и представлялся, кстати говоря, Гуссерлю главным принципом подлинно научной и действительно современной философии. Кант был, согласно утверждению Гуссерля, одним из первых, кто благодаря этому узаконил специфику философского мышления и познания, хотя не сумел сделать это достаточно аргументированно.

В «Письме к Моисею Мендельсону» (1766) Кант еще в духе Декарта формулирует исходную проблему метафизики посредством следующего вопроса: «Каким образом душа может находиться в мире, присутствуя и в существах материальной природы, и в других существах, подобных ей?»[3] Он полагает, что исследование отношений между материальной и духовной субстанциями составляет главную задачу всей метафизики. При этом, по его мнению, необходимо воспроизвести именно «внешнее действие» этих субстанций друг на друга. Например, гармония между духовной субстанцией и телесной субстанцией достигается в отношениях «внутреннего с внешним». Если же наряду с понятием объективности как таковой ввести понятие субъективности, то получается отношение «внешнего с внешним». Всякий познающий разум именно таким образом соотносится с миром явлений. Только божественный интеллект не является такого рода отно-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т.Т. 3. С. 452.

[2] Там же. С. 450.

[3] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 516.

шением, так как соотносится с миром вещей не извне, а изнутри, как «внутреннее с внутренним». Подобное мышление невозможно для конечного существа. Присущая ему субъективность есть как таковая конечный разум, который будучи отношением «внешнего с внешним», обречен познавать исключительно явления, а не вещи в себе.

В работе «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира» (1770), предложенной Кантом на предмет соискания должности профессора кафедры логики и метафизики, немецкий мыслитель, развивая эти установки, приходит к выводу, что субъективность как таковая не является мыслящей субстанцией, но предшествует и ей самой, и субстанции протяженной, поскольку и казуальные, и телеологические связи в равной мере есть результат синтеза нашего воображения (или деятельности нетавтологического мышления). Этот тезис стал основой последующей трансцендентальной философии.

В данном случае для нас важно, что с именем Канта связана *идея онтологии как направленности рефлексии на «изначальное» в сознании*: не только на раскрытие начальных условий функционирования познавательных актов, но и на прояснение оснований и истоков всего многообразного опыта «жизни сознания». Поэтому у Гуссерля парадигма рационального миропостижения выстроена и воплощена еще более сложным, хотя и преемственным образом: Гуссерль стремился разрешить сложную двуединую задачу: соединить онтологию с гносеологией (вернее, восстановить их былое и утраченное единство), а последнюю – с аксиологией; для основоположника феноменологии характерны попытки раскрыть связь между разумом и чувствами, волей; между истиной и ценностями, ценностями и оценкой и т.д.[1] «Абсолютное противопоставление чистого философского сознания эмпирическому (нефилософскому) обосновывается Гуссерлем путем разработки *онтологии чистого сознания*... Это – дальнейшее развитие кан-

[1] См.: *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1911. Кн. I. С. 2, 8, 11, 14, 32, 49, 53, 56; *Он же.* Логические исследования. Пролегомены к чистой логике. Т.1. Ч.1. СПб., 1909. С. 13, 15, 17, 35; *Он же.* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 104 и др.

товского тезиса о необходимости превращения онтологии в аналитику чистого рассудка».[1] Гуссерль при этом вносит в онтологию сознания новые мотивы, не свойственные классической философии.

Зафиксируем *базовую теоретическую позицию:* внимание исследователя решительно переключается с основного вопроса классики – как и при каких условиях осуществляет познание субъект и как должна быть организована его субъективность для достижения объективного знания, на *вопрос о том,* каково бытие этого познающего субъекта, какова бытийная основа его субъективной активности, что такое субъективность по своей природе. Или, если обратиться к Декарту, новоевропейская формула Логоса *cogito ergo sum,* отобразившая ядро рациональной философской классики с его акцентированием принципа *cogito,* постулирует потенциальную и фактическую возможность перемещения акцента (смыслового и понятийного) с cogito на *sum* как изначальное бытийное условие всякой человеческой активности, прежде всего – познавательной. То есть, в самом общем виде эту тему можно обозначить как попытку рассматривать субъекта не со стороны его познавательных способностей, а в его бытии (говоря кантовским языком, исследовать не «как» и «что» познает субъект, его разум и рассудок, а «саму способность мышления», то есть что она *есть* такое в своем бытии). И, повторимся в другой форме, если классическая философия ставила задачу показать через посредство гносеологических конструкций и трансцендентальных понятий, как при определенной организации сознания и человеческой субъективности можно познать мир, то теперь речь идет о том, чтобы описать саму субъективность, безотносительно к тому, занимается сознание познанием или нет, описать, не как оно познает, а как оно *есть.*

Обратим внимание на одну существенную методологическую трудность при исследовании субъективности: памятуя о Канте и рассуждая строго, нельзя не заметить, что переход от трансцендентальных понятий к сути сознания и мира *неправомерен,* так как они предназначены для познания того, что противо-

[1] *Ойзерман Т.И.* К критике феноменологической концепции философии // Вопросы философии. 1975. № 12. С. 55.

стоит субъекту и субъективности и дано нам только через нее и ее формы. Если же обратиться к познанию самой субъективности, осуществляющей познание, то мы оказываемся в круге: *условием познания субъективности является сама субъективность*, то есть в данном случае сам объект познания является условием познания этого же объекта. Поэтому в отношении возможности познания субъективности пометим, что сознание и субъективность не могут быть объектом в традиционном смысле слова, так как наша субъективность не противостоит нам, мы не можем из нее «выскочить», чтобы занять по отношению к ней позицию стороннего наблюдателя[1]. Поэтому субъективность и сознание должны описываться не в субъект-объектной форме, не в терминах гносеологии, а в терминах онтологии[2]. Онтологическое описание в свою очередь предполагает в данном случае прежде всего отказ от какого-либо конструирования объекта (а все гносеологические понятия и в известной мере научные понятия – это конструкты; наука «строит» свой предмет в том смысле, что через посредство своих понятий заставляет природу отвечать на поставленные ей человеком вопросы; таков смысл познания вообще). То есть, рациональность из самостроительной сущности переходит в ранг *самоописательной*[3].

В свое время А. Бергсон, отдавая должное Канту, отмечал, что Кант нанес непоправимый урон метафизике, выведя ее проблемы за пределы опыта и резко разведя ее с наукой. Под метафизикой сам Бергсон понимал, как он выражался, неустранимую тягу философии к «безусловному» и «абсолютному». Овладение философскими средствами этим «безусловным» открыло бы нам, по его мнению, самое реальность и сделало бы непосредственно

---

[1] См.: *Кузьмина Т.А.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979. С. 170–178; *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1997. С. 9–10.

[2] См. также: *Сартр Ж.-П.* Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 318–320.

[3] См.: *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX в. М., 1997. С. 469–472.

понятным все происходящее[1]. Гуссерль, по существу, пытался решить ту же проблему, тот же вопрос: можно ли при исследовании субъективности сохранить научность и объективность философии и в тоже время не строить по поводу субъективности никакой объясняющей теории? Гуссерлевская мысль об особом «описании» реалий субъективности в противовес объяснению этой субъективности и была еще одной попыткой прояснить данную проблему.

При решении этого вопроса Гуссерль обращается к трансцендентальному идеализму, главную заслугу которого, и в первую очередь Канта, он видит в том, что Кант последовательно рассматривает мир в актах и формах человеческой субъективности. Последняя есть то, благодаря чему мир только и становится нам данным. Поэтому рассмотрение мира вне связи с субъективностью, вне корреляции с ней, по Гуссерлю невозможно[2]. Правда, так обстоит дело лишь в философии, ибо при так называемой «естественной установке» мир может и реально рассматривается вне такой корреляции (подобное положение вещей, по Гуссерлю, характерно не только для обыденного сознания и здравого смысла, но и для науки). Более того, у Гуссерля есть достаточно много указаний – прежде всего в «Кризисе» – на то, что наука может успешно работать именно при условии отстраненности от этой корреляции с сознанием и субъективностью. Философия же должна в первую очередь прояснять как раз эту «данность» мира в сознании и его актах: в этом ее основное отличие от наук (по Гуссерлю), и модели *научной рациональности* соответственно.

Философия завоевывает себе для исследования не просто определенную часть мира (распределяя как бы между собой и науками разные предметные сегменты мира), а определенную по-

---

[1] См.: *Бергсон А.* Сочинения: В 5 т. Т.5. СПб., 1914. С. 5–7, 20.

[2] См.: *Черняков А.Г.* Трансцендентное и трансцендентальное (Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля) // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн.1. Л., 1991. С. 163–178; *Молчанов В.И.* Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э.Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983. С. 53–59; *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.

зицию. Но если позиция философии заключается в другой, нежели в науках, направленности взгляда – в рассмотрении мира как данного в актах и формах субъективности, то, следовательно, сознание и субъективность для *философии не есть часть мира*. Для реализации такого специфически философского видения Гуссерлем и были, как известно, предложены специфические приемы – *эпохе* и *редукция*, над разработкой и уточнением которых он трудился всю свою жизнь (примечателен этот факт постоянного уточнения приемов и невозможности довести их до окончательно завершенного вида)[1].

Таким образом, по Гуссерлю, человеческая субъективность не должна рассматриваться как часть мира. Для философии, подчеркивает мыслитель, сознание не находится в мире как некий объект наряду с другими мировыми объектами; сознание – это реальность, в формах которой дан нам мир.

Зависимость Гуссерля от Канта здесь несомненна, что признает и сам Гуссерль, но при этом есть существенное отклонение от кантовской линии поисков[2]. Это отклонение состояло, как уже отмечалось, в стремлении не столько рассмотреть познавательные средства субъективности, сколько саму ее понять и описать как особую реальность. И вот со стороны своей «бытийственности» субъективность предстала у Гуссерля как та первичная основа, в которой «творятся» и «рождаются» исходные смыслы всех форм человеческой активности. Другими словами, она предстала как то «абсолютное», от которого надо исходить философии при попытке объяснить что-то, не пытаясь объяснить ее самое.

Поскольку мы имеем дело с абсолютной реальностью, ее можно только описывать, а не объяснять, причем описывать так, как она «дается», «является». Понятие феномена в гуссерлевской интерпретации (в отличие от явления в классической филосо-

---

[1] См.: *Прехтль П.* Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. С. 40–43; *Мотрошилована Н.В.* Идеи Э. Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.

[2] См.: *Мотрошилова Н.В.* Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии» // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 332–336, 349–357, 378 и др.

фии)[1] стало нести, таким образом, *онтологическую* нагрузку, а не теоретико-познавательную, ибо теперь «феномен» и «явление» не предполагали отсылки к некоторой за ними стоящей сущности, феномен сам себя «являл» как нечто далее неразложимое и несводимое к чему-либо другому.

Согласно замыслу Гуссерля, благодаря трансцендентальной субъективности, которая является не только полем исследования, но и методом – рефлексией, достигается соответственность и взаимная корреляция субъективного и объективного. Иначе говоря, в трансцендентальной субъективности любой объект увязывается с субъективной устремленностью к нему, и это означает, в частности, что феноменология описывает не только сознание философствующего индивида, но может иметь дело практически с *любой формой такого соответствия.* То есть трансцендентальная субъективность или трансцендентальное ego ведет поиски аподиктически определенных путей, посредством которых объективно внешнее может раскрыться в его чисто внутреннем.

Проведем еще одну параллель с Кантом: Гуссерль не только показывает конкретные способы осуществления рефлексии, но и дает общую модель рефлективной деятельности сознания; рассматривая рефлексию в позитивном аспекте, он стремится как бы заглянуть в те глубины сознания, перед которыми Кант остановился[2]. И тем не менее, Кант первым заключает, говоря о принципе связи моментов синтеза, что он не может быть помещен в предмет как таковой. «Должно быть возможно, чтобы "Я мыслю" сопровождало все мои представления; в противном случае... представление или было бы невозможным, или, по крайней мере, для меня не существовало бы... Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к представлению

---

[1] См.: *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1991. С. 28–29, 32–33, 36.

[2] См.: *Молчанов В.И.* Априорное познание в феноменологии Гуссерля // Вопросы философии. 1978. № 10. С. 150–151; *Он же.* Кант и Гуссерль: Опыт сравнительного анализа гносеологических идей // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки. 1980. № 1. С. 88; *Kern I.* Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag, 1964.

"Я мыслю" в том же самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт спонтанности мышления, то есть оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности»[1]. Кант утверждает, что «среди всех представлений синтетического многообразия есть единственное, которое не дается предметом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности»[2]. Здесь можно уловить, что сам принцип связи не затронут трансцендентным воздействием, а восходит исключительно к трансцендентальному источнику души. Сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность a priori связывать и подводить многообразное содержание под трансцендентальное единство апперцепции. «Этот принцип, – пишет Кант, – есть высшее основоположение во всем человеческом сознании». И в нем, добавим, заключается центральный смысл понятия субъективности по Канту. И значит, трансцендентальная субъективность так же изначально метафизически закреплена, как и трансцендентный мир.

