

ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2012
1 (39)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2012

Кантовский сборник: научный журнал. — 2012. — 1 (39). — 109 с.

Рецензенты

Г. В. Сорина, доктор философских наук, профессор
философского факультета Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова, gsorina@mail.ru

Н. А. Дмитриева, доктор философских наук, профессор кафедры философии
Московского педагогического государственного университета,
ninadmitrieva@yandex.ru

Интернет-адрес: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ №ФС77-26960 от 18 января 2007 г.

Учредитель

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»
(236041, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14)

Адрес редколлегии:

236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта,
кафедра философии. Тел.: (4012)466313, (4012)955338,
e-mail: kant@kantiana.ru

Международный редакционный совет

Л. А. Калинин, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия) — председатель;
А. Вуд, д-р философии, проф. (Стэнфордский университет, США);
Б. Дёрфлингер, д-р философии, проф. (Университет Трира, Германия);
Й. Конен, д-р философии, проф. (Люксембургский университет);
Н. В. Мотрошилова, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН, Россия);
Т. И. Ойзерман, д-р филос. наук, проф., действительный член РАН (Институт философии РАН, Россия);
Л. Н. Столович, д-р филос. наук, проф. (Тартуский университет, Эстония);
В. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия)

Редакционная коллегия

В. Н. Брюшинкин, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — главный редактор; *В. А. Бажанов*, д-р филос. наук, проф. (Ульяновский государственный университет); *В. Н. Белов*, д-р филос. наук, проф. (Саратовский государственный университет); *В. В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *В. А. Жучков*, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН); *В. А. Конев*, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет); *И. Д. Копцев*, д-р филол. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта); *А. Н. Круглов*, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный гуманитарный университет); *А. И. Мигунов*, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); *А. Г. Пушкарский* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — ответственный секретарь; *Д. Н. Разеев*, д-р филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); *Т. Г. Румянцева*, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); *А. Н. Саликов* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — координатор по международным контактам; *К. Ф. Самохвалов*, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С. Л. Соболева Сибирского отделения РАН); *С. А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича)

International editorial council

Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University, Russia) — chair;
Prof. *A. Wood* (Stanford University, USA); Prof. *B. Dörflinger* (University of Trier, Germany); Prof. *J. Kohnen* (University of Luxembourg, Luxembourg);
Prof. *N. V. Motroshilova* (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences);
Prof. *T. I. Oizerman*, fellow of the Russian Academy of Sciences (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences); Prof. *L. N. Stolovich* (University of Tartu, Estonia);
Prof. *W. Stark* (University of Marburg, Germany)

Editorial board

Prof. *V. N. Bryushinkin* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief;
Prof. *V. A. Bazhanov* (Ulyanovsk State University); Prof. *V. N. Belov* (Saratov State University);
Prof. *V. V. Vasilyev* (Lomonosov Moscow State University); Prof. *V. A. Zhuchkov* (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences); Prof. *V. A. Konev* (Samara State University); Prof. *I. D. Koptsev* (I. Kant Baltic Federal University);
Prof. *A. N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities); Dr *A. I. Migunov* (Saint-Petersburg State University); *A. G. Pushkarsky* (I. Kant Baltic Federal University) — executive editor; Dr *D. N. Razeyev*, Associate Professor (Saint Petersburg State University);
Prof. *T. G. Rumyantseva* (Belarusian State University); Dr *A. N. Salikov* (I. Kant Baltic Federal University) — international liaison; Prof. *K. F. Samokhvalov* (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences); Prof. *S. A. Chernov* (Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications)

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: *Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. В., 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: [A 000] — для текстов из первого издания, [B 000] — для второго издания или [A 000 / B 000] — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

СОДЕРЖАНИЕ

Теоретическая философия Канта

<i>Кучеренко А. В.</i> Кант, неокантианство и представители феноменологии о рефлексии и редукции.....	7
---	---

Рецепции философии Канта

<i>Калинников Л. А.</i> «Мыслить себе предмет и познавать предмет не есть... одно и то же», или Э. Т. А. Гофман и «Трансцендентальная аналитика».....	14
---	----

Неокантианство

<i>Белов В. Н.</i> Русское неокантианство: история и особенности развития.....	27
<i>Загирняк М. Ю.</i> Понятие ценности у Г. Риккерта и его интерпретация в философии С. И. Гессена.....	40

Проблемы социальной философии и философии культуры

<i>Никонова С. Б.</i> Философия Канта и основания процесса эстетизации в современной культуре.....	45
--	----

Публикации

<i>Васьянский Э. А. К.</i> Иммануил Кант в последние годы жизни (перевод с немецкого и послесловие А. С. Зильбера, под редакцией И. Д. Копцева).....	55
<i>Огнёв А. И.</i> Учение о реальности Канта в понимании и оценке Гартмана (подготовка к публикации и послесловие Е. А. Бутиной, сверка и редакция Н. А. Дмитриевой).....	62
<i>Бутина Е. А.</i> В кругу возвышенных идей: Александр Иванович Огнёв (послесловие к публикации).....	70
<i>Гессен С. И.</i> Современная демократия (окончание, перевод с польского Н. В. Данилкиной).....	75
<i>Арендт Х.</i> О политической философии Канта: курс лекций. Лекции одиннадцатая и двенадцатая (перевод с английского А. Н. Саликова).....	84

Обзоры и рецензии

<i>Хоннет А.</i> Право свободы: очерк демократической нравственности (А. Ю. Шачина, С. В. Шачин).....	91
<i>Буделаччи О.</i> Кантовская мирная программа. Политическое мышление в контексте практической философии (М. Фабианчич, перевод с немецкого А. С. Зильбера).....	101

Научная жизнь

Всероссийский научный семинар «Модели рассуждений – 5: аргументация, коммуникация, общество» (К. Ю. Косачева).....	104
<i>Объявления</i>	109

CONTENTS

Kant's theoretical philosophy

<i>Kucherenko A. V.</i> Kant, neokantians, and phenomenologists of reflection and reduction.....	7
--	---

The receptions of Kant's philosophy

<i>Kalinnikov L. A.</i> "To think of an object and to know an object is... not the same", or <i>E. T. A. Hoffmann</i> and "Transcendental analytic"	14
---	----

Neokantianism

<i>Belov V. N.</i> Russian Neokantianism: history and characteristics of its development.....	27
---	----

<i>Zagirniak M. J.</i> H. Rickert's notion of value and its interpretation in <i>S. I. Hessen's</i> philosophy	40
--	----

The problems of social philosophy and philosophy of culture

<i>Nikonova S. B.</i> Kant's philosophy and foundations of the process of aesthetization in contemporary culture.....	45
---	----

Publications

<i>Wassianski E. A. K.</i> Immanuel Kant during his final years (translation and afterword by <i>A. S. Zilber</i> , edited by <i>I. D. Koptsev</i>)	55
--	----

<i>Ognev A. I.</i> Kant's teaching about reality as understood and evaluated by Hartmann (prepared for publication, foreword by <i>E. A. Butina</i> , edited by <i>N. A. Dmitrieva</i>)	62
--	----