Соответственно, для Гуссерля сфера чистой субъективности, феноменологический универсум, в который удается проникнуть благодаря картезианскому «эпохе», служит абсолютно замкнутым и самодостаточным пространством философствования. Трансцендентность вещи, равно как и трансцендентальность чистого ego, должна быть понята, тем самым, исходя из структуры феноменологического универсума: «Многообразия синтетически взаимосвязанных способов осознания каждого полагаемого предмета какой-либо категории, феноменологическая типика которых доступна исследованию, включает также те синтезы, для которых в отношении некого исходного полагания типичен стиль подтверждения и, в частности, подтверждения в силу очевидности, или же, напротив, стиль опровержения, в частности, также в силу очевидности. При этом полагаемый в качестве коррелята предмет с очевидностью характеризуется как сущий или, соответственно, несущий (предмет, бытие которого опровергнуто, зачеркнут). Такого рода синтезы представляют собой интенцио-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 191.
[2] Там же. С. 190.

нальности более высокого уровня, в исключающей дизъюнкции принадлежащие всем предметным смыслам как акты и корреляты «разума», по существу относящиеся к трансцендентальному ego. *Разумность не есть некая случайная фактическая способность,* это имя следует дать не каким-либо возможным, случайным фактам, но скорее, универсальной *сущностной форме структуры трансцендентальной субъективности вообще»*[1].

Осмысливая феноменологическую редукцию как поворот к рефлексии и трансцендентальную субъективность как область рефлективной деятельности сознания, Гуссерль во многих своих работах подчеркивает, что предметы природы, люди, исторический мир остаются после «эпохе» такими же, ничего не меняется, кроме их осмысления. Феноменологический идеализм не отрицает действительного существования реального мира (и прежде всего); трансцендентальный мир, человеческие существа, их общение друг с другом в качестве человеческих существ, их переживания, мышление, свершения и совместные действия: все они не уничтожаются феноменологической рефлексией, не обесцениваются, не изменяются, но только *осмысливаются*[2]. Или, говоря об этом словами еще одного известного феноменолога Альфреда Шюца, «феноменолог не отрицает существования внешнего мира, но в исследовательских целях он решает временно приостановить веру в его существование, т. е. умышленно и систематически воздерживаться от всех суждений, прямо или косвенно относящихся к существованию внешнего мира. Заимствуя математический термин, Э. Гуссерль назвал эту процедуру «заключением мира в скобки» или «выполнением феноменологической редукции». В этих понятиях нет ничего мистического. Они всего лишь названия технических средств феноменологии, радикализирующей картезианский метод философского сомнения для выхода за пределы естественной установки человека в мире, будь этот мир реальностью или видимостью»[3].

---

[1] *Гуссерль* Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 131.

[2] См.: *Гуссерль* Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени // Собр. соч. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 102–103; *Он же.* Картезианские размышления. С. 291 и др.

[3] *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 166.

С нашей точки зрения, наиболее общий смысл этих утверждений состоит в том, что в них фиксируется изменение задач философии в феноменологической установке *как изменение системы критериев существования*.

Гуссерль показывает, что наша субъективность как некая неразложимая целостность, как то, что образует исходную точку всякого человеческого опыта и действия, не есть факт, эмпирически нами констатируемый и наблюдаемый. На деле мы эмпирически всегда имеем отношение к опыту, уже выраженному в той или иной форме и, главное, обладающему определенным содержанием или, другими словами, с уже объективированным опытом. Чтобы выйти к «истокам» этого опыта, нужно, по мысли Гуссерля, осуществить последовательный ряд шагов редукции, «снимая» и «заключая в скобки» все то, что наслоилось на «чистую субъективность», «чистое сознание».

Резюмируя, скажем, что в главных методологических установках Гуссерля принцип структурного и абсолютного знания о мире сопряжен с довоплощением его в качестве онтологии чистого сознания, онтологии трансцендентальной субъективности. И довоплощение это можно определить именно как попытку вычленения и прояснения такой сферы человеческой субъективности, которая будучи бытийной основой субъекта, не есть в то же время предмет познания, а представляет собой предмет «практический» (в кантовском смысле).

© Куров И.Г.

Проблема знания и веры в философии И. Канта и А.И. Введенского

Одной из «вечных» проблем, не утративших актуальность и в современную эпоху, является проблема знания и веры. В критической философии Иммануила Канта эта проблема рассматривается на основе философской антропологии. «Все интересы моего разума (и спекулятивные, и практические), – писал немецкий мыслитель, – объединяются в следующих трех вопросах: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеять-

ся?»[1]. Впоследствии к упомянутым трем вопросам Кант добавил четвертый: «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»[2].

Кант попытался выявить природу и способности самого теоретического разума и определить область и границы познавательно значимого применения этого разума при решении им своих собственных проблем. «Эти неизбежные проблемы самого чистого разума, – пишет он, – суть Бог, свобода и бессмертие. А наука, конечная цель которой – с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется метафизикой...»[3]. Отрицая все догматические метафизические системы как принципиально несостоятельные, кенигсбергский мыслитель ни в малейшей степени не подвергает сомнению предмет и призвание метафизики вообще. По его мнению, метафизика не содержит никаких практических учений чистого разума, а содержит лишь теоретические допущения, которые лежат в основе возможности чистого разума. Под разумом здесь понимается только способность к априорному, то есть неэмпирическому, познанию.

Вслед за рационалистами XVII в. Кант утверждает, что совершенное знание носит в принципе внеэмпирический, то есть априорный характер. «Эти основоположения имеют значение правил, по которым вообще возможен опыт; они наставляют нас до опыта, а не на основании опыта»[4]. Такие независимые от опыта и даже от всех чувственных впечатлений «знания называются априорными; их отличают от эмпирических знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте»[5].

Кант считал, что опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, а посредством индукции сообщает им условную и сравнительную всеобщность. Поэтому необ-

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 661.

[2] *Кант И.* Трактаты и письма. С. 332.

[3] Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 109.

[4] Там же. С. 136.

[5] Там же. С. 105–106.

ходимость и строгая всеобщность присущи только априорному знанию. Философ полагал, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения: таковы все положения математики и теоретического естествознания.

Наряду с делением знаний на эмпирические (апостериорные) и «чистые» (априорные), Кант делит их на аналитические и синтетические. Различие между ними проводится в зависимости от того, вытекает ли содержание предиката из содержания субъекта данного научного суждения или же, наоборот, не вытекает, а добавляется к нему «извне».

Кант дает четкое различие чувственности и рассудка. Чувственность – это восприимчивость нашей души, способность к представлениям, поскольку она подвергается воздействию вещей в себе. Только чувственность представляет собой способность к созерцанию, и без чувственности никакое созерцание невозможно. Напротив, рассудок – это внечувственная способность, способность не созерцания, а мышления. Именно рассудок является источником понятий. «Чистые» рассудочные понятия Кант назвал категориями. Рассудок вообще имеет дело с категориями, полагал он, которые, как и априорные созерцания, суть не знание, а только формы мышления.

Гносеологические и онтологические функции категорий у Канта, по существу, не различаются, поскольку явление как феномен знания есть вместе с тем явление как феномен природы. Познавая предмет, полагал философ, мы также создаем его: «определяем» форму его бытия, наполняем ее чувственным материалом. Ибо познание есть не что иное, как процесс соединения форм мышления (категорий) с чувственными созерцаниями, а предметы природы представляют собой уже соединенное, сращенное единство того и другого. Эти два феномена – знание о предмете и сам предмет – синтезированы в понятии «предмет опыта», который выступает одновременно и как результат процесса познания (соединения чувственности и рассудка), и как наличный предмет природы (понимаемый как явление).

Кант указывает на тождество рассудка и разума: «...Рассудок и разум, то есть способность отчетливого познания

и способность делать умозаключения, вовсе не различные основные способности. Они состоят в способности к суждению...»[1]. В то же время рассудок и разум различаются по существу. «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, чтобы с помощью понятий a priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком»[2].

Философ определяет понятия разума, которые выступают предметом исследования метафизики, как трансцендентальные идеи. «...Эти понятия трансцендентны и выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее»[3]. Идея представляет собой понятие разума, которое превышает возможность опыта, поэтому во внешних чувствах ей нельзя дать соответствующего предмета. Идеи суть представления, имеющие отношение к предмету постольку, поскольку они никогда не могут быть его познанием.

Стремясь познать абсолютную полноту мироздания, человеческий разум покидает почву опыта и пытается проникнуть в сферу трансцендентного, где ему требуются совершенно иные понятия, чем те чистые рассудочные понятия, применение которых только имманентно. Поэтому расширение теоретического разума за пределы опыта не может быть, говоря языком Канта, «конститутивным» принципом познания. Но, не будучи «конститутивным» принципом познания предметов самих по себе, это расширение все же имеет «регулятивное» значение. «Регулятивный принцип требует, чтобы мы допускали безусловно, стало быть, как вытекающее из сущности вещей, систематическое единство как единство природы, которое не только эмпирически познается, но и a priori, хотя и в неопределенной еще форме,

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 2. С. 75.
[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 342.
[3] Там же. С. 359.

предполагается»[1]. Он направляет и расширяет опытное знание, указывает опыту путь ко всеобщим и систематическим принципам, формирует идеал научного знания и, в конечном счете, оберегает нас от иллюзий и заблуждений[2].

Однако для немецкого философа те предметы, которые невозможно научно познавать, все же можно мыслить. Именно в рамках разграничения познания и мышления и предстает у Канта проблема знания и веры. Ведь если бы в познании была бы реально достижима полнота научного знания, всякая вера была бы не нужна. На уровне теоретического разума вера имеет регулятивное, а на уровне практического разума – как регулятивное, так и конститутивное применение. Причем речь здесь идет не столько о религиозной вере, сколько о вере, связанной с устремлениями познающего и волящего разума. «Поэтому, – писал Кант, – мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере...»[3].

Именно такое понимание веры и знания развил и дополнил выдающийся отечественный мыслитель Александр Иванович Введенский (1856–1925) в работах «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1888), «Психология без всякой метафизики» (1914), «Логика как часть теории познания» (1922). Изложение характеристик знания и веры русский философ начинает с их противопоставления. С психологической точки зрения они ничем не отличаются друг от друга. С логической же точки зрения вера представляет собой остаток, проистекающий из арифметического действия вычитания из совокупности истинных мыслей всего имеющегося достоверного знания. «Надо только выяснить допускаемые логикой границы знания, – пишет Введенский. – Для веры же, разумеется, не может быть никаких подобных границ...»[4]. По его мнению, предметом веры могут быть самые разнообразные мысли: будь то вздор и чепуха или вера в высшие трансцендентные основы бытия. Ни доказать, ни опровергнуть их невозможно.

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 585–586.

[2] См. там же. С. 536, 555–566, 569–571, 581–586.

[3] *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 24.

[4] *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. Пг., 1922. С. 18.

Достижение знания является первейшей задачей философии. «...В состав философии, – пишет Введенский, – непременно войдет и будет занимать в ней первое место изучение самого факта знания...»[1]. Гносеология – это и есть учение о знании, основывающееся на выяснении условий доказательности знания, а также разграничении бесспорно существующего знания с недоказуемыми мнениями. «Если же мы определяем философию, как теорию познания, соединенную с системой научно-разработанного при ее помощи мировоззрения, – считает русский мыслитель, – то нам станут ясны и право философии на особое место и границы между философией и другими науками: ибо ни одна наука не разрабатывается при помощи теории познания, так что становится очевидным право философии на особое место среди других наук»[2].

Для Введенского является очевидной возможность достижения людьми знания имманентных человеческому бытию предметов. Главный же вопрос гносеологии формулируется им как вопрос о возможности знания трансцендентных предметов. При этом русский мыслитель выдвигает ряд вопросов: «Почему до сих не возникло трансцендентного знания?», «Почему европейской науке не хватило свыше двух тысяч лет для построения трансцендентного знания?» [3]. Но изучение трансцендентных предметов как раз и относится к области метафизики.

«...Многие становятся в тупик, – пишет философ, – узнав, что Кант в одном сочинении, именно – в «Критике чистого разума», тщательнейшим образом доказывает невозможность метафизики в виде науки, или знания, а вслед затем написал сочинение, озаглавленное «Prolegomena к метафизике, которая должна появиться в виде науки» то есть вступление, или предисловие к метафизике, в виде науки. Но в первом случае он под метафизикой подразумевает учение об истинном бытии, а во втором – теорию познания, какового термина еще не было в его времена»[4].

---

[1] *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. Пг., 1922. С. 28.

[2] Там же. С. 31.

[3] Там же. С. 33.

[4] Там же. С. 43–44.

Критицизм Канта по вопросам метафизики русский мыслитель дополнил логицизмом. Сама проблема веры и знания у Введенского в значительно большей степени свелась к пониманию метафизики в виде веры, а математики и естествознания в виде знания. Но при этом он поставил задачу при помощи логики обосновать невозможность метафизического знания. Для этой цели, прежде всего, необходимо определиться с тем, что следует понимать под знанием. У Введенского примером бесспорно существующего знания служат математика и естественные науки. Под естественными науками он подразумевает не только астрономию, механику, физику, химию, биологию, но также и психологию, историю, лингвистику и т.д., то есть всякое изучение данных опыта.