<i>Butina E. A.</i> In the circle of sublime ideas: Alexander Ivanovich Ognev (afterword to publication).....	70
---	----

<i>Hessen S. I.</i> Modern democracy (foreword and translation from Polish by <i>N. V. Danilkina</i>).....	75
---	----

<i>Arendt H.</i> On Kant's political philosophy. Lectures 11th and 12th (translated by <i>A. N. Salikov</i>).....	84
--	----

Reviews

<i>Honneth A.</i> The right to freedom: Outline of a democratic morality (<i>A. J. Shachina</i> , <i>S. V. Shachin</i>)	91
---	----

<i>Budelacci O.</i> Kant's program for peace. Political thinking in the context of practical philosophy (<i>M. Fabjancic</i> , translation from German by <i>A. S. Zilber</i>)	101
--	-----

Conferences

The all-Russian "Models of reasoning – 5: argumentation, communication, society" research workshop	104
--	-----

<i>Announcements</i>	109
----------------------------	-----

А. В. Кучеренко
КАНТ, НЕОКАНТИАНСТВО
И ПРЕДСТАВИТЕЛИ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ
О РЕФЛЕКСИИ
И РЕДУКЦИИ

Сопоставляются методологии Канта и феноменология, обеспечивающие проникновение в область чистого сознания. Отмечаются расхождения в уровнях осмысления его содержания, выявляются разногласия относительно значений рефлексии и редукции между Кантом, неокантианцами и представителями феноменологии. Проведен анализ основополагающего понятия феноменологии «интенциональность» с помощью априорных кантовских форм.

The article is devoted to comparison of Kant methodology and the phenomenology, which provide insight into the area of pure consciousness. Divergences in levels of its understanding are marked, disagreements concerning values of reflection and reduction between Kant and Neo-Kantian philosophers and representatives of phenomenology come to light. The analysis of basic concept of phenomenology, «intentionality», is carried out by means of Kant aprioristic forms.

Ключевые слова: трансцендентальное, феноменология, метод, априорное, форма, рефлексия, редукция.

Key words: transcendental, phenomenology, method, a priori, form, reflection, reduction.

В кантовский дуализм входит функциональное разделение понятий рефлексии и редукции, тогда как феноменология их монистически объединяет в значении редукции, подразумевая под ней рефлексию. Гуссерль даже использует в самом названии метода феноменологического исследования понятие редукции, где он определяется как «метод трансцендентальной феноменологической редукции». Кант категорически возражает против применения данного научного термина в философии.

В своем рассуждении «О демонстрациях» в «Критике чистого разума» все доказательства Кант делит на два вида: при использовании слов (понятий) и демонстрацию с помощью созерцания. Первое он называет акроаматическим (дискурсивным). Такие доказательства «ведутся только посредством слов (предмета в мышлении), а не демонстрациями,

которые, как видно из самого термина, развиваются в созерцании предмета» [4, с. 733]. Лишь «только в математике имеются демонстрации, так как она выводит свои знания не из понятий, а из конструирования их, т.е. из созерцания, которое может быть дано a priori соответственно понятиям. Даже действия алгебры с уравнениями, из которых она посредством *редукции* (курсив мой. — А.К.) получает истину... <...> ...Все выводы гарантированы от ошибок тем, что каждый из них показан наглядно» [4, с. 733]. Кант понимает упрощение в редукции, сопровождаемое созерцанием, дающее наглядность, которая способна гарантировать от ошибок. Тем самым за понятием редукции он закрепляет аподиктическую достоверность, которая доставляется нашему сознанию созерцанием, делающим всякую ошибку очевидной и потому невозможной.

Сопоставляя между собой два вида доказательств, Кант приходит к следующему выводу: «Философское же познание неизбежно лишено этого преимущества, так как ему приходится рассматривать общее всегда in abstracto (посредством понятий), тогда как математика может исследовать общее in concreto (в единичном созерцании) и тем не менее с помощью чистого представления a priori, причем всякая ошибка становится очевидной» [4, с. 733].

Если для математики (и естественных наук) Кант допускает использование таких понятий, как «конститутивность» и «редукция», то желание философии украсить себя ими он считает излишеством, на котором ей не стоит упорствовать в своем догматизме. Вполне естественно, что Кант, следуя своим убеждениям и выдерживая почтительную дистанцию между двумя видами доказательств, никогда не применяет научный термин «редукция» в философских построениях, хотя и считает одной из целей собственной жизни превращение философии в науку. Не редукция, а «рефлексия» именно то необходимое понятие (и Кант им широко пользуется), которым философия должна оперировать в гипотетических суждениях, требующих для себя бесконечного ряда уточнений. Начало употреблению термина «конституирование» (подразумевающего редукцию) положило неокантианство. С.Н. Ставцев отметил двойственное отношение Н.О. Лосского к феноменологии Гуссерля и, положительно оценивая его «критику психологизма в познании» [14, с. 218], считал, «что в позднем своем творчестве, особенно в учении о *конституировании* (курсив мой. — А.К.) в “Картезианских размышлениях”, Гуссерль возвращается на неокантианскую точку зрения» [14, с. 218]. Гуссерль пишет о тождестве представления об объекте познания с самим объектом в результате его конституирования [1, с. 120].

В.Е. Семенов подчеркивает преемственную связь неокантианства и феноменологии при использовании понятия «редукция»: она «ясно просматривается в их (неокантианских. — А.К.) работах, причем в некоторых случаях текстуально совпадает с формулировками Гуссерля» [12, с. 127]. Редукция, понимаемая как синоним рефлексии, присутствует и у В.И. Молчанова в его рассуждении о возможности феноменологии «изучать нефеноменологическое сознание» [9, с. 75].

Действительно ли, как это утверждает В.Е. Семенов, Кант «не употреблял» понятия «редукция»? Тогда почему Кант считает его ненужным «украшением», которым философия не вправе воспользоваться, хотя понятием «рефлексия» Кант активно оперирует в своих трансцендентальных исследованиях? Поэтому и нуждается в прояснении вопрос о смысле понятия

«редукция» у Канта в отношении трансцендентальной редукции. В.Л. Лехциер уточняет употребление феноменологией термина «редукция», имеющего ограниченное применение только для феноменологии в строжайшем смысле и не относящегося к строгому и широкому смыслу, поскольку те культивируют «интуитивный опыт» [7]. Отсюда можно заключить, что феноменологическая редукция «выросла» из интуиции, а впоследствии включила ее в себя в виде «категориальной интуиции», используемой в редукции. Кант относил «редукцию» исключительно к научным терминам. Интересно, что в толковых словарях русского языка Д.Н. Ушакова [15, с. 871] и Т.Ф. Ефремовой [2, с. 109] содержание редукции сохраняется в кантовском смысле, где это общенаучный термин, характерный для биологии, химии, техники, медицины, лингвистики, экономики и технологии.

Д. Реале и Д. Антисери отмечают, что «признавая значение науки и техники, философия должна сохранить за собой историческую традицию, не допускать технической фетишизации истории и науки» [11, с. 378]. Но не допускает ли феноменология фетишизацию в ином смысле, при котором использование научного термина «редукция» способно само по себе гарантировать получение научного знания о чистых формах сознания? Тем более что «феноменологическая редукция не может быть завершена: ее смысл — в неостановимом возобновлении» [11, с. 378], т.е. объективно достоверное знание постоянно откладывается в ней на «потом». В данном случае, как представляется, существует не содержательное, а чисто формальное противоречие в феноменологической методологии между идеирующей абстракцией, способной давать непосредственно достоверное знание, и постоянно ускользающей сущностью познаваемого при том условии, что никакое знание о чистых формах состояний сознания никогда нельзя признать завершенным. Здесь должно присутствовать либо одно, либо другое значение — феноменология способна давать (следуя заявлениям Гуссерля) или окончательно достоверное знание, или всего лишь относительное (релятивистское), имеющее тенденцию постоянного приближения к достоверному. Идеирующая абстракция в феноменологической редукции, дающая аподиктическую достоверность, как отмечает Э. Соловьев, имеет у Гуссерля всего лишь одно препятствие на своем пути, а именно бесконечную в количественном отношении совокупность объектов, которые еще требуется аподиктически познать. «Будучи в каждый данный момент безусловным, то есть окончательным по своей достоверности, истинное познание, подчеркивает Гуссерль, никогда не является содержательно завершенным, не охватывает всего мира доступных для мышления очевидностей» [13]. Таким образом, у Гуссерля проблема познания чистого бытия *Ego* заключается в бесконечном расширении объема аподиктических истин исследуемых форм сознания.

Мы не можем сообщить находящемуся в явлении знанию о форме конститутивной — аподиктической — достоверности (следуя Канту). По этому поводу Кассирер приводит цитату из Канта со своим комментарием: «...“безусловное и никогда не будет достигнуто, так как абсолютное нигде в опыте не встречается” (слова Канта. — А.К.). В этом смысле идея тотальности “регулятивна”, а не “конститутивна”, ибо в ней содержится только предписание, что мы должны совершать в регрессе, но не определяет и не предусматривает, что в объекте дано до регресса» [5, с. 186—187].

Случайно ли употребление неокантианцами понятия конститутивности, потенциально включающего понятие редукции как переход от одной непосредственной очевидности к другой, подобно доказательству теоремы в геометрии при нисхождении к более простым основаниям? Есть предположение, согласно которому употребление обоих понятий обусловлено совместной борьбой неокантианства и феноменологии с априорной чувственностью Канта. Ведь она предполагает априорный синтез, отрицающий в принципе возможность опытного познания одной только чистой мыслью без формы априорной чувственности или использование интеллектуального созерцания (категориальной интуиции). Игнорирование кантовской априорной чувственности первоначально зародилось и окрепло в неокантианстве, а затем утвердилось в феноменологии. Она мешает их совместному желанию познавать объекты или с помощью чистого мышления, как в неокантианстве, или с помощью интеллектуальной интуиции, как в феноменологии. Что касается феноменологии Гуссерля, то об этом свидетельствует ряд высказываний И. Кёрна. Он отмечает, что «гуссерлевская полемика против понимания модальных понятий (действительности, *возможности*, *вероятности* [курсив мой. — А.К.] и т.д.) как определений рефлексии направлена не только против Локка, но также и против Канта» [16, S. 66]. Это означает в представлении Гуссерля не что иное, как отсутствие в результатах рефлексии, осуществившей определение содержания чистой формы, ее содержания всего лишь как *возможного* или *вероятного*. Однако непосредственную достоверность знаний, получаемых с помощью интеллектуальной интуиции, кантовское учение не допускает.

Гуссерль стремится исключить антропологический аспект из априорности синтетических суждений, желая придать процессу познания безусловный, всеобщий, необходимый и объективный характер, дающий непосредственную достоверность. Гуссерлю «кажется, однако, сомнительным то, — пишет Кёрн, — что Кант релятивистски соотносит эту всеобщность и безусловность необходимых суждений исключительно с человеком, как с неким “антропологическим принципом”» [16, S. 60].

По наблюдению Кёрна, Гуссерль пытается найти у Канта чистое мышление (вне чувственности) и находит его в аналитическом суждении, но это, на мой взгляд, всего лишь иллюзорное представление Гуссерля, поскольку ни синтетическое, ни аналитическое суждение не обходятся без сопровождения деятельности рассудка априорной чувственностью.

Трансцендентальный идеализм Канта четко разделяет понятия априорных и конститутивных принципов, неокантианство расширяет сферу их применения, а феноменология уже стремится объединить в общем значении конститутивность и априорность какой-либо чистой формы сознания, создающей некоторые специфические условия для деятельности или состояния сознания, данных нам в их осмыслении. А. Райнах в заявлении о содержании феноменологии утверждает, что «совершенно роковой для последующей философии должна была стать та ограниченность, с которой априори понимал Кант. В действительности же область априори необозримо велика» [10, с. 372]. Достаточно узкий круг кантовских априорных значений чувственности и рассудка, по мнению А. Райнаха, призван потеряться в бездне самых разнообразных по качеству априорностей.

А если выяснится, что чистые формы сознания, принятые феноменологией за исходные и далее неразложимые на составные части, всего лишь

синтезированные, поскольку их строение может быть проанализировано с помощью кантовских априорных форм? Остановимся для ответа на этот вопрос на феноменологическом термине «интенциональность». Как отмечает Д. Реале и Д. Антисери, «фундаментальная характеристика феноменологии, исследующей типические модусы являемости феноменов в сознании, — интенциональность» [11, с. 375]. Г. Ланц определяет ее как простую сущность, далее не разложимую на составляющие. «Интенциональное отношение — это особый, радикально отличающийся от всех прочих, вид отношений; его нельзя свести ни к логическим, ни к каузальным либо математическим отношениям; оно также не поддается объяснению, поскольку объяснение состоит в сведении к более простым, уже понятным элементам» [6, с. 82]. В феноменологию составной частью метода входит универсальное сомнение, и, следуя ее логике, справедливость данного сужения Г. Ланца (как и всякого другого) необходимо подвергнуть сомнению.

Зададимся вопросом: действительно ли интенциональность является простым образованием, не разложимым далее на простые составляющие? Неужели она, признаваемая философами до феноменологического движения за нечто само собой разумеющееся (ведь действующее сознание всегда на что-то направлено, и отрицать это обстоятельство никто никогда не собирался), не может быть разложена с помощью анализа на ряд значений благодаря кантовским априорным формам чувственности и рассудка с последующим определением качества ее составных частей? Причем во всех модусах интенциональности. Возможно ли, что она должна определяться нами не как изначальная (априорная) форма, а быть производной от этих форм («промежуточной»), т. е. являться всего лишь синтетической формой сознания?

Устойчивость интенциональности придает потребность, интерес и цель.

Анализ содержания интенциональности тем более необходим, поскольку, по словам В. И. Молчанова, именно с него «начинается феноменологическая философия» [8, с. 53], однако «ни Brentano, ни Husserl не анализировали сам способ рассуждения, посредством которого вводится интенциональность сознания» [8, с. 53].