Поскольку в вопросах необходимости применения знаний непозволительно руководствоваться только верой, все знание, по Введенскому, разделяется на две части: непосредственное и опосредствованное. Непосредственное знание проистекает из совокупности всех суждений о мире, оправданных результатами опыта. В большей мере оно выражено на примере естественных наук. Результаты установки данных опыта пригодны только для оправдания единичных и частных суждений. Именно поэтому непосредственное знание, взятое само по себе, без всякой дальнейшей обработки, еще не составляет знания, а служит лишь сырым материалом для науки. По мысли русского философа, наука начинается именно там и тогда, где есть опосредствованное знание, то есть только там, где присутствуют доказательства.

Руководствуясь логикой как пропедевтикой в получении знаний, Введенский считает, что каждое доказательство, как соединенное, так и не соединенное с установкой данных опыта, состоит из большего или меньшего числа умозаключений. Доказательства оказываются правильными в том случае, если оказываются правильными входящие в их состав умозаключения. Логика как раз и должна выяснить те условия и правила, при которых умозаключения действительно выходят правильными. Это необходимо с целью устранения каких-либо ошибок в умозаключениях.

Все умозаключения русский мыслитель разделяет на подлинные и кажущиеся. В подлинных умозаключениях вывод всегда представляет собой некое новое суждение в отношении исходных посылок. В кажущихся умозаключениях вывод представляет собой повторение в полном или частичном виде прежних посылок. Подлинные умозаключения, используемые как доказательства, разделяются на непосредственные умозаключения и силлогизмы. Непосредственными умозаключениями являются такие, в которых вывод проистекает уже из одной посылки. Силлогизмами же являются такие умозаключения, в которых вывод следует из единства не менее двух посылок, взятых вместе. Силлогизмы составляют важную часть любого доказательства. Они являются общими синтетическими суждениями, поскольку расширяют наше знание.

По мнению Введенского, логика должна обращаться лишь к таким доказательствам, которые соединены с установкой данных опыта. «...Среди всех доказательств, соединенных с установкой данных опыта, – пишет русский мыслитель, – только в двух случаях встречаются такие доказательства, которые по своему характеру отличаются от доказательств, не соединенных с установкой данных опыта: это, во-первых, при доказательстве догадок о причинах, обусловливающих явления природы, и, во-вторых, при доказательствах догадок о законах природы»[1]. С точки зрения такого подхода становится ясным различие взглядов Канта и Введенского в решении проблемы знания и веры.

© Никулина О.В.

«Неокантианство» И.И. Лапшина

Русская философия конца XIX – начала XX века разделяла характерное для европейской буржуазной философии того времени движение «назад к Канту». Влияние Канта в России выражалось не только в оформлении философских течений, ориенти-

[1] *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. С. 228.

рованных на Канта. Он повлиял на многих других русских мыслителей, работавших на рубеже двух веков.

Несмотря на активное участие русских философов в международном периодическом издании «Логос», причастном к возрождению Канта в России, в русской философской действительности того времени очень мало истинных приверженцев неокантианства. Таким приверженцем, по мнению А.И. Абрамова, был только А.И. Введенский, глава неокантианской школы, который, несмотря на попытку создания русского, отличного от иностранного, критицизма, осуществил в своих сочинениях довольно последовательное развитие кантовской гносеологии.

Но термин «неокантианство» имеет двойственный смысл. Как указывает А.И. Абрамов, неокантианством можно называть как философские учения, обращающиеся в XX в. к системе Канта, так и следование философским принципам одной из основных немецких школ неокантианства (баденской и марбургской)[1]. В этом случае многих русских неокантианцев можно считать просто кантианцами, то есть последователями и продолжателями философского учения Канта. К их числу относится И.И.Лапшин.

Философская система Иммануила Канта, приведенная им в «Критике чистого разума», имеет, по крайней мере, один недостаток, признанный самим философом – это тяжелый стиль изложения. Неокантианцы России стремились упростить сложную и запутанную систему «Критики чистого разума», устранить из нее противоречия, сделать более доступной для понимания и, следовательно, расширить сферу ее влияния в философии.

И.И. Лапшин действовал в рамках критицизма, но сам критицизм можно трактовать достаточно широко. Он называет свою философию «критическим идеализмом», хотя и отмечает, что Кант сожалел, что первоначально именно так назвал свою систему, так как критицизм на самом деле заключается в логической равноправности субъекта и объекта, а «идеализм» чаще всего истолковывают как «догматический идеализм». Любая же форма догматизма была категорически неприемлема для русского неокантианства.

---

[1] См.: *Абрамов А.И.* О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М., 1994. С. 227.

Философский идеализм, если его понимать достаточно широко, есть убеждение, что реальность внешнего мира, не зависящая ни от какого сознания, не может быть доказана научным путем, и что все мировые явления могут быть объяснены или без необходимого предположения о существовании такой реальности (критический идеализм), или путем отрицания этого последнего предположения в связи с дополнительными метафизическими гипотезами (метафизический идеализм).

Лапшин смотрел на мир «строго с научной точки зрения». «Философия есть особая наука, не совпадающая по своему содержанию ни с одной из положительных наук», но развитие философии связано с эволюцией специальных областей научного знания, «философия своеобразная научная область духовной деятельности, она есть сфера познавательного, а не эмоционального мышления»[1].

Лапшин анализирует историю борьбы философских течений до и после «Критики чистого разума». Кант в своем исследовании «О возможности вечного мира в философии» выделяет три направления: догматические системы, скептицизм и эклектизм, который пытается объединить механическим образом несовместимые точки зрения. Согласно Канту, причина невозможности мира в докритическом периоде истории философии заключается в отсутствии науки, отделяющей область непознаваемого. Лапшин отделяет систему мира в философии от систем мира в отдельных науках (физика, химия, биология и т.д.). Философ объединяет частные концепции мира в единстве сознания с его предпосылками, общими для всех наук о природе и духе.

Такая концепция сводится к известному единству мысли, но это не чувственное единство может опираться на известные вспомогательные образы. Рационалисты пытались эту мысль о мире свести к единой формуле, из которой вытекает все богатство мирового содержания, эмпиристы стремились к наглядной модели мира, мистики в понятие о мире видели божественную интуицию. «На самом деле понятие о мире не есть ни единая формула, ни модель, ни божественная идея, но сокращенно выра-

[1] *Лапшин И.И.* Философия изобретения и изобретения в философии. М., 1999. С. 5, 7.

женная одним термином (материализм, идеализм, критицизм и т.д.) необозримая множественность синтетических априорных суждений и совокупность наивысших эмпирических обобщений, приуроченных к понятию мира явлений как целого»[1]. Но, по мнению Лапшина, такое понятие о мире лишено полной законченности. Потому что мир неисчерпаем и многогранен и философ не может передать на бумагу свою идею мира, «ибо мир мыслей заключает в себе бесчисленные оттенки ясности и сознательности, не передаваемые в словесной форме»[2]. Потому что каждый человек, воспринимая чужую концепцию мира интерпретирует ее по своему.

С появлением «Критики чистого разума», претендующей на роль подобной науки, положение с «вечным миром» должно было бы сдвинуться с мертвой точки. Но Кант ошибся, возлагая надежды на достижение «вечного мира» путем распространение критической теории, и ошибку эту Лапшин видит в недостаточном внимании к роли исторических и разнообразных психологических факторов при возникновении той или иной метафизической иллюзии.

Для русских неокантианцев борьба против метафизики являлась приоритетной задачей. Лапшин не просто устраняет метафизику – он отвергает ее, исходя из мысли о невозможности метафизики, как доказательной области познания, тем не менее, оставляя за метафизическими системами роль рабочих гипотез, имеющих некоторую эвристическую ценность. Заветная цель критической философии – гармония духа, а гармония недостижима на почве метафизических, искаженных и односторонних концепций панорамы мира. Коренной догмат всякой метафизики, как показывает Лапшин, составляет перенос законов мышления на «вещи в себе», который, хотя часто и не бывает сформулирован в слова, но только потому, что подразумевается, как нечто самоочевидное: «разрушите этот догмат – и метафизика, как до-

[1] *Лапшин И.И.* Философия изобретения... С. 203.
[2] Там же.

казательная область познания, должна будет уступить место самому радикальному скептицизму»[1].

Кант, по мнению Лапшина, сломил метафизический дуализм субъекта и объекта, показал, что законы познания суть законы мира, потому что сам мир дан субъекту как представление, а следовательно, априори подчинен логическим условиям представимости – категориям. Таким образом, метафизический дуализм «вещей в себе» и познающего субъекта является фальшивым. Однако не следует смешивать метафизический дуализм с гносеологическим дуализмом субъекта и объекта, который составляет стержень критической философии.

Относительно мира «вещей в себе» имеется существенное расхождение между философской системой Лапшина и кантовским критицизмом. Лапшин стремился быть более последовательным в развитии критической теории, чем сам Кант, и поэтому считал, что не известно, существуют ли «вещи в себе» в реальности или нет. «Весь секрет головоломки по поводу реальности и нереальности «вещи в себе» заключается в бессознательном перенесении законов мышления на «вещи в себе». Разделительное суждение: «вещь в себе» или существует или не существует помимо моего сознания, безмолвно предполагает, что она не может одновременно существовать и не существовать»[2]. Непоследовательность Канта при рассмотрении «вещи в себе», по мнению Лапшина, заключалась в том, что Кант, с одной стороны признавал имманентность закона причинности, то есть актуальность его только для мира-представления, а, с другой стороны, рассматривал «вещь в себе» как причину явлений. Если же закон причинности неприложим к миру «вещей в себе», то нельзя и говорить о «вещи в себе» как о причине чего-либо.

Одной из причин возникновения метафизических философских концепций Лапшин считает неудовлетворенность мыслителей тем, как им представляется мир явлений. «Если бы в чувственном мире не было глубокого разлада между тем, что есть, и тем, что должно быть, никому бы и в голову не пришло ломать

---

[1] *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 161.

[2] Там же. С.149.

копья из-за вещи в себе. Потребность в удвоении действительности проистекает из морального пессимизма, из-за неверия в смысл жизни и окончательное торжество человеческих идеалов здесь в феноменальном, а не в ноуменальном существовании»[1].

Лапшин отрицательно относился к метафизическим построениям в философии именно потому, что он ясно сознавал те негативные следствия в области гносеологии и в области социальной философии, к которым ведет путь ориентации на мистическое познание. Основную причину, вследствие которой русские неокантианцы стремились провести четкую грань между верой и знанием, прекрасно сформулировал А.И. Введенский. Он отмечал, что вера и знание в психологическом смысле ничем не отличаются друг от друга. Они различимы логически. Лапшин разделял точку зрения Введенского, который считал, что не нравственные воззрения должны основываются на метафизике, а метафизика должна быть основана на нравственных воззрениях. Он отмечает, что смысл жизни понимается метафизиками, которых одушевляют самые возвышенные нравственные идеи, весьма различно. Вообще, по мнению Лапшина, связь религиозно-философских убеждений человека с его поведением является нередко чрезвычайно запутанной, наличность прочной веры в известную идею может при различных обстоятельствах приводить к совершенно различным результатам. Практические нормы поведения, по мнению Лапшина, не выводятся непосредственно из законов природы или из законов разума, но в исходном своем пункте приемлются или отвергаются человеческой волей. В качестве примеров ценностей Лапшин называет справедливость и деятельную любовь, с удовлетворением замечая, что однозначная вера в смысл добра еще возвышается над всеми классовым и партийными разногласиями моральных, политических и философских учений.

Интерес Лапшина к критической теории познания косвенно стимулировался тем его наблюдением, сделанным в процессе изучения истории философии, что философия XIX века являлась, по сути, критикой «критики чистого разума». Но главное, это то,

---

[1] *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. С.206.

что Лапшин акцентирует внимание на следующем биологическом факторе: наиболее ценна система, кратчайшим путем приводящая человека к осуществлению естественных целей. Критицизм – наиболее экономичное миросозерцание. Принцип экономии в имманентном смысле слова был введен Кантом. В «Критике чистого разума» Кант указывает на то, что мышление управляется законом непрерывности, в котором объединяются две основные тенденции мышления – к гомогенности (однородности) и спецификации. Все понятия, при помощи которых мы истолковываем мир явлений, обладают внутренним сродством. Способность подметить существенные сходства и правильно обобщить предполагает способность подмечать и существенные различия при классификации изучаемых явлений. Целесообразное применение умственных сил заключается в осуществлении гармонической деятельности обоих логических дарований, в чем и осуществляется идея непрерывности логического процесса. Критицизм и стремление к логичности мышления – синонимы.

Для Лапшина «критицизм есть чистейшее выражение миросозерцания свободного от логических противоречий»[1]. Если природа дана нам как мир–представление, то она заведомо подчинена априорным условиям представимости, она всецело познаваема и законосообразна. «Системность мировоззрения, свобода от внутренних противоречий достигаются лишь путем величайших усилий мысли, путем многолетнего упорного, страстно-вдумчивого изучения законов познающего духа и познаваемой им действительности. На этом пути всякого искреннего искателя истины ожидают многочисленные неудачи и только непоколебимая уверенность в том, что эти неудачи проистекают от слабости и несовершенства личного дарования мыслителя, а не от дефектов, лежащих в природе человеческого разума вообще, и не от иррациональности в самой структуре природы, как объекта познания, только эта уверенность может дать ему силы довести дело до конца»[2].