Так, интенциональность невозможна без *трансцендентальной апперцепции* и какого-либо объекта, внешнего по отношению к чистому сознанию (*имеем апперцепцию*), поскольку все движения сознания соотносятся с моим Я как мне принадлежащие. Данные значения воспринимаются в ней нашим сознанием находящимися *в пространственном созерцании* в качестве частей, которые сосуществуют вне друг друга. Само движение сознания (интенциональность) невозможно себе представить без *последовательного* перехода от одного значения к другому, т. е. без *причинно-следственной (категории рассудка)* зависимости при сопровождении *созерцанием во времени*. Весь реальный пройденный путь сознанием можно определить через *целокупность* входящих в нее точек покоя (дискретности) и переходов между ними различной степени *интенсивности*. Интенциональность невозможна без целеположения (*телеологии*), поскольку задается определенным, ищущим удовлетворения интересом сознания (безотчетным или осознанным). У Канта в суждении «интенциональность... предназначена к... целесообразному созиданию» [3, с. 234]. Интенциональность невозможна без попут-

ного (в процессе движения сознания) отделения главного от второстепенного при построении некоторой системы, поскольку в противном случае мы получили бы в представлении лишь хаотичную агрегатную совокупность равноценных и разрозненных значений, имеющих возможность чередоваться в произвольных сочетаниях. Поэтому здесь в действие вступают *архитектоника чистого разума и способность суждения (определяющая и рефлектирующая)*. Но это только малая часть того аналитического суждения, которое могло бы быть предпринято на основе кантовских априорных форм относительно интенциональности. Данная процедура разлагает одно из центральных значений феноменологии (определяемых ею как элементарная чистая априорная форма), делая его синтетическим образованием вторичного свойства по отношению к кантовским априорным формам. Вполне очевидно, что интенциональность далеко не такое уж и простое образование в отличие от действительно простых кантовских априорных форм.

Кант определяет общий смысл интенциональности как действие согласно цели. Интенциональность, по Канту, органично содержит в себе не только и не просто саму направленность, но и то, что эта направленность обусловлена причиной и одновременно своей целью.

К сопутствующему выводу кантовского определения интенциональности можно отнести и последующее рассуждение. Интенциональность уравнивается с двух сторон противоположными значениями (причиной и следствием), входящими в состав самой направленности сознания, и является связкой между потребностью и содержащейся в ней целью, определяющей степень способности объекта удовлетворить эту потребность, которая породила направленность внимания. Поэтому любая направленность внимания на объект включает в себя ценность, а именно «подогревается» интересом удовлетворения возникшей потребности с помощью поиска того объекта, на который будет направлено в данный момент наше внимание. Данное рассуждение будем считать чистой формой интенциональности или, что то же самое, в феноменологической терминологии, ее самым общим конститутивным принципом.

Список литературы

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб., 2006.
2. Ефремова Т. Ф. Современный толковый словарь русского языка : в 3 т. Т. 3: Р–Я. М., 2006.
3. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения : в 8 т. М., 1994. Т. 5.
4. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. Минск, 1998.
5. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. (Книга света.)
6. Ланц Г. Интенциональные предметы // Логос 1991–2005. Избранное : в 2 т. М., 2006. Т. 2. (Университетская библиотека Александра Погорельского.)
7. Лехциер В. Л. О влиянии феноменологии Ф. Brentano и Эд. Гуссерля на интуитивизм Н. Лосского и философскую психологию С. Франка (общая постановка проблемы) // Вестник СамГУ. №3 (29). URL: <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2003web3/phy1/200330502.html> (дата обращения: 28.01.2011).
8. Молчанов В. И. Предпосылка тождества и аналитика различий // Логос 1991–2005. Избранное : в 2 т. М., 2006. Т. 2. (Университетская библиотека Александра Погорельского.)

9. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007. (Университетская библиотека Александра Погорельского.)
10. Райнах А. О феноменологии. Доклад, читанный в Марбурге в январе 1914 года // Логос 1991 – 2005. Избранное : в 2 т. М., 2006. Т. 1. (Университетская библиотека Александра Погорельского.)
11. Реале Дж., Антисери Д. Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение // Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: От романтизма до наших дней. СПб., 1997. С. 371 – 377.
12. Семенов В.Е. Нисхождение и совершенный мир (трансцендентальная редукция в метафизике Платона, Августина, Декарта, Канта) // Вопросы философии. 2010. №11. С. 126 – 137.
13. Соловьёв Э. История и этика в феноменологии позднего Гуссерля // Научно-просветительский журнал «Скепсис». URL: http://scepsis.ru/library/id_2662.html (дата обращения: 29.01.2011).
14. Ставицев С.Н. Феноменология Гуссерля и русский интуитивизм // Между метафизикой и опытом / под ред. Д.Н. Разеева. СПб., 2001. С. 204 – 225.
15. Ушаков Д.Н. Толковый словарь современного русского языка / под ред. Н.Ф. Татьянченко. М., 2005.
16. Kern I. Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag, 1964.

Об авторе

Кучеренко Александр Владимирович – канд. филос. наук, доц. каф. философии и социально-гуманитарных дисциплин Академии государственной и муниципальной службы, kigms@list.ru

About author

Dr Alexander Kucherenko, Associate Professor at the Department of Philosophy and Social Sciences at the Academy of state and municipal service, Kursk, kigms@list.ru

Л. А. Калинин

«МЫСЛИТЬ СЕБЕ
ПРЕДМЕТ И ПОЗНАВАТЬ
ПРЕДМЕТ НЕ ЕСТЬ...
ОДНО И ТО ЖЕ»¹,
ИЛИ Э. Т. А. ГОФМАН
И «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ
АНАЛИТИКА»

Ставится вопрос о кантианстве Э.Т.А. Гофмана на примере новеллы «Песочный человек», в которой показывается, что трансцендентальная рефлексия как важная гносеологическая процедура имеет практический смысл в человеческой жизни.

In the article the question is raised about the Kantianism of E.T.A. Hoffmann on the example of the story from "The night stories", which shows that the transcendental reflection as an important gnosological form makes the practical sense in the human life.

Ключевые слова: Э.Т.А. Гофман как кантианец, знание, кантианство в искусстве, мнение, мыслить, познавать, трансцендентальная рефлексия.

Key words: E.T.A. Hoffmann as the Kantianist, knowledge, Kantianism in the fine art, opinion, to think, to get to know, transcendental reflection.

Признание чего-то истинным имеет место в нашем рассудке и может иметь объективные основания, но требует также субъективных причин в душе того, кто высказывает суждение.

*И. Кант*²

Первая четверть XIX века — время расцвета гофмановского творчества — для трезвой кантовской методологии научного познания, опирающейся на эмпирический базис, не было благоприятным. Общество казалось замороженным Шеллинговыми идеями всеобщего одушевления природы. Спиритуализация действующих в природе сил тяготения, сил «химического сродства», таинственность взаимодействия сил магнитных и электрических настраивали общественное сознание на мистико-пантеистический лад. И дело, конечно, не в одном Шеллинге: таков дух романтической эпохи. Романтики вторили Шеллингу, он вторил романтикам. Его знаменитое сочинение «О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма...» [9] может, пожалуй, рассматриваться как значительно более трезвое, чем, например, не менее известная в то время работа Йозефа Гёрреса «Афориз-

¹ См.: И. Кант. Критика чистого разума [В 146].

² См.: И. Кант. Критика чистого разума [А 820 / В 848].

мы об искусстве в качестве введения к последующим афоризмам об органичности, физике, психологии и антропологии» [2]. Во всяком случае, Шеллинг значительно менее спекулятивен, мысль его теснее связана с наукой, рефлексией над ее проблемами. Примером может служить следующее его рассуждение: «Когда я утверждаю *материальность* света, я не исключаю этим противоположного мнения, а именно что свет есть феномен движущейся среды. Насколько мне известно, как сторонники Ньютона, так и сторонники Эйлера признаются, что каждая из этих теорий сталкивается с определенными трудностями, отсутствующими в другой. Разве не лучше было бы поэтому рассматривать эти мнения не как противоположные, как это делалось до сих пор, а как *взаимодополняющие* и таким образом соединить преимущества обоих в *одной гипотезе?*» [9, с. 98].

Подобного рода прозрения не исключают романтически-мечтательной магии, способности видеть невидимую сущность природных феноменов, *осязания* продуктивной силы сознания. «Помимо Природы нет Ума, помимо Ума — нет Природы...» [2, с. 64]. Гегель рассматривал такое мировоззрение как тождество субъекта и объекта, но *объективирующее* (нарушающее симметрию тождества в сторону Бога) тождество. Эпоха в лице выражающих ее дух мыслителей не обращала никакого внимания на отвращающее предостережение Канта: *мыслить* — еще не значит *познавать*, *быть мыслимым* — еще не значит *быть существующим*. Удивительно, что Э.Т.А. Гофман, опираясь на Канта, мог противостоять этому глобальному поветрию культурного европейского мира задолго до усилий позитивизма остановить его беспрепятственное спекулятивное шествие, что я и пытаюсь доказать, в том числе и в данной статье. Ее задача двояится, отчего работа делится на две части. Вторая из них главная, поскольку ее можно рассматривать как аргумент в пользу гофмановского согласия с Кантовым «Трансцендентальным учением о началах»: ведь вынесенный в заглавие статьи тезис, сформулированный философом в «Трансцендентальной аналитике», обоснование свое получает с помощью «Трансцендентальной эстетики». Первая же часть статьи является вводной и опирается на *полное согласие* двух основных частей «Критики чистого разума», а именно на то, что «Трансцендентальное учение о методе» строго соответствует «Трансцендентальному учению о началах».

Ясно само собой, что как *мыслить себе предмет* и *познавать предмет* не есть одно и то же, так и *мнить* о предмете и *знать* предмет также не есть одно и то же. «Мнение, — определяет это понятие Кант, — есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны», тогда как *знание* есть «и субъективно, и объективно достаточное признание истинности суждения» [А 852 / В 850].

1. Мнение и знание

И я в Аркадии рожден.

Э.Т.А. Гофман

*Житейские воззрения кота Мурра...*³

Родиться в Аркадии — это родиться счастливо. Пусть Кёнигсберг не отличается средиземноморской мягкостью климата и плодородностью почв, у него есть свои аркадские достоинства. Недаром Кант, появившийся

³ Имеется в виду незавершенный роман Гофмана «Житейские воззрения кота Мурра с присовокуплением макулатурных листов из биографии капельмейстера Иоганнеса Крейсlera» [6].

в нем на свет, по зрелом размышлении признал его удачейшим местом для рождения философа. Но основным *аркадским достоинством* Кёнигсберга следует считать самого Канта: после него университет переполняется продуцирующей духовной энергией. Отсюда, естественно, возникает вопрос: имеет ли греко-латинская поговорка, приведенная Мурром, автореферентный смысл — относил ли Гофман ее к самому себе. Не есть ли он сам продукт этой духовной энергии?

При попытке ответить на данный вопрос и пригодится различие знания и мнения. Кант сам писал, что если нет ни малейшей возможности проверить какое-либо сообщение (речь у него идет о библейских чудесах), то содержание его более чем *сомнительно*. Совсем другое дело, если аргументы в пользу некоего тезиса можно проверять и перепроверять. И хотя проверка на соотношение с действительностью текстов, содержащих художественный вымысел, — дело весьма тонкое, но, как уже не раз было показано, не безнадежное.

Канту было уже 52 года, когда Гофман только-только увидел свет кёнигсбергского неба. Через руки Канта — великого профессора Альбертины — прошло много кёнигсбержцев, ставших позднее всемирно известными, и отношение к ним философа понятно само собой: он пестовал их души, разум. Менее понятно и всякий раз вызывает особый вопрос, что каждый из сотен студентов Канта, в том числе, конечно, и Э.Т.А. Гофман, воспринял от своего учителя, насколько успешным каждый раз был процесс воспитания и образования?

Я осмелюсь назвать легендой странное утверждение, что на юного Гофмана профессор Кант, лекции которого он должен был слушать в университете, не оказал *никакого* влияния. Легенда эта кочует из книги в книгу, от одного биографа Гофмана к другому. Усиленный, или крайний, вариант легенды — мнение, что Кант вообще оказался для писателя чужд и никак не представлен в его творчестве, другое дело Шеллинг. Кажется, однако, легенда начинает ставиться под сомнение, пока робко, половинчато. Лиха беда начало! Очень часто оно приводит к говорящемуся мимоходом замечанию: кто же этого не знает?!

Например, в биографии Э.Т.А. Гофмана (автором этого интереснейшего исследования жизни и деятельности великого художника является Р. Сафрански) вопрос предстает далеко не однозначно. Вначале смело утверждается, что «вероятнее всего, Гофман ни разу не посетил лекции Канта» [8, с. 37]. Чтобы так заявлять, надо, конечно, иметь на это веские основания, а у Сафрански вряд ли есть таковые. В конце же книги, посвященной изучению юридической практики Гофмана, он приходит к выводу, что советник апелляционного суда и член «Королевской прусской непосредственной следственной комиссии» в «качестве юриста был на стороне Канта» [8, с. 334], и прямо называет его «юристом-кантианцем» [8, с. 337]. Скорее всего, данное противоречие и заставило Сафрански заключить, что «лишь по окончании университета он (Гофман. — Л.К.) заинтересуется философией Канта, и это не пройдет для него бесследно» [8, с. 39]. Из гофмановских собственноручных заключений по судебным делам действительно следует, что в качестве правоведа он был кантианцем. Однако и художественное творчество Гофмана может служить доказательством хорошего знания им фундаментальных идей Кантовой гносеологии, этики, философии религии и политики. Обращается же, например, кот Мурр к