Тем не менее для Лапшина не существует критицизма в чистом виде. Поскольку критицизм в чистом виде – понятие мифо-

[1] *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. С. 200.
[2] Там же. С. 201.

логическое, то Лапшин несколько смягчает противопоставление критицизма и метафизики, по его мнению, такое противопоставление безусловно лишь в некоторых отношениях. «Критицизм должен примирить логически все противоречия, которые получаются в нашем мировоззрении, благодаря отступлению от принципа относительности. Критицизм не есть ни эмпиризм, ни рационализм, ни идеализм, ни реализм, ни монизм, ни плюрализм, ни скептицизм, ни догматизм»[1].

Для Лапшина и философия, и естественная наука и искусство есть творческий процесс открытия, изобретения. «Философское творчество есть одушевленная пафосом бескорыстная пытливость человеческого духа в стремлении к установке наиболее адекватного действительности понятия о мире явлений и предвосхищению наиболее высокого и действенного социального идеала, путем достижения наивысшей полноты, широты и глубины знаний, образующих органическое единство и выраженных в ясной внушительной форме»[2].

Он всегда признавал, что философия есть, прежде всего, сомнение, отрицание любого догматизма и требует яркого, нестандартного, красивого мышления.

© Дулаева Л.А.

Кант и кантианство как «проект» русской философии

Уникальность феномена отечественной философии во многом заключается в особенностях того, что мы называем генезисом русской философии. Если отказаться от настойчивых и вполне объяснимых поисков отечественной протофилософии (от Нестора до Григория Сковороды), то мы окажемся перед констатацией в принципе тривиального факта. Философия в России возникает лишь в середине XIX века. Именно в этом контексте и

[1] *Лапшин И.И.* О возможности вечного мира в философии // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1898. № 9. С. 13.

[2] *Лапшин И.И.* Философия изобретения и изобретения в философии. С. 171.

следует искать подлинное своеобразие и оригинальность отечественной мысли. Направления, течения, школы русской философии формируются под мощнейшим воздействием европейской философской традиции, которая к тому времени обрела свои классические черты.

Следует заметить, что Канту и «кантианству» в русской философии не слишком повезло. С «легкой руки» В.В. Зеньковского набирала силу тенденция некоторого, пусть не явного, противопоставления оригинальной русской философии и русского кантианства. В рамках подобного подхода русское кантианство трактовалось как явление фоновое, не оказывающее более или менее существенного воздействия на основополагающие черты отечественного философского мышления. Тем самым вне поля зрения оказывается целый пласт русской философской культуры, которую мы весьма условно определим как «университетская философия». Именно в концептуальных построениях представителей данного направления (А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов) наиболее яркие и интересные кантовские мотивы и интерпретации, весьма далекие от вторичности и эпигонства, становятся *органическими элементами* оригинальных философских систем.

В этой связи сразу следует заметить, что русское кантианство не может рассматриваться лишь в рамках классической кантовской или даже посткантовской проблематики. Одно из объяснений тому – внеисторический характер самого русского кантианства, которое возникает и существует вне социокультурной детерминации. «Кантианство», «фихтеанство», «гегельянство» приходят в русскую культуру и науку во второй половине XIX века как уже сложившиеся системы, становясь объектами сознательного, рационального исследования, определяющего эвристический потенциал каждого из них. Подобный потенциал был задействован не только в сугубо теоретических исследованиях, но и становился орудием (понятийным, методологическим) в достаточно оживленной полемике между различными, как уже сформировавшимися, так и только нарождающимися течениями и направлениями русской мысли. Обращение к полемической стороне данного периода позволяет нам не только уяснить частные мо-

менты развития отечественной науки XIX века, но и внести некоторые существенные коррективы в понимание путей развития русской философии.

Прежде всего мы должны обратиться к социокультурному фону, немалым влиянием которого и определяется специфика русского кантианства. Тогда, в 60–80 гг. XIX в., параллельно получают развитие несколько своего рода социально-онтологических «проектов», претендующих на главенствующее положение в отечественной философии. С одной стороны, это позитивистские тенденции, выразившиеся в попытке абсолютизации приемов и методов естественных наук. Помимо собственно академической деятельности идеи этого направления находят широкий общественный резонанс. Стоит лишь упомянуть, что позитивистская методология равно пользуется признанием как у либерально настроенных ученых, так и у деятелей народнического толка. С другой стороны, мощный импульс получает течение ставшее впоследствии тем, что мы называем русской религиозной философией. Поэтому первые русские кантианцы начинают свою деятельность в весьма непростых условиях, вынужденные сражаться на двух фронтах.

Центральной темой нашего исследования выступает вопрос о метафизике в ее трактовке отечественным кантианством. Важность его анализа определяется следующими моментами. Во-первых, интересен и поучителен метафизический аспект в интерпретации отечественных кантианцев, выходящий за границы чисто гносеологической проблематики, заявленной самим кенигсбергским философом. Во-вторых, именно в контексте метафизической проблематики формируется во многом дискуссионное пространство, в котором представлены практически все основные направления европейской и русской философии того времени.

Развивая тезис о критических и догматических (метафизический) подходах, сформированных в рамках кантианской традиции, А.И. Введенский так говорит об их критериальном различии: «Но из всего сказанного о критической философии ясно, что она нигде не учит о самих вещах, а все только о наших взглядах или идеях по поводу вещей. Она не учение о самом мире, как это пыталась делать догматическая философия, но критическое уче-

ние о мировоззрениях»[1]. Данные слова Введенского, как и общая установка отечественного кантианства, опровергают стереотип, сложившийся среди исследователей русской философии. Сошлемся на слова того же В.В. Зеньковского о том, что в системе русского кантианства мы наблюдаем двойственную тенденцию: как к построению метафизических систем, так и ощутимое сближение с позитивистской парадигмой[2]. К сожалению, подобное представление во многом определяет воззрения и современных исследователей русской философии. Приведем мнение И.И. Евлампиева, который, одновременно верно констатируя антипозитивистский пафос кантианцев, «незамеченный» Зеньковским, все же частично остается приверженцем обозначенного стереотипа: «Использование европейской рационалистической традиции (особенно идей Канта) помогло, если не перебороть полностью влияние позитивизма, то существенно «скомпенсировать» его с помощью здравой доли метафизики»[3]. В чем же сущность критического отношения к метафизике и метафизическому мышлению?

Как известно, для самого Канта вопрос о метафизике решался не однозначно. Отрицая ее в сложившейся к тому времени форме, как спекулятивную теорию, трактующую бытие с внеэмпирических позиций, он говорит о возможности ее существования в ином понимании. Для обоснования своей позиции философ апеллирует к физике Ньютона как некого аналога истинной метафизики. Субъективизация метафизики приводит к тому, что она изменяет свою философскую статусность, и, по мнению Канта, переходит из области онтологии в сферу гносеологии. Она становится основой наших познавательных способностей: «В философии, и в особенности метафизике, можно часто очень многое познать о предмете с полной ясностью и достоверностью, а также делать из этого познания верные выводы, еще не располагая ее

---

[1] *Введенский А.И.* Статьи по философии. СПб., 1996. С. 20.

[2] См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. II. Ч. 1. Л., 1991. С. 225.

[3] *Евлампиев И.И.* История русской философии. М., 2002. С. 225.

дефиницией и даже не ставя себе задачей дать ее»[1]. Приравнивание метафизики к внутреннему опыту в дальнейшем делает ее одним из вариантов интуитивного познания.

Позитивисты, прежде всего О.Конт, в последующем подвергали критике метафизику зачастую именно в кантовском ее понимании. Г.И. Челпанов, анализируя взгляды Конта, замечает следующее по поводу метафизики: «Такое неточное ограничение метафизического от научного произошло оттого, что у Конта не было того, что так необходимо для обоснования всякой научной философии, именно теории познания»[2]. Внешняя «научность» позитивизма скрывает внутреннюю несомненную связь его с метафизикой. Это происходит вследствие отказа в различии сущности и явления, игнорирования известной автономности сознания. Кроме этого, следует обратить внимание на то, что, декларируя принцип научности как основы новой философии, Конт и его последователи сталкиваются со следующей проблемой. При реальном существовании отдельных наук (физика, химия, математика и т.д.) отсутствует «наука» как таковая. Поэтому «научность» в трактовке позитивизма неизбежно оборачивается вполне объяснимым метафизическим посылом с его догматизмом и абстрактностью, неприемлемыми для русских кантианцев.

Развитие и углубление «метафизического вопроса» мы можем констатировать при анализе полемики между русской теоретической философией и В.С. Соловьевым с его концепцией всеединства. Сущность этой философской дискуссии выразил Л.М. Лопатин в работе «Вопрос о реальном единстве сознания». Сразу оговоримся, что Лопатин, традиционно причисляемый к русскому лейбницеанству, в данном случае полностью солидаризируется с позицией А.И. Введенского и его сторонников. Говоря об относительности и неубедительности теоретических построений Соловьева философ указывает на их основную причину: «Источник их, мне кажется, в том предвзятом взгляде, который усвоил Соловьев на субстанциональное бытие вообще... в настоящее время он выступает самым решительным сторонником чисто трансцендентного понимания субстанциональной действительно-

[1] *Кант И.* Метафизические начала естествознания. М., 1999. С. 697.
[2] *Челпанов Г.* Введение в философию. М., 1912. С. 250.

сти. Истина соотносительности явления и субстанции, ясно вытекающая из прямого смысла этих понятий и из их неизбежного логического употребления, представляется как бы совсем чуждой для его ума»[1]. Неразличение субъективного и объективного приводит не просто к трансцендентному толкованию бытия, но к невозможности понимания субъекта вне изначально заданных метафизических координат.

На наш взгляд, А.И. Введенский и его последователи достаточно явственно сумели идентифицировать некоторое внутреннее родство позитивизма с религиозной философией. И в том, и в другом случае мы сталкиваемся с утверждением недостаточности философии, ее методологического аппарата в процессе постижения бытия. Разница заключается лишь в том, что должно корректировать философское познание: естественнонаучные данные и приемы или принципы религиозного опыта. Заметим по этому поводу, что сам А.И. Введенский не отрицает значимость науки или религиозной веры. Более того, в печально знаменитом для русской культуры 1922 году философ публикует статью с красноречивым названием «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом», где недвусмысленно обозначает свою позицию по религиозному вопросу: «...В природе, действительно, все можно объяснить без всякой помощи Бога, одними законами природы, – все, кроме существования природы и ее законов. Напротив, нам ничто не препятствует рассматривать мир или природу как созданную Богом, как объяснимую творчеством Бога, а законы природы, как те способы, которыми Бог беспрерывно управляет созданным Им миром или природой»[2]. Конечно, для философа вера, прежде всего, связана с обоснованием человеком его нравственного чувства. Религия становится проекцией сознания субъекта, но при этом нравственное чувство перерастает границы субъективности, ибо оно реализует себя только в явлении. Тем самым *появляется* возможность для действующего субъекта вхождения в область трансцендентного, его открытия.

---

[1] *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии: Избранные статьи. М., 1996. С. 235.

[2] *Введенский А.И.* Статьи по философии. С. 195.

В системе же всеединства абстрактная религиозность дедуцирует явление субъекта, лишая его бытийность движения, динамики. Русские же кантианцы, отстаивая идею первичности и главенствующего значения сознания, не становились тем самым на позицию крайнего субъективного идеализма. Они вполне определенно говорят следующее: «Мы должны признать, что есть вещи вне наших представлений и притом не с теми свойствами, с какими они представляются в нашем сознании»[1]. Действительной и важной проблемой поэтому становится вопросы об определении границ интерсубъективности, о возможном абсолютном характере морального чувства. Для русских мыслителей этическая составляющая философии Канта представляется наиболее уязвимой, наиболее близкой к метафизическому теоретизированию. Этический императив, по их мнению, не может иметь всеобщего априорного распространения. Нравственное чувство есть, прежде всего, есть нравственный выбор, связанный со свободой воли.

Всякое метафизическое конструирование (позитивизм, религиозная философия) приводит в итоге к отрицанию свободы воли, тем самым, по сути, человек теряет уникальность своего статуса, становясь важным, но лишь элементом, той или иной грандиозной системы. Следствием этого можно рассматривать детерминизм, абстрактную схематичность в понимании человеческой природы. Фактическое отрицание рефлективности закономерно сближает внешне идеалистическую философию всеединства с самым вульгарным материализмом. Заявленный баланс между наукой, философией и религией оборачивается потерей каждой из этих областей своей специфичности; «среднеарифметический» метод порождает не гармонический синтез, но квазирелигиозное теоретизирование. Поэтому, не отказывая Соловьеву в философском даре, И.И. Лапшин делает следующий вывод: «Однако надо обладать большой ограниченностью мысли, чтобы не признать в Соловьеве *крупный философский талант:* в его сочинениях, несмотря на то что *общий замысел в них чужд по духу философии,* рассыпано множество глубоких и оригинальных

[1] *Челпанов Г.* Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. II. Киев, 1904. С. 409.