обсуждению достоинств категорического императива, давая нравственную оценку поведения приятелей из кошачьего и собачьего сообщества. И эстетика Канта после выхода «Критики способности суждения» в 1790 г. широко обсуждалась не только в Кёнигсберге, но всем интеллектуальным миром Германии как раз во время студенчества Гофмана. А ведь известно, что много больше чем юристом, он хотел быть музыкантом. Пройти мимо эстетики Канта ему не возможно было никак. Скорее всего основы мировоззрения и базовые философско-правовые и эстетические понятия были заложены будущим государственным советником, писателем и композитором еще в университете и далее только упрочивались. Хотя ни в дневниках писателя, ни в письмах или каких-либо других документах об изучении Гофманом произведений Канта в послеуниверситетской жизни явных сообщений нет, это еще ничего не значит. «Метафизика нравов», а только в данной работе Кант подробно излагает свои философско-правовые воззрения, увидела свет лишь в 1798 г., когда Гофман был переведен в берлинский апелляционный суд, активно занимался юриспруденцией и сдавал квалификационные экзамены. Знакомство с книгой — хороший повод обновить свои университетские познания. К тому же каждая книга Канта становилась культурным событием. Если таковой не стала «Критика чистого разума», то уже в 1788 г., когда издали вторую из «Критик...» философа — «Критику практического разума» — интерес к ней немецкой публики был всеобщим.

Конечно, надо учесть бытующее мнение, что, когда Гофман состоял студентом Канта, лекции уже не доставляли профессору прежнего удовольствия, как бывало, когда студентом был Иоганн Готфрид Гердер, и не вызывали, как ранее, бурного студенческого энтузиазма. Однако это вряд ли так: и Гофман испытывал подобный энтузиазм, о чем можно судить на основе его произведений. Э.Т.А. Гофман учился в университете в 1792—1794 гг., а в 1796 г. 76-летний Кант прекратил чтение лекций.

Нельзя никак исключить и такой ситуации, что Гофман-студент получал сведения и представления о кантианстве вообще и кантовской метафизике нравов в частности не только как непосредственный посетитель Кантовой аудитории, но и из широко ходивших в данное время среди студентов рукописей конспектов практически всех лекционных курсов великого профессора. Известно, что изготовление их копий к концу профессорской деятельности Канта для некоторых студентов Альбертины оказалось даже средством извлечения прибыли: подобные конспекты стали весьма ходовым товаром. И это, кстати, счастливейшее обстоятельство для кантоведов, поскольку, опираясь на упомянутые записи, удастся воссоздать содержание прочитанных великим философом лекционных курсов.

Я попробую указанную легенду если не похоронить, то, по крайней мере, поколебать и прежде всего хочу задать вопросом, откуда эта легенда пошла? Как такое мнение возникло?

Все биографы ссылаются прежде всего на Теодора Готлиба фон Гипшеля — Гипшеля-младшего, приходившегося племянником знаменитому бургомистру Кёнигсберга, писателю и тайному советнику, ученику и другу Канта. Гипшель же младший, был, в свою очередь, ближайшим другом Гофмана, их общение продолжалось с детских лет через университетские годы до последних дней жизни великого художника. В своих посмертных воспоминаниях Т. фон Гипшель писал: «Гофман рассматривал изучение

юриспруденции... как возможность начать быстрее зарабатывать на хлеб и покинуть бабушкин кров. Душа его тянулась к искусству. То, что не относилось к искусству или праву, *средству прокормить себя в будущем* (курсив мой. — Л.К.), его не волновало. Он шел к цели наиболее прямым путем. Поэтому ему остались чужды лекции Канта — он откровенно заявлял, что ничего в них не понимает, хотя тогдашний обычай требовал, чтобы любой студент начинал постижение университетских наук именно с лекций Канта по логике, метафизике и этике. Легко догадаться, что большинство слушателей их не воспринимало и не усваивало. Наиболее доступные из его лекций — по антропологии и физической географии — посещались, как правило, лишь немногими» [3, с. 39]. То есть что же говорить о посещаемости более сложного — метафизического — цикла?

Как отнестись к приведенному утверждению? Совершенно не верить Гипшелю нельзя, хотя и безоговорочно доверять каждому слову не следует, исходя даже хотя бы из того, как он аттестует наиболее популярные и посещаемые курсы кантовских лекций — как раз по антропологии и физической географии. Вполне возможна такая ситуация: абсолютно откровенный с другом Гофман в их студенческих разговорах не раз жаловался Гипшелю на трудность понимания кантовских лекций, по-юношески максималистки мог даже заявлять, что *ничего в них не понимает*. Но так ли это было на деле? Гипшель сам утверждает, что, наряду с искусством, право рассматривалось Гофманом как глубоко интересующая его область знаний, из которой он собирался извлечь практическую для себя пользу. К тому же юриспруденция была традиционной семейной сферой занятий. Воспитывающий Гофмана дядя (по материнской линии) не очень преуспел на службе, и племянник даже подсознательно соперничал с ним, иронически к нему относясь. А это требовало серьезного погружения в проблемы права. Ведь чтобы соперничать, надо чувствовать свою силу. Глубокие познания в данной области, постоянно проявляемые на протяжении всей чиновничьей карьеры, служили Гофману на государственной службе безотказно, обеспечивая беспорный авторитет среди коллег и начальства. Правда, среди начальства до поры до времени.

Гипшель своим утверждением о пренебрежительном отношении Гофмана-студента к лекциям Канта мог преследовать определенные цели. В своих воспоминаниях он хотел представить друга насколько возможно лояльным правительству, а в этом отношении возникли в два-три последних года жизни Гофмана известные трудности, связанные с участием писателя-юриста в политических судебных процессах над так называемыми демагогами, сторонниками сохранения в условиях реставрации либеральных правовых и политических установлений Наполеона. Даже самых «одиозных» из демагогов, вопреки желанию правительства, писатель, будучи указом короля назначен советником «Королевской прусской непосредственной следственной комиссии», мужественно и безупречно с юридической точки зрения защищал. Наконец, вследствие упорства в спорах с правительством Гофман сам был объявлен демагогом и попал под следствие, инициированное директором полиции К. фон Кампцем и поддержанное королем.

Поскольку демагоги были сторонниками политических свобод и, как правило, кантианцами, то прослыть таковым для Гофмана было мало полезного, и Гипшель прилагал максимум усилий, чтобы обелить друга, даже по-

сле его смерти. Совсем другое дело, если бы он был, например, гегельянцем... Гипшело, советнику государственного канцлера Пруссии графа К. А. Гарденберга, и самому значиться ближайшим другом убежденного кантианца никаких резонансов не было, поэтому он всячески старался оградить друга от официального административного преследования.

Легенда могла появиться и как следствие известного анекдота в самом начале цикла новелл «Серапионовы братья». Пройти мимо него, не обратить на этот анекдот внимания не может ни один читатель Гофмана, а в нем речь идет как раз об отношении к Канту. В тексте, тем более художественном, все зависит от понимания, готовности читателя понять автора, т. е. проанализировать, сопоставить части текста, оценить его как целое. Хоть почти за каждым из братьев, читающих каждый свою новеллу или сказку, стоит конкретное историческое лицо из числа близких Гофману людей, по отношению к которым надо быть предельно корректным, данные образы все же не документальные, а художественные, которыми правит автор сборника новелл, реализуя свой замысел, а значит, по отношению к ним и их суждениям можно ожидать и иронии, и гротеска – любых художественных вольностей.