научно-философских идей»[1]. В качестве некоторого предварительного вывода можно заметить, что метафизика являясь естественной составляющей религии вряд ли также органично может сочетаться с философией, с ее неизбежно рационалистическими установками.

Характерным в этой связи представляется нам мнение С.Н. Булгакова, как известно, твердого сторонника идей В.С. Соловьева. Говоря о необходимости обоснования мистики и религии, кстати, в контексте именно софийной проблематики, Булгаков приходит к следующему утверждению. «Мне теперь кажется даже, что Кант своей изгородью чистого разума и чистого опыта несколько расчистил почву для этого тем, что можно яснее поставить вопрос о том, есть «опыт» и что не-опыт»[2]. Подобные безусловные кантианские симпатии позволили, к слову, Дж. Клайну – одному из ведущих американских специалистов по русской философии, отнести С.Н. Булгакова, наряду с Н.А. Струве и Н.А. Бердяевым, к кантианскому марксизму[3]. Не разделяя этого радикального взгляда, следует все же подчеркнуть особую роль Канта и кантианства в идеалистическом повороте начала XX века. Немалую роль в этом сыграли, естественно, и русские кантианцы, поставив ряд проблем и обозначив пути их решения в различных философских аспектах.

Русское кантианство имеет куда более национальные черты мышления, чем работы иных «оригинальных» отечественных мыслителей. Многократно озвученный принцип антропоцентричности как одного из главнейших признаков русской философии находит свое оригинальное звучание в их творчестве. Использование сложившегося и отточенного понятийного аппарата, методологических схем и приемов не стало знаком фатальной вторичности и несамостоятельности мышления, но позволило нашим предшественникам решать проблемы именно содержа-

---

[1] *Лапшин И.И.* Философия изобретения и изобретения в философии: Введение в историю философии. М., 1999. С. 8.

[2] Переписка Священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 60.

[3] О преподавании русской философии в Америке: интервью с профессором Джорджем Клайном // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 131.

тельного плана. Закончить же хотелось бы словами того же А.И. Введенского: «Чтобы правильно судить о будущем нашей философии, надо обращать внимание не на то, что она заимствованная, а на то, как давно произошло это заимствование, при каких условиях оно совершалось и распространялось и что именно успела сделать у нас философия при этих условиях»[1].

© Хлебников М.В.

Кантианские и неокантианские «штудии» «критического направления» в русском марксизме: П.Б. Струве и С.Н. Булгаков (1894–1902 гг.).

Трудно переоценить значимость кенигсбергского мыслителя для дальнейшего развития историко-философского процесса, в том числе и в России. Еще С.Л. Франк в биографической книге о П.Б. Струве, описывая и классифицируя философские предпочтения своих современников, использовал две формулы: «аристотелевик или платоник» и «картезианец, кантианец или гегельянец». В этой связи особый интерес представляет вопрос о влиянии кантианских и неокантианских идей на формирование и развитие «критического направления» в русском марксизме. Для раскрытия этого сюжета из истории русской философии конца XIX – начала XX вв. необходимо охарактеризовать неокантианские и кантианские «штудии» двух ведущих представителей этого направления: П.Б. Струве и С.Н. Булгакова. В конечном итоге это позволит в рамках новой постановки старой проблемы в целом охарактеризовать роль наследия Канта в трансформации всего «критического направления».

Современный термин «критическое направление» представляет собой эквивалент традиционному термину «легальный марксизм» и подразумевает тот же набор имен: П.Б. Струве, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев. Введенный в научный оборот в последнее десятилетие, он в настоящее время практически полностью вытеснил собой старый термин советской исто-

[1] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 27.

риографии по причине своей большей работоспособности. Создателям концепции «критического направления в марксизме» удалось снять идеологическую перегруженность, закрепленную в прежнем термине «легальный марксизм», и в самом наименовании отразить особенности этого направления, а именно критику марксизма и критицизм.

Концепция «критического направления» в русском марксизме была выдвинута отечественными историками (М.А. Колеров, Н.Н. Бармина, Е.Д. Чекрыгин) и только начинает утверждаться в философской литературе. При ее разработке внимание преимущественно акцентировалось на ведущейся критике марксизма. Однако в плане дальнейшего развития этой концепции хотелось бы подчеркнуть именно философскую составляющую «критического направления» в русском марксизме, его критицизм.

То, что критика марксизма велась «легальными марксистами» со стороны и посредством философии критицизма – было несомненным и для советской историографии. Однако представляется, что этот, вошедший во все словари и учебные пособия, тезис, нуждается в уточнении и дальнейшем развитии. Такое уточнение не было необходимо для советской историко-философской науки, ибо тогда на веру принималось утверждение о том, что ни Струве, ни его ближайшие коллеги Франк, Бердяев, Булгаков на начальном этапе своей идейной эволюции не были в философском отношении марксистами. В настоящее время это утверждение, заимствованное из ленинских работ, а фактически имеющее своими корнями идейную полемику в среде русской социал-демократии конца XIX – начала XX в. и противостояние марксистов-ортодоксов и неортодоксов-критиков, было справедливо подвергнуто сомнению.

Однако, если мы признаем обратное, а именно то, что Струве, Булгаков, Бердяев и Франк изначально были приверженцами философского учения Маркса, а не только его политической экономии, а именно такой вывод позволяют сделать их первые ста-

тьи и работы самого конца XIX в.[1], то перед нами встанет целый ряд вопросов, требующих своего уточнения: какие именно противоречия философии марксизма разрешались посредством критицизма; каким образом происходило строительство здания «кантомарксизма»; и в конечном итоге, как оказался возможным переход от критицизма, в частности, к религиозной философии. Ведь, понятно, что философия Канта, неокантианцев, Маркса, Соловьева являются построениями принципиально различного типа, между которыми нет прямых логических переходов.

В советской историографии все эти вопросы разрешались указанием на то, что Струве, Булгаков, Бердяев, Франк, изначально не будучи марксистами в философии и со стороны философии неокантианства ведя критику учения Маркса, именно через нее впоследствии подошли к метафизическому идеализму. Представляется, что в данном случае имеет место недооценка влияния уже собственно философии Канта, а не неокантианства, на идейную эволюции Струве, Булгакова, Бердяева и Франка. Ведь логический переход от этической идеи неокантианства к метафизической идеи, а тем более религиозной идеи, весьма затруднен. Для того чтобы ограниченная этическая идея неокантианства стала религиозно-метафизической идеей, она должна быть «трансцендирована», переосмыслена по крайней мере на основе свойственного Канту различения мира «сущего» и мира «должного».

Анализ начального этапа идейной эволюции Струве и Булгакова может много дать для уточнения этих вопросов. Фигура первого из них будет интересна по той причине, что Струве, будучи первоначально сторонником русского марксизма, первым обратился к философии неокантианства, а позже стал инициатором уже собственно «идеалистического направления» в русской философии, программным манифестом которого в 1902 г. стали «Проблемы идеализма». Булгаков же интересен последовательностью и тем, что он дальше всех пошел в своей идейной эволюции. Кроме того, если книга Струве «Критические заметки к во-

[1] Подробнее об этом см.: *Иванцова О.К.* Философия либерального консерватизма: П.Б. Струве (опыт историко-философского анализа). М., 2004.

просу об экономическом развитии России» (1894) стала первым манифестом зарождавшегося русского марксизма, то начало собственно «критическому направлению» положила журнальная полемика 1897 г. Струве с Булгаковым по поводу книги социолога-неокантианца Рудольфа Штаммлера «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории». До этого года не представляется возможным говорить о критицизме в русском марксизме. Содержащееся же в сборнике «От марксизма к идеализму» заявление Булгакова о том, что Кант был для него всегда «несомненнее Маркса» может быть расценено только как самомифологизация[1].

Первые работы Струве и Булгакова[2] продемонстрировали в целом ортодоксальность их философских позиций. Их частичная «неправоверность» проявилась в соединении марксизма с гносеологией неокантианства. Однако, из факта привлечения ими к своим рассуждениям гносеологии А. Риля еще не следовало, что они не приемлят философию марксизма, а именно марксистскую онтологию – диалектический материализм, и марксистскую социальную философию – исторический материализм. Важно помнить, что в 90-е гг. XIX в. философская проблематика марксизма находилась в центре дискуссий марксистских теоретиков и их противников (Г. Зиммель, В. Зомбарт, А. Риль, В. Шуппе и др.), интересовала она и Ф. Энгельса[3]. Внешне она исчерпывалась материалистическим решением «основного вопроса философии» и материалистическим пониманием истории, вопрос же о гносеологических основах марксизма оставался открытым. Струве, а за ним Булгаков, дали один из вариантов решения этого вопроса. Для 90-х гг. соединение марксизма с критицизмом неокантианства было более чем достаточно, чтобы считаться марксистом в философии. И у Струве, и у Булгакова дальше гносеологии критицизм не шел и не уничтожал их материализма: посредством

---

[1] См.: *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. XI.

[2] См.: *Струве П.Б.* Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894.; *Булгаков С.Н.* О рынках при капиталистическом производстве. М., 1896.

[3] См.: *Воден А.М.* На заре легального марксизма // Летописи марксизма. М., 1924. Т. 4. С. 93.

критицизма они проводили материалистический взгляд на историю и показывали, каким образом «закономерность обнимает собой целесообразность»[1].

Построение здания «кантомарксизма» Струве и Булгаков начали не с гносеологии неокантианства, а с его социальной философии, не с гносеологических построений Риля, а с представления Штаммлера об особой роли целеполагания в истории. Необходимость привлечения этого представления в свои социально-философские построения была обусловлена жестким социальным детерминизмом, свойственным всей социальной философии русского марксизма на начальном этапе его становления. Поэтому, если опыт соединения марксизма с гносеологией неокантианства создал *теоретическую возможность* для строительства здания «кантомарксизма», то *теоретическая необходимость* такого строительства была обусловлена характером восприятия учения Маркса его первыми сторонниками в России.

Еще в «Критических заметках» Струве, возражая против субъективной социологии народничества, сводил роль личности «к нулю» и заявлял, что «экономический материализм» (т.е. марксизм) игнорирует личность в смысле индивидуальности[2]. Такое социологическое «уничтожение» личности не было позицией только Струве. В целом, о существовании проблем с пониманием этой стороны учения Маркса говорит факт появления письма Ф. Энгельса к К. Шмидту с разъяснением того, что экономическая детерминация исторического процесса действует лишь в конечном счете[3]. Письмо было датировано 1895 годом, первые же сторонники Маркса в России сталкивались с проблемой свободы целеполагания человека. Эта проблема не могла не вызывать «внутреннее брожение» в конструкциях того типа, где постулировался жесткий экономический детерминизм. Иначе говоря, это была та самая *«скользкая почва»*, со вступления на которую для многих из приверженцев конструкций подобного рода начинался отход от марксизма к собственно критицизму.

---

[1] *Струве П.Б.* Критические заметки... С.54.

[2] См. там же. С.60.

[3] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 37. С. 414–422.

На эту «скользкую почву» Струве вступил в журнальной полемике 1897 г. с Булгаковым, в которой он впервые заговорил о необходимости пересмотра всей философской базы марксизма. Он по-прежнему называл себя сторонником материалистического понимания истории, но вместе с тем заслуга Штаммлера виделась ему в выявлении неуничтожимого противоречия свободы целеполагания человека и необходимости в социальной сфере, от которого отворачивается марксизм. Путь к дальнейшему развитию материалистического понимания истории он видел как раз через признание этого противоречия, а следовательно, и особого значения свободы целеполагания[1].

Данная полемика зафиксировала отход Струве к трансцендентализму в неокантианском его варианте. Булгаков, в своей статье «О закономерностях социальных явлений» критикующий Штаммлера и отстаивающий закономерность социальных явлений, отставал от Струве на целый шаг и так далеко не шел[2]. Однако явно под влиянием Струве постепенно и он признает, что основой социальной жизни являются этические идеалы, направляющие деятельность человека[3]. Так неокантианская «этика долженствования» постепенно заменяет собой материалистическое понимание истории, а проблема свободы целеполагания становиться краеугольным камнем философского фундамента «канто-марксизма».

Однако уже через четыре года, в 1901 г., Струве сделает попытку поменять «фундамент» у здания «кантомарксизма», и продолжить его строительство уже не на основе неокантианства, а на основе философии самого Канта. Известный лозунг неокантианцев «назад к Канту» – это и лозунг Струве рубежа веков.

Причина его обращения к Канту заключалась в необходимости придания декларируемой свободе целеполагания онтологического, а не только психологического статуса. Сделав неокантианскую идею свободы целеполагания основой своей историософии,

---

[1] См.: *Струве П.Б.* На разные темы (1893–1901). Сборник статей. СПб. 2002. С. 487–506.

[2] См.: *Булгаков С.Н.* О закономерности социальных явлений // Вопросы философии и психологии. М., 1896.

[3] См.: *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. С. XI.

Струве, а вслед за ним и другие представители «критического направления» в русском марксизме, столкнулись с проблемой объяснения того или иного выбора человека. Струве отрицал историко-материалистическое его объяснение, но его не удовлетворял и субъективизм неокантианства. Впервые об этой неудовлетворенности трансцендентализмом в неокантианском его варианте Струве заговорил в «Предисловии» (1901) к книге Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии»[1]. В свои построения он ввел понятие «субстанции», являющейся носителем свободы и способной разрывать причинно-следственные связи. Метафизику же он рассматривал как учение о трансцендентном, о том, что не дано в опыте и не может быть им раскрыто[2].

Еще более четко его позиция была сформулирована в статье того же 1901 года «Материалы к характеристике нашего философского развития», позже вошедшей в сборник «Проблемы идеализма» (1902), где для уточнения понятия свободы Струве обратился к данному Кантом разграничению мира «сущего» (необходимости) и мира «должного» (свободы): «сущее» не вмещает в себя свободы и творчества, свобода имеет своей основой «должное»[3].

Работы Струве оказывали воздействие и на его ближайших единомышленников по «критическому направлению», не поспевавших за его стремительной эволюцией. В частности, высказанная Струве в «Предисловии» к книге Бердяева неудовлетворенность трансцандентализмом неокантианского образца оказала значительное воздействие на Булгакова, способствовав его отходу от неокантианства и активизировала его метафизические поиски. В результате к моменту выхода «Проблем идеализма» Струве и Булгаков вышли приблизительно с одним и тем же набором идей.

---

[1] См.: *Струве П.Б.* Предисловие // *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. СПб., 1901. С. LII.

[2] См. там же. С. XXXV.

[3] См.: *П.Б. (Струве).* К характеристике нашего философского развития // Проблемы идеализма. М., 1902. С.78.

Но попытка перевести «кантомарксизм» на фундамент кантовской философии обернулась разрушением всего здания. Здание «кантомарксизма» опиралось на критицизм как на философское основание и на марксизм как на практико-политическое основание. Однако данные основания были слишком разнородны, чтобы сосуществовать вместе. Помимо этого, обращение к философии Канта было продиктовано стремлением найти объективные или «высшие» эмпирические основания для свободы целеполагания человека. Однако дальнейшее углубление представлений о «высшем мистическом эмпиризме»[1] способствовало уже выходу за рамки философии критицизма. Для Булгакова таким «высшим мистическим эмпиризмом» стала религия. Для Струве, который не стал углубляться в религиозную философию, им стала метафизика.

Знаменитое признание Канта из предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума» о том, что он ограничил разум, чтобы освободить место вере, как нельзя лучше иллюстрирует направление идейной эволюции Булгакова и Струве. И тот, и другой, пусть и в разных формах, воспользовались освободившимся местом: у Булгакова это определило его религиозно-богословские поиски, у Струве – метафизические. Поэтому сборник «Проблемы идеализма» одновременно свидетельствовал и о разрушении построений «кантомарксизма», и о начале формировании нового «идеалистического направления» в русской философии начала века.

В.В. Зеньковский в «Истории русской философии» утверждал, что от «привычек», привитых критицизмом, бывшие «критические марксисты» освободились нескоро[2]. С этим нельзя не согласиться. Действительно, от узких рамок критицизма бывшие представители «критического направления» освободились не только в разных формах, но и в разные сроки: Булгаков – к сборнику «От марксизма и идеализму» и дальше, к «Философии хозяйства», Струве – только к сборнику «Patriotica». Но многие из

---

[1] Данная терминология принадлежит Булгакову. См.: *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. С. XX.

[2] См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 123.

указанных Зеньковским «привычек критицизма» сохранились у них и до конца жизни. В частности, антиномичность всех философских построений Струве может быть расценена как рецепция критицизма в его творчестве.

В связи с этим отчасти был прав Е. Трубецкой, считавший, что в России начала XX в. даже самые ярые идеалисты и мистики в своей полемике против Канта использовали его же язык. И в этом – еще одно свидетельство значительности фигуры кенигсбергского философа.

© Иванцова О.К.

Отражение идей И. Канта в «христианском гуманизме» А.С. Хомякова

История критики и ассимиляции немецкой философской классики в России начинается с некоторого совпадения, а именно: начало распространения философии Канта в России совпадает с началом распространения философии Шеллинга. Это произошло в 1805 г., когда в журнале «Северный вестник» (№ 8 и № 9) были напечатаны «Письма о критической философии» А.Лубкина и «Пролюзия к медицине как основательной науке» Д.Велланского. Если Велланский в своей статье весьма позитивно отзывался о философии Шеллинга, то в статье Лубкина, напротив, И.Кант подвергался резкой критике. Эта расстановка сил так приблизительно и сохранится в дальнейшем относительно идей этих немецких философов в России.

Хотя необходимо отметить, что отношение русских мыслителей к Канту не было однозначно критическим. В России с начала XIX в. выступали и авторы, положительно оценивавшие взгляды Канта и принявшие его философию при обосновании собственных взглядов. Но при всем этом изучение этой эпохи истории русской философии показывает, что философия Канта не оказала такого влияния на русскую мысль, чтобы сформировать в ней школу, в то время как воздействие философии раннего Шеллинга имела немало приверженцев и последователей.

Наиболее насущной потребностью в русском обществе начала XIX века, особенно после декабрьских событий 1825 года, была потребность в новом цельном мировоззрении. Однако для того, чтобы эта потребность реализовалась, ей необходимо было оформиться на какой-то философской основе. Субъективный идеализм Канта никак не мог отвечать этой потребности. Хотя, если судить в общем и целом, то можно сказать, что в России все же нашла отражение «коперникианская революция», совершенная Кантом в философии. Русская философская мысль восприняла общий дух кантовской критической философии. Кроме того, русские мыслители понимали еще одну заслугу Канта – он преодолел догматический тон философии, а для многих это было очень важным шагом вперед в развитии мысли.

Хотелось бы привести довольно острую, но справедливую оценку степени «приживаемости» кантовской философии в России, высказанную М.М. Филипповым, автором работы «Судьбы русской философии». Изначально в этой работе он ставит вопрос о том, какую роль играла философия Шеллинга в русском обществе начала XIX в. в сравнении с философией Канта и Гегеля. Явно отдавая предпочтение Канту перед Шеллингом, автор «Судеб русской философии» признал, что в конце XVIII – начале XIX вв. философия Канта, которая, хоть и стояла, по его собственному убеждению, выше всех современных ей систем, не произвела на русское мыслящее общество почти никакого впечатления, а когда ею стали интересоваться, то она у нас была вытеснена системой Шеллинга[1].

Воззрения Хомякова основывались на том, что всякая философия укоренена в духовных ценностях, в глубоком проникновении в нравственный и бытовой опыт прошлых поколений, поскольку «все настоящее имеет свои корни в старине»[2]. И именно в отчужденности от реального духовного процесса Хомяков упрекал классические вероучения. Но здесь надо отметить, что он делал одну оговорку в пользу Канта, в частности, в пользу его учения о практическом разуме, которое считал «краеугольным

[1] См.: *Филиппов М.М.* Судьбы русской философии // Русское богатство. 1894. № 1. С. 188.

[2] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 1–8. М., 1900–1906. Т. 3. С. 22.

камнем всей новой философии и ... всякой будущей философии»[1]. Однако, и Кант, сосредоточив внимание на исследовании логического мышления, в конечном итоге, по мнению Хомякова, не смог понять, что основная задача философии состоит в анализе естественного нравственного разума.

Хомяков и сам осознает, что источником искомой им философии «действительного разума» является не только позднее шеллингианство, но и вся немецкая философия, включая Канта. «Бессмертный Кант, основатель и бесспорно сильнейший мыслитель всей этой школы», – это, по Хомякову, на деле теоретик чисто отвлеченного рассудка; но его практический разум – это «действительный разум», который, правда, остался в истории школы лишь «великолепным эпизодом»[2].

Для Хомякова одной из ключевых идей было разделение разума на человеческий и Божественный. И здесь богословская позиция расходится с кантианской в корне. Ведь Кант и его последователи различали теоретический (чистый) разум и практический, и обе разновидности полагались человеческими. Отсюда делался вывод о свободе и вместе с тем несвободе воли. В принципе, можно было бы показать, что кантовский практический разум – это и есть замещение Божественного разума. Точнее, попытка сконструировать его по человеческим меркам и тем самым сблизить позиции кантианские и богословские.

Это еще одна страница в теме генезиса концепции «живого знания» у Хомякова. Тем не менее, затрагивая Канта, в конечном итоге все равно она сведется к шеллинговой философии. Чуть позже он распространит свои идеи на все познание и придет к учению о «живом знании», которое стало основой для разнообразных и плодотворных построений в русской философии.

С одной стороны, видно, что Хомяков строит гносеологию исходя из своих церковных устремлений. С другой стороны, нельзя оставить без внимания тот факт, что трансцендентализм, который он часто критикует, все же имеет на него довольно большое влияние. Ведь по существу система его гносеологических идей, в частности, все учение о роковых ошибках так назы-

---

[1] *Хомяков А.С.* Сочинения. Т. 1, 2. Т. 1. М., 1878. С. 265.

[2] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1882. С. 291.

ваемого «рассудочного познания», связана не только с терминологией, но и с самым духом трансцендентализма. И здесь есть не только незаконченность и недоговоренность в гносеологии Хомякова, но и очень глубокая несогласованность, доходящая до внутреннего противоречия.

Конечно, теория религиозного познания (связанная у него с самим существом учения о Церкви) была для него очень важна. Из учения о Церкви вытекало для Хомякова основное положение его гносеологии о том, что познание истины и овладение ею не является функцией индивидуального сознания, но вверено Церкви. «Истина, недоступная для отдельного мышления, – пишет Хомяков, – доступна только совокупности мышлений, связанных любовью»[1]. Это значит, что только «церковный разум» (а Хомяков считал, что разумность Церкви является высшей возможностью разумности человеческой) является органом познания всецелой истины. Всецелая истина, в свою очередь, доступна лишь «церковному разуму», следовательно, индивидуальный, обособленный разум осужден лишь на частичные, неполные знания, – и здесь «полуправда» легко превращается в неправду. Эти частичные истины, как достояние индивидуального разума, не должны быть возводимы к «разуму», – так как разум должен быть «всецелым» и никаким иным быть не может. Обособленное индивидуальное сознание, не восполненное Церковью, признается Хомяковым связанным не с разумом, а с рассудком. Это понятие рассудочного познания противопоставляется у Хомякова целостному духу, и, возможно, именно поэтому тема так увлекла Хомякова. Ведь идея рассудочного познания действительно оказалась в центре славянофильской критики Запада, западной культуры.

Хотелось бы отметить, что приравнивание западной культуры к торжеству рационализма в XIX в. на Западе же и возникло. И к Хомякову, и другими русским мыслителям это пришло уже в виде непреложной истины. Здесь стоит отметить решающую роль Канта. Дело в том, что Кант в основу всей своей системы положил гносеологическое различение «рассудка» и «разума». «Рассудок» – функция чисто логических операций, а «разум» – источ-

[1] *Хомяков А.С.* Сочинения. Т. 1. С. 283.

ник идей. После Канта в трансцендентализме Шеллинга и Гегеля это различение продолжает сохранять фундаментальное значение. А у русских мыслителей, у Хомякова в частности, произошло отождествление рационализма, как явления общекультурного характера, с рассудочным познанием. Противопоставление рассудочного знания «всецелому разуму» совместилось с противопоставлением «рассудочного знания» – «вере». Это движение мысли тем более было естественно, что именно у Хомякова главным объектом критики была религиозная сторона в культуре Запада. Отождествление западного христианства со всей системой рационализма произошло очень рано, и раз сложившись, повлияло на весь ход философской работы.

Однако отождествляя рационализм с рассудочным познанием, Хомяков, тем не менее, четко понимает разницу между рассудком и разумом. Он соглашается с установкой, что рассудок есть функция чисто логических операций, а разум – источник идей, но иногда позволяет себе использовать термин «разум» в значении «рассудок», когда речь идет о рационализме в самом широком смысле. Это различие он использует для того, чтобы защитить свою точку зрения по поводу несводимости духа личности только лишь к рассудочному началу. Он решительно против «выпячивания» разума при рассмотрении человека.

Способность мыслить он считает, безусловно, одной из важнейших способностей человека, но существующей наряду с другими. Ценность личности должна определяться не только мерой ее разумности, не только умственными способностями индивида. И отношение к личности как к ценности ни в коем случае не должно определяться тем, насколько развиты ее умственные способности. Основанием ценностного отношения к жизни и достоинству личности, по Хомякову, является отнюдь не ее ум, а живая духовность: сострадание, воля, сердечное участие, благоговение перед высшим, любовь – и, в том числе, конечно, и ум, то есть способность к мышлению. Одновременно личность ценна не вследствие выпавшей на ее долю социальной роли. Место в социальной иерархии не определяет достоинства личности. В этом, если коротко, заключается суть гуманистических идей Хомякова, его *христианского гуманизма*.