Итак, сначала сам анекдот, прозвучавший из уст Киприана, одного из «Серапионов». Кстати, хочу здесь отметить, что под указанным именем в «Серапионовых братьях» выступает сам автор. Этот герой включился в разговор о том, удастся ли друзьям после двенадцати лет разлуки вернуться в русло прежних отношений полного единства интересов и взаимного доверия, общности понимания жизни и людей, единогодушного презрения к филистерам, вновь ощутить то чувство светлой радости и счастья, которое получали они прежде от общения друг с другом. Остались ли товарищи верны прежним романтическим целям и установкам вопреки явно разному жизненному опыту, оставившему на каждом отметины? Грозная историческая буря пронеслась над ними за это время, и какую печать она оставила на каждом, еще надо выяснить. Герой приводит два примера реагирования людей на течение времени, давая каждому свою оценку. Однако большой вопрос, совпадает ли оценка рассказчика с авторским отношением к прозвучавшим историям.

Обратимся же к содержанию рассказанной истории: «Но мне кажется, – начал свою речь Киприан, – что если бы нам и удалось попасть в прежнюю колею, то этим мы доказали бы только, *самым ясным образом* (курсив мой. – Л. К.), наши филистерские наклонности. Это напоминает мне известный анекдот о двух философах, но, впрочем, его следует рассказать обстоятельнее.

В Кёнигсбергском университете были два студента; назовем их Себастьяном и Птоломеем. Оба ревностно занимались изучением Кантовой философии и ежедневно затевали горячие споры о том или другом положении. Однажды, во время такого философского диспута, в ту минуту, когда Себастьян поразил Птолемея одним из сильнейших аргументов, а тот раскрыл рот, чтобы ему возразить, они были прерваны, и начатый разговор прекратился; а затем судьба распорядилась так, что оба уже более не видались. Прошло двадцать лет, и вот однажды Птоломей, проходя по улице города Б..., увидел идущего перед собою человека, в котором сейчас же узнал друга своего Себастьяна. Тотчас же бросился он к нему, схватил его за плечи, и едва тот успел обернуться, как Птоломей уже закричал: “Итак, ты уверяешь, что...”, и затем начал опять прерванный двадцать лет тому назад раз-

говор. Себастьян, в свою очередь, начал поддерживать кёнигсбергские аргументы; спор продолжался час, другой; оба бродили по улицам и, наконец, разгорячась и устав, решили представить спорный пункт на усмотрение самого Канта, но, к сожалению, забыли только то, что оба они были в Б..., а старик Иммануил уже много лет спал в могиле. Это так поразило обоих, что они расстались, и уже более не виделись в этой жизни. Эта история, в которой самое важное то, что она *действительно случилась* (курсив мой. — Л.К.), способна навести на очень грустные мысли, — продолжает Киприан уже оценочную часть своей речи. — Я, по крайней мере, не могу подумать без ужаса о таком страшном филистерстве, и для меня забавнее даже анекдот, случившийся с одним старым советником, которого я посетил, вернувшись сюда. Он принял меня чрезвычайно ласково, но при этом я заметил в его манерах какую-то странную и непонятную для меня принужденность, пока, наконец, во время одной прогулки добряк не обратился ко мне с умильнейшей просьбой надеть опять мой старый пудренный парик и серую шляпу, так как иначе он никак не мог себя уверить, что перед ним стоит его прежний Киприан. При этой просьбе он усердно отер пот, выступивший у него на лбу, и добродушно умолял меня не сердиться на его желание» [4, с. 11–12].

Может ли читатель согласиться со сделанными Киприаном оценками обоих анекдотов? Не только может, а в большинстве случаев и соглашается. Вполне можно пройти мимо иронии Гофмана, даже достигающей гротеска, принять все рассуждение за чистую монету. Сделать это трудно, и тем не менее сколь часто с трудом предполагаемое осуществляется легче всего. Читатель вполне может согласиться со странностью и необычностью поведения двух друзей, несколько не задумываясь над квалификацией его как филистерского.

Разве не бросается в глаза нарочитая неадекватность оценки двух анекдотов, сделанной Киприаном? Последовательность в интересах и убеждениях — филистерство, а рутинность, неприятие нового, хотя бы и во внешнем облике и одежде, — всего лишь забавно? По-моему, *самым ясным образом* доказывается, что эти оценки надо перевернуть. *Страшным* филистерством, вызывающим *ужас* от одной о нем мысли, называет он увлеченность сложной духовной проблемой двух людей, у которых проблемы такого рода составляют суть их характеров. Для них продвинуться в решении вопроса хоть на шаг важнее всяческих условностей и внешних обстоятельств. Птолемей ни секунды не колебался в своей уверенности, что Себастьян в глубине души остается точно таким же, каким был при расставании *двадцать* лет назад. И он не ошибся! Какую роль тут могли играть те внешние изменения, тем более в одежде, что конечно же произошли за столь длительный по меркам человеческой жизни срок?

Данные обстоятельства у нормального человека могут вызвать только одобрение, если не восторг и восхищение величием натур, осознающих свое духовное родство и неизменную верность истине и высоким идеалам Кантовой философии. Видимо, это вообще черта всех подлинных кантианцев, существующих вот уже двести лет под разными земными широтами.

Не случайно второй анекдот оценивается его рассказчиком как *забавный* — характеристика амбивалентная, могущая служить и одобрению, и порицанию. Забавной может быть и несообразность чего-то, а мы с ней и имеем тут дело. Покровительственная снисходительность отношения к старому

советнику сквозит в любом сказанном о нем слове: сам он *добряк*, просьба его *умилительнейшая*, мольба *добродушная*. Оценка данной ситуации как забавной, тогда как первая названа ужасной, несомненно играет роль показателя ироничности текста *самым ясным образом*.

Вообще, в обоих анекдотах ощущается автобиографичность их, непридуманность. Вряд ли кто мог поделиться с Гофманом наблюдением такого рода. Только непосредственный участник двух разделенных двадцатью (!) годами встреч мог обратить внимание на то, что разговор вернулся к проблемам, волновавшим друзей в их студенчестве. И это совершенно естественно, по-другому не бывает. Сначала речь заходит о том, сколько же утекло воды с момента, когда друзья были едины, обсуждали обоюдоинтересный предмет в момент расставания, оказавшегося столь долгим. Э.Т.А. Гофман, видимо, сам был героем и первого, и второго анекдотов. Он мог поразиться различием двух встреч: одной — с однокашником по Альбертине, другой — со своим родственником. Старым советником вполне мог быть его дядя, старший советник трибунала в Берлине, во время второго и окончательного водворения там Гофмана бывший уже в отставке. Какой-то намек на неузнаваемость племянника превратился в художественное событие. Хорошо известна способность Гофмана остраивать до гротеска самые обычные бытовые факты. Автобиографичность представленных событий, а она вполне вероятна, вступает в противоречие с известиями о равнодушии Гофмана к идеям Канта и по-новому заставляет рассматривать студенческие интересы писателя.