Нетрудно заметить, что эти идеи отличаются от гуманистических идей, представленных в западноевропейской мысли философией Канта. Основанием ценности жизни и достоинства личности у Канта выступает разумность человеческого существа. Именно вследствие того, что наличие разума есть качество, отличающее человека от всех других существ, следует относиться к нему не только как к средству, но всегда как к цели – как об этом гласит кантовский категорический императив. И поэтому здесь уместно говорить о кантовском *рационалистическом гуманизме*, учитывая его (Канта) высокую оценку человека.

Обе эти разновидности гуманизма совпадают в одной только точке: в трактовке жизни и достоинства человека как ценности высшего порядка, то есть, это общая для обоих философов антропоцентричность подходов. Расходятся же они, естественно, в обоснованиях и выводах.

Существенной отличительной чертой концепции Хомякова является то, что у него отсутствует акцент на автономию личности, а в ряде случаев идея автономии личности приобретает негативную характеристику. Несмотря на то, что в мировоззрении Хомякова личность является целью, что она самоценна. Общество, социальная группа, нация, семья и т.д. выступают средством для высшего блага личности. Однако философским индивидуализмом это назвать никак нельзя. Понятие философского индивидуализма для Хомякова равнозначно нравственному эгоизму. И именно поэтому, видимо, Хомяков с осторожностью относится к тому, что у Канта названо автономией, то есть самозаконностью личности.

Не менее опасным для Хомякова выглядит и другой аспект учения об автономии – идея самостоятельного или самозаконного существования отдельных сфер духа и сфер человеческой деятельности. Если автономия личности по отношению к обществу выглядит в глазах Хомякова нравственным эгоизмом, то раздельность сфер духа чревата, с его точки зрения, и вовсе распадом личности. Кант опирается на то, что личность, даже будучи освобожденной от общественных оков, при всех условиях будет вести себя вполне разумно. У Хомякова такой уверенности нет.

Оба мыслителя сходятся в том, что человеческий разум склонен к самовозвеличиванию, и для Хомякова важно то, что

один и тот же человек в разных сферах деятельности ведет себя по-разному, то есть, исходит из разных ценностей, в зависимости от того, чем он в данный момент занят. Именно так Хомяков трактует идею об автономии отдельных сфер деятельности. Исходя из этих соображений, мыслитель отстаивает свою идею внутренней связи всех людей и, соответственно, внутренней связи всех сфер духа и деятельности в отдельной личности. При этом он резко отрицательно относится к общественному контролю над личностью, который есть насильственная подмена внутренних связей внешними.

Целостность человечества и целостность отдельной личности, по убеждению Хомякова, сверх-разумны и сверх-социальны. Они коренятся в самих глубинах человеческого духа, не подверженных ни рационалистической рефлексии, ни вмешательству со стороны общества. Последнее лишь неправомерно нарушает внутреннюю свободу индивидуального самоопределения[1].

В целом, при рассмотрении некоторых важных моментов отношения Хомякова к наследию Канта, можно обнаружить, что Хомяков очень внимательно и трепетно относился к наследию немецкого мыслителя. Однако его общая установка на восприятие «чужого», «инородного», видимо, не позволяла ему принять сразу неизменными какие бы то ни было идеи, приходящие извне. И Хомяков движется вперед по вполне диалектичному принципу: воспринимая чужие идеи как тезис, выдвигает вслед за этим антитезис и, таким образом, продвигается дальше в своих исканиях.

© Хомякова О.А.

Кантовский религиозный долг и православные идеи в концепции Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова

В философии И. Канта особое внимание уделялось раскрытию содержания понятия религиозного долга. Немецкий философ отмечал: «В отношении того, что целиком лежит за пределами

[1] См.: *Хомяков А.С.* Соч. Т. 1. С. 265.

нашего опыта, но по своей возможности встречается в наших идеях, например в идее Бога, мы точно так же имеем долг, называемый религиозным долгом, который есть долг «признания всех наших обязанностей как (instar) Божественных заповедей»[1].

Поясняя происхождение данного понятия, философ высказал мысль о том, что, религиозный долг является субъективным восприятием объективной реальности, необходимостью и непосредственной мотивацией деятельности человека, т. е. теоретической целью, выступающей условием существования нравственной личности, обладающей внутренним законом, долгом и моральными принципами. В этой связи Кант уточнял: «Но это не есть сознание долга перед Богом. В самом деле, так как эта идея полностью исходит из нашего собственного разума и создается нами с теоретической целью, для объяснения целесообразности во Вселенной или для того, чтобы служить мотивом в нашем поведении, то это не есть некое данное существо, перед которым на нас лежал бы какой-то долг, ибо в таком случае действительность этого существа должна была быть доказана прежде всего опытом; долг человека перед самим собой – применять эту неизбежно появляющуюся в разуме идею к моральному закону в нас, где она нравственно в высшей степени плодотворна. В таком (практическом) смысле можно это (положение) сформулировать следующим образом: иметь религию – долг человека перед самим собой»[2].

Эта идея немецкого мыслителя о религиозном долге встречается в работах русских философов второй половины XIX века Н.Я. Данилевского (1822–1886) и Н.Н. Страхова (1828–1896). Так, например, рассматривая особенности развития славянского культурно-исторического типа (российской цивилизации), Н.Я. Данилевский показал, что германо-романская цивилизация (европейской цивилизации) является системой преимущественно с научно-промышленным направлением культурной жизни. Именно это обстоятельство позволило ему утверждать, что на смену данному культурному типу идет славянский тип или российская цивилизация, воплощающая в себе все четыре разряда

[1] *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 838.
[2] Там же. С. 838–839.

культурной деятельности и особенно – религиозный. В своей концепции самобытных цивилизаций русский философ представил четыре вида культурной деятельности: религиозная (самая основная и направляющая), культурная (научная, эстетическая, техническая), политическая и общественно-экономическая.

Характеризуя первый вид культурной деятельности самобытных цивилизаций, Н.Я. Данилевский пояснял: «Деятельность религиозная, объемлющая собою отношения человека к Богу, – понятие человека о судьбах своих как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной, то есть, выражаясь более общими терминами: народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека»[1].

Изучение философского наследия русских мыслителей Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова позволяет с определенностью утверждать, что, подобно немецкому философу И. Канту, отечественные мыслители не высказывали суждений о Церкви, а, говоря о Боге, не подразумевали Церковь и православную веру. В основе почвенничества Н.Н. Страхова находилась идея веры человека в идеалы православной религии, а в концепции Н.Я. Данилевского определяющим моментом развития культурно-исторических типов была религиозная жизнь человека и народа.

Таким образом, народной почвой, составляющей крепость славянской (российской) цивилизации, являлись религиозно-нравственные основы русской души или вера народа. Религия же, в понимании русского философа, это искренняя вера, общение человека с Богом. Следование божественному замыслу в философских воззрениях Н.Н. Страхова означало веру в религиозные идеалы (справедливость, милосердие, святость), особое одухотворенное бытие или нравственные действия человека, что предполагало необходимость «собственной почвы» и культуры, социальной и политической независимости государства.

---

[1] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Изд-во «Книга», 1991. С. 417.

Концептуальные построения русских мыслителей Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова основывались на идее своеобразия славянской жизни и «душевного строя народа», религиозной веры человека, проявляющейся в религиозной деятельности славянской цивилизации, освещенной «всепроникающим началом» православия.

Своеобразие взглядов Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова заключается и в том, что «почву» они понимали в широком смысле этого слова, включающего в себя культуру народа, его быт, нравы и религиозно-нравственные основы бытия. Характер славянской цивилизации, по убеждению Н.Я. Данилевского, был обусловлен особенностями формирования русского государства, огромная территория которого создавалась не завоеваниями, а свободным расселением, то есть «историческим воспитанием». В работе «Россия и Европа» (1869) философ отмечал, что в отличие от европейских государств, Россия никогда не имела колоний, так как русские люди селились на свободные земли, принося с собою свои национальные особенности и культурно-историческую самобытность. Н.Я. Данилевский считал, что этнографические различия проявлялись в племенных качествах народов, в особенностях их «психического строя». Эти особенности определяются условиями исторического воспитания и заключаются в их общественно-политической, научно-художественной и религиозной деятельности. Мыслитель был убежден, что славянскому культурно-историческому типу в наибольшей степени присуща религиозность. Это положение развивало религиозную философию ранних славянофилов, которые отмечали, что будущее России, ее благополучие заключено в общине и православии.

В итоге славяне (российская цивилизация) в представлении отечественных мыслителей – это религиозно-нравственное (православное) «духовное образование», выступающее условием и теоретической целью развития народов в многомерном историческом пространстве или движения культурно-исторических типов (самобытных цивилизаций), что созвучно с кантовской идеей религиозного долга.

© Соколова С.Н.

Восприятие и интерпретация идей И. Канта в необуддийском учении Б.Д. Дандарона

Бурятский ученый-буддолог и философ Бидия Дандарович Дандарон (1916–1974) известен в первую очередь как религиозный деятель, последователь тантрического буддизма Ваджраяны, имеющего мистические корни*. Именно религиозная деятельность послужила основным принципом его жизни и была причиной его смерти в лагерной зоне в 1974 г. Вместе с тем, существенной характеристикой мировоззрения и творчества Дандарона была философская направленность его мысли.

Философия была для него не просто увлечением, но жизненной необходимостью. «Без метафизики жить невозможно, – писал он, – нам дано выбирать не между некоей метафизикой и отказом от нее, а всегда – между хорошей или дурной метафизикой»[1]. Дандарон был убежден, что на этой потребности человека в метафизике построены фактически все существующие как философские, так и религиозные системы (и в какой-то мере и научные системы знаний).

Признавая несомненную ценность западного типа мышления, Дандарон считал, что в познании необходимо исходить из опытных данных отдельных наук, но в то же время нужно подвергать их логической обработке, чтобы соединить в единую непротиворечивую систему явления материального и идеального миров. Основным же лейтмотивом своей философской деятельности он видел создание нового метафизического учения – необуддизма, основанном на попытке синтеза западной и восточной, прежде всего буддийской мудрости.

---

* В настоящее время в России, на Украине и в странах Прибалтики действует около десятка общин учеников и последователей Б. Дандарона. Их усилиями издано (и переиздается) подавляющее большинство его работ, снят посвященный ему документально-художественный фильм, издавался журнал «Гаруда» (1992–1998), первый номер которого целиком был посвящен Дандарону, в интернете создан сайт «Традиции Дандарона» (www.pravidya.ru).

[1] *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. СПб., 1997. С. 9.

На формирование мировоззрения Б.Д. Дандарона как философа влияли как восточные, так и западные мыслители. Если в молодости на него имели большее влияние труды европейских мыслителей*, то к концу жизни в силу многих причин и условий его внимание было сосредоточено на трудах преимущественно буддийского (тибетского и старомонгольского) происхождения, что согласуется с его мнением о том, что при рассмотрении синтеза западной и восточной мудрости целесообразнее останавливаться на философских учениях Востока, так как европейские школы уже в какой-то степени известны заинтересованному читателю[1].

Как ни парадоксально, но тюрьмы и лагеря, в которых он провел без малого двадцать лет, стали для молодого Дандарона этапом интеллектуального роста. Именно там он начал формироваться как мыслитель, чему немало способствовали, вероятно, как трагичные условия, побуждавшие к осмыслению опыта собственной жизни (и смысла жизни вообще), так и опыт общения с многочисленными заключенными российскими и европейскими интеллектуалами, в массовых количествах поступавших в те годы в лагеря и тюрьмы ГУЛАГа.

Он слушает и записывает лекции по европейской философии, штудирует труды И. Канта, достоверность чего подтверждается частыми ссылками на книги этого мыслителя в сочинениях и письмах Дандарона. В лагере он сближается с Василием Эмильевичем Сеземаном, членом разогнанного в 1923 г. Философского общества при Санкт-Петербургском университете, профессором философии Вильнюсского университета, принадлежавшего к кружку известного русского философа Льва Карсавина. По воспоминаниям Н. Ковригиной-Сеземан, приемной дочери В.Э. Сеземана, в лагере «Сеземан читал ему лекции по истории европейской философии, а Дандарон – по буддизму». Позже в одном из писем к Н. Ковригиной-Сеземан Дандарон напишет: «Я очень люблю Канта за его идеальную систему, за логическую последо-

---

* Например, именно тогда Б.Дандарон впервые прочитал «Закат Европы» О. Шпенглера – «книгу, которую ценил как опыт изложения кармы народов и цивилизаций».

[1] Подробнее см.: *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. С. 9.

вательность»[1]. В.Э.Сеземан относился к русским последователям Марбургской школы, поэтому следы неокантианского влияния также обнаруживаются в сочинениях и переписке Дандарона. По некоторым сведениям, в лагере даже проводился семинар по неокантианской проблематике[2]. В целом европейская, прежде всего немецкая классическая философия, имела на него большое влияние, о чем он сам позднее будет говорить не раз в 60–70-х г. в беседах со своими учениками.

В этой связи представляется не лишенным оснований предполагать, что само название «необуддизм», в русле которого формировалось будущее философское учение Дандарона, образовалось по аналогии с термином «неокантианство». Подобно тому, как неокантианство, отталкиваясь от нового исторического контекста (научные открытия в естественных науках, сформировавшие новые подходы и новые взгляды на базовые понятия, такие например, как пространство и время) соединяет в себе эмпирические достижения разных наук, объединенных единой методологией и идеями Канта, так и необуддизм, по мысли Дандарона, является научной философией («современные необуддисты ставят своей целью построение научной философии»[3]), примиряющей и синтезирующей достижения как древних буддийских идеалистических истин, так и современные открытия в области естественных наук. Возможно, Дандарон усмотрел в этих параллелях созвучие с ходом своей мысли.

Значение, которое придается Дандароном философии в период до 1960-х гг., причем философии как науке, им не скрывается. Он пишет Н. Ковригиной-Сеземан в первом же письме (от 31 октября 1956 г.): «я буду пытаться осуществить в письмах то, чего я не смог сделать посредством беседы... если пойдет удачно, то можно будет излагать свои мысли более или менее систематически, чтобы впоследствии из этих писем вычленить схему будущей философской системы»[4]. Это же подтверждается, напри-

---

[1] *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. С.169.

[2] Подробнее см.: *Вашестов А.Г.* Жизнь и труды Б.А. Фохта // Историко-философский ежегодник. М., 1991. С. 223–231.

[3] *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. С. 83.

[4] Там же. С.9.

мер, в письме от 2 декабря 1956 г.: «В журнале «Новые идеи в философии» (№ 5, 1913 г.) нашел статью В.Э. Сеземана «Теоретическая философия марбургской школы»; очень интересно было читать. Сейчас опять окунулся в науку, занимаюсь до трех-четырех часов ночи»[1].

Ссылаясь на мнение классика востоковедения Ф.И. Щербатского, Дандарон пишет, что Кант был знаком с буддизмом (но с оговоркой – «я по этому поводу не могу ничего сказать более, ибо это нужно исследовать»[2]) и указывает на сходство аргументов буддийских учителей, полемизирующих с другими школами индийской философии, с аргументами И. Канта. Так, в своем программном труде «Мысли буддиста» Дандарон пишет, что хотя дуализм мира в европейской философии был впервые допущен Платоном (мир телесных вещей и мир идей), Кант, критикуя платоновскую позицию о недействительности мира телесных вещей, одновременно вполне соглашается с мнением Платона, говоря, что «признание того, что тела суть только явление, а не абсолютная действительность, лежит в основе всякой здравой философии». В этом вопросе критическая философия Канта, по убеждению Дандарона, подходит близко к буддийскому взгляду школы мадхъямиков: как кантовский сверхчувственный, умопостигаемый мир не поддается рассудочному познанию, так и школа мадхъямики-прасангики говорит, что абсолютная реальность не находится в сфере деятельности интеллекта (будхи), ограниченного областью относительного[3].

Объясняя свой замысел по созданию необуддийского учения, Дандарон писал: «Чтобы построить систему философии, мы должны отыскать основу мировой жизни, или основной принцип»[4], который должен обладать такими свойствами, чтобы, исходя из него, можно было бы объяснить все мировые процессы. Одним из выводов Дандарона, способствовавших разработке такого учения, является мысль о том, что в магистральной линии европейской философии основное внимание мыслителей акцен-

---

[1] *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. С. 64.

[2] Там же. С. 68.

[3] См.: *Дандарон Б.Д.* Мысли буддиста. Черная тетрадь. СПб., 1997. С. 60.

[4] *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. С. 73.

тировалось на сугубо рассудочном познании, «которое доводит только до порога Единого целого, но оказывается удивительно слабым в постижении его»[1].

По его убеждению, «европейские философы, начиная с Аристотеля и до наших дней, за исключением Плотина и некоторых христианских мистиков, все были теоретиками, а не мудрецами (практиками)»[2]. Мудрецами же Дандарон считал тех мыслителей, кто наряду с рассудочным познанием рассматривал на равных правах и нерациональную, чувственную форму познания, где основой познания выступает интуиция как «особый орган познания», всей логикой своего развития ведущая в Абсолютное – а оно в разных системах знания выражаемо в соответствии с условиями и формальностями этих конкретных систем относительной истины. Дандарон пишет с глубоким убеждением: «Пока теоретическое суждение не перейдет в эмоциональное вживание, человек не сможет постигнуть природу Абсолюта». Кант, утверждая равнозначность чувственных созерцаний и мысленных операций (чувственности и рассудка), связанных воедино в мышлении, тем не менее большую часть своей «Критики чистого разума» посвящает трансцендентальной логике («науке о правилах рассудка»), в отличии от трансцендентальной эстетики («науке о правилах чувственности»). Хотя логика, экстракт рационального знания, своей направленностью также ведет в область Абсолютного.

Дандарон пишет, что «перед нами стоит вопрос: существует ли нечто, дающее направление миру, жизни вселенной; каковы его свойства и т.п.?»[3]. Примерно аналогично рассуждает и Кант. В «Критике чистого разума» он пишет, что настоящими целями исследований метафизики являются «только три идеи – Бог, свобода и бессмертие, причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу»[4]. Впоследствии именно эта мысль, «проходящая красной нитью через всю критическую философию»[5] Канта, бу-

---

[1] *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. С. 48.
[2] Там же. С. 59.
[3] Там же. С.64.
[4] *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 299.
[5] Там же. С.702.

дет служить его критикам обоснованием в моральном доказательстве Кантом существования Бога как постулата практического разума, как потребности морального сознания и поведения.

При рассмотрении Абсолютного в догматической (докантовской) метафизике, оно как объект познания выступает в трояком виде – в виде Бога как первопричины, в виде мира как целого (Космоса) и в виде души человека, не зависимой от тела (материи) и потому бессмертной. Кант в своем критическом разборе этих умозаключений показывает несостоятельность доказательств, приводимых рационалистами в их пользу – эти доказательства либо основываются на ложных посылках (паралогизмы), либо могут быть использованы для основания прямо противоположных тезисов (антиномии). Все три основных доказательства существования Бога (онтологическое, космологическое, физико-теологическое), упираются в природу Абсолютного, безусловного и не подчиняются доказательствам на уровне относительного, условного. Иными словами, Кант убеждает в невозможности доказать бытие Бога в обыденном приятии мира.

Дандарон рассматривает антиномии Канта в сравнительном анализе с буддийскими сутрами. Дандарон убежден, что антиномии, подобные кантовским, были рассмотренные задолго до немецкого мыслителя в буддийском учении в виде тетралеммы: 1) Будда существует после смерти; 2) после смерти Будда не существует; 3) после смерти Будда и существует, и не существует; 4) после смерти Будда ни существует, ни не существует. Эти буддийские антиномии о Нирване, по мнению Дандарона, в учении Канта приобретают форму теории о границах познаваемости мира. Дандарон переформулирует кантовские антиномии в соответствии с буддийской гносеологией об Абсолютном. Кантовские тезисы и антитезисы в видении Дандарона преломляются в теорию о начале и конце мира. Конец мира видится им в следующих антиномиях: *1) мир имеет предел и 2) мир не имеет предела; 3) мир имеет и не имеет предел и 4) мир ни имеет, и ни не имеет предела*. Начало же мира трактуется им соответственно: *1) мир вечен, т.е. безначален и 2) мир имеет начало; 3) мир и имеет, и не имеет начала и 4) мир ни имеет, и ни не имеет начала.*

По мысли Дандарона, теории о безначальности и бесконечности мира основаны на точке зрения, что живой мир и мы сами существовали раньше и будем существовать после. Противоположную точку зрения выражают теории о четкой граничности мира. Те же, кто и убеждены, и не убеждены в этих теориях, будут выдвигать теорию о том, что мир и вечен, и не вечен, а те, кто ни убежден, ни не убежден, выдвигает теорию о том, что мир ни вечен, ни не вечен [1].

Как разрешить эти антиномии? Для Канта антиномии чистого разума показывают трансцендентальные основоположения мнимо чистой (рациональной) космологии не для того, чтобы признать их состоятельными и усвоить, а для того, чтобы изобразить их как «несогласуемую с явлениями идею в ее сияющем, но ложном блеске»[2]. Антиномии для Канта служат доказательством ограниченности, неспособности человеческого сознания окончательно и однозначно решить вопросы, связанные с Абсолютом. Для Дандарона также очевидна эта относительность антиномий, но для него эта относительность служит признаком необходимости еще более решительного поиска человеческим индивидуумом, его сознанием, единения с Нирваной, т.е. Абсолютом[3].

В вопросе об Абсолютном вся сложность его разрешения, по мнению Дандарона, кроется в психологическом характере происхождения идеи Бога (как Абсолюта) вообще в человеческом сознании: каким образом возникает идея Бога в нашем сознании, так ли, как идея о вещах вообще, или каким-либо иным способом? О том же пишет и Кант, только в своей интерпретации: как возможна вообще метафизика в качестве природной склонности? Причем метафизика по Канту, как сказано выше, это в первую очередь рассмотрение идей Бога, свободы и бессмертия. «Как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?»[4]

---

[1] См.: *Дандарон Б.Д.* Мысли буддиста. Черная тетрадь. С. 55.

[2] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 324.

[3] См.: *Дандарон Б.Д.* Мысли буддиста. Черная тетрадь. С. 56.

[4] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 54.

Эти вопросы, освещающие разные аспекты одного феномена, самого Канта привели к выводу, что критика разума приводит, во-первых, к отвержению примата догматов, и, во-вторых, к выводу о том, что только научная система будет результатом такой критики, которая призвана решить один из сложнейших вопросов философии существуют ли границы познания чистого разума? Очевидно, что второй вывод оказался очень близким воззрениям Дандарона, а возможно, и оказал влияние на их формирование, когда он целью современных ему необуддистов обозначал «построение научной философии».

Действительно, во многом именно эта сложность в постановке вопроса о границах познания чистого разума – где заканчиваются чувства человеческого индивидума и начинается «вещь в себе», и вообще, насколько корректна сама постановка подобного вопроса – определяет размытость и противоречивость большинства философских систем, доступных взору современного исследователя. Решение этого вопроса в изложении Б.Д. Дандарона лежит в слиянности интуиции и практической научной мысли. Действительно, если мысль можно представить в виде развернутой во времени логической цепочки мысленных фактов-событий, то интуиция будет представлять собой ту силу, или скорость, с которой эта цепочка будет разворачиваться во времени. Поэтому неслучайно Дандарон называет интуицию «предикатом Божественного» – понятия Бог, Абсолют и Нирвана с точки зрения вечности имеют фактически тождественные семантические значения, и интуиция служит неотъемлемым свойством Абсолютного.

Интуиция проявляется как в рассудочном познании, так и в созерцании. В первом случае это рациональная интуиция, во втором – эмоционально-эстетическая и эмоционально-мистическая интуиции. Дандарон убежден, что наиболее нужным для того индивидума, кто решился добиться Абсолютного, будет развитие эмоционально-мистической интуиции. Именно она является «истинным путем, ведущим в страну Нирваны», не связанным с суетой феноменального бытия. Поэтому Дандарон пишет в одной своей неизданной работе, что «в буддизме, в отличии от кантианства и определенных направлений в современном экзистенциа-

лизме, развитие мистико-интуитивного знания имеет первостепенное значение и практическая сознательность подчиняется ему»*.

Круг философских интересов молодого Дандарона не исчерпывается одним И. Кантом и неокантианством, но немецкий классический идеализм оказывал на него большое влияние, что впоследствии переросло в интерес к феноменологии, экзистенциализму. Подробное рассмотрение работ Г.Гегеля, А.Шопенгауэра, Э.Гартмана, Ф.Шеллинга, позднее М.Шелера, М.Хайдеггера – как в переписке с Н. Ковригиной-Сеземан, так и в его буддологических статьях и философских работах – подтверждают его постоянный поиск в сочинениях западноевропейских философов таких положений, которые бы дополняли и подкрепляли идеалистические воззрения буддийских мыслителей, включая его собственные. Все это на фоне перманентного изучения Дандароном различных направлений мистицизма свидетельствует о его большом интересе к философскому анализу познания и самопознания.

© Гармаев Д.О.

* «Человек, его исключительность и обязанность» – рукопись, хранящаяся в именном Фонде Дандарона в институте, где он работал до конца жизни. Эта работа еще окончательно не уточнена на предмет авторства, но, согласно предварительным экспертным оценкам, принадлежит перу Б.Д.Дандарона. См.: Отдел памятников письменности Востока (ХВР) ИМБиТ СО РАН. Ф. 33 «Б.Д. Дандарон». Оп. 1. Д. 56. Л. 11–12.

Научная литература: Сборник статей

Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени

Редактор
В.А. Иванов

Оформление
Л.С. Андреева

Компьютерная верстка
Д.С. Файззулина

Оригинал-макет
А.Г. Захарова

Лицензия ЛР № 020898 от 08.07.99

Сдано на верстку 22.03.05
Подписано в печать 15.06.05. Формат 60x90 1/16.
Тираж 300 (1:100). Бумага офсетная 1. Гарнитура «Таймс».
Усл.-п.л. 19,3. Уч.-изд.л. 17,4. Изд. № 52

Издательский центр Российской академии государственной службы
при Президенте Российской Федерации
Отпечатано ОП ИЦ РАГС. Заказ № 70
119606 Москва, пр-т Вернадского, 84