Есть, правда, еще одно говорящее не в пользу Гофмана обстоятельство, мимо которого биографы не проходят. В феврале 1804 г. он на три дня (с 13 по 15 февраля) приезжал в Кёнигсберг, что совпало со смертью Канта, хотя ехал писатель проститься с Дорой Хатт, своей юношеской любовью. Гроба Канта он не навесил. Враг всего показного, да к тому же и вообще не желая обнародовать свое появление в городе, Гофман в самые первые дни официальной суматохи и шума, видимо, не нашел возможности отдать формального долга профессору. Причин может быть предположено много и помимо безразличия, констатируемого обычно по этому случаю.

Вообще к Канту в Германии сложилось почтительно-благоговейное отношение, к Гофману же в XIX в. — больше чем прохладное. Уже эта эмоционально разная оценка могла привести к противопоставлению одного другому. Однако все более очевидный факт широкого присутствия идей великого философа в произведениях Э.Т.А. Гофмана приближает Гофмана к Канту неумолимо.

2. Новелла «Песочный человек» в свете гносеологии И. Канта

Vita incerta — mors certissima⁴

Э.Т.А. Гофман предстает в произведениях своих как достаточно изощренный гносеолог. Предположение, что знаком он с текстом главы «Об обосновании различения всех предметов вообще на *phenomena* и *noumena*» совместно с приложением к ней, которое называется «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического примене-

⁴ Жизнь неверна, но смерть как нельзя более достоверна (лат.).

ния рассудка с трансцендентальным», из второго издания «Критики чистого разума» не будет вовсе не обоснованным. Знаком писатель и с механизмом *трансцендентальной рефлексии*, без которого, как утверждает Кант, мы не в состоянии различать достоверные явления реальной жизни, *упрямые факты*, и предметы фантазии, нигде в другом месте, кроме как в головах людей, особенно же литературных героев, не встречающиеся. Трансцендентальная рефлексия — это необходимое умение человека давать себе отчет, при каких условиях получены нашим сознанием те или иные понятия и образы и какие познавательные способности при этом мы использовали, как они взаимодействовали. Не находимся ли мы полностью под властью одного лишь чистого разума? Состояние сознания, не умеющего отличать слово и действительность, свойственное архаическому периоду его существования, равно как неумение детей проводить различие между своей фантазией и реальностью, — такое состояние сознания лишено еще трансцендентальной рефлексии, абсолютно обязательной для правильной ориентации в мире. Надо уметь различать мир кажимостей и мир реальный, неумение это делать может быть даже смертельно опасным.

Проблема необходимости ориентироваться в мире феноменов и ноуменов является предметом специального ее анализа Гофманом в новелле «Песочный человек» из книги «Ночные рассказы». Романтическая история приведена Гофманом для того, чтобы читатель мог трезво оценить романтическое миропонимание и его возможные последствия.

Завязка всех событий в новелле дана в эпистолярной манере, так популярной в XVIII в. Студент Натанаэль пишет письмо другу своему Лотару, которое по ошибке попадает в руки сводной сестры Лотара Клары, возлюбленной Натанаэля и чуть ли с ним не помолвленной. Письмо так встревожило ее, что она сочла необходимым на него ответить. И герой новым письмом другу спешит успокоить и его, и Клару — он понимает, что Лотар полученными сведениями поделится с сестрой, что ей все будет известно, как это случилось и с первым письмом.

Натанаэль предстает перед нами из писем человеком впечатлительным, склонным к фантазированию и рефлексии; живое его воображение подстегивает эмоции, и внутренняя духовная жизнь поглощает все его сознание, а трезвое восприятие окружающего мира исчезает полностью. Душевная неуравновешенность героя, будучи чертой наследственной, получила импульс вместе с детской боязнью «Песочного человека», или «Песочника», угрозой появления которого мать отправляла по вечерам детей в постель. Эта психическая травма сыграла в судьбе Натанаэля трагическую роль. Детские фобии — дело нешуточное. Разыгрывающееся воображение заставляет ребенка буквально цепенеть. Родился непреодолимый интерес к чтению леденящих кровь историй о кобальдах, ведьмах, гномах, мертвцах-кровопийцах... И даже попытки матери, заметившей это, успокоить сына: «Дитя мое, нет никакого Песочника... когда я говорю, что идет Песочный человек, это лишь значит, что у вас слипаются веки и вы не можете раскрыть глаз, словно вам их запорошили песком» [7, с. 98], — воздействия не имели. Напротив, страшный образ нашел подкрепление в реальных тяжелых шагах, раздававшихся с лестницы: к отцу приходил поздний гость заниматься алхимическими опытами, требующими, как известно, таинственности. Но мальчик этого не знал, а когда выяснил, то страхи его не только не пропали — они разрослись. Гость, как оказалось, иногда появ-

лялся и днем за обедом, но ему доставляло какое-то патологическое удовольствие пугать детей и наслаждаться их страхом. А когда с его образом прочно связалась в его душе смерть отца (взрывом при очередном алхимическом опыте он был убит), потрясение Натанаэля при каждом вольном или невольном возникновении образа Песочника в его сознании могло быть фатальным.

Другой город, занятия в университете отвлекли и успокоили Натанаэля, с увлечением занимался он своими поэтическими опытами (склонность к поэзии и впечатлительность идут рука об руку), однако с такой натурой просто не могло не случиться того, что во встреченном торговцами линзами, очками, подозрными трубами ему почудился отцовский гость — Песочник. Спокойствие было утрачено. Обыденная жизнь оказалась нарушенной. Фантазия разыгралась: картины готового свершиться террористического акта, как сказали бы мы сейчас, одна ужаснее другой неотступно преследовали его.

Тут-то и произошел обмен письмами, о котором уже говорилось. О, если бы Натанаэль не был самоуверен при всей своей психической взвинченности, мог бы без мужской надменности прислушаться к словам Клары, понять и признать ее правоту? А она писала своему избраннику: «Скажу честно, мне думается, что все то страшное и ужасное, о чем ты говоришь, произошло только в твоей душе, а действительный внешний мир весьма мало к тому причастен. <...> Это фантом нашего собственного “я”, чье внутреннее сродство с нами и глубокое воздействие на нашу душу вергает нас в ад и возносит на небеса» [7, с. 106—107].

Противоречие в миропонимании обнаружилось с полнотой для Натанаэля неожиданной, но абсолютно очевидной автору новеллы. Он не зря дал главным героям их имена, выражающие их человеческую суть, а заодно и существо вытекающего отсюда конфликта: имя *Натанаэль* могло бы соответствовать сложному слову — рождающий духов, а *Клара* — ясная, всепонимающая, проливающая свет, объясняющая... Гофман как бы говорит нам, что здоровый жизненный инстинкт привел Натанаэля к Кларе, и, пойми он себя правильно, была бы прожита плодотворная жизнь.

Обмен посланиями — это преамбула событий, которые развиваются стремительно. Привычка Натанаэля *мыслимое* им принимать за *действительное* с легкостью дополняется способностью обращать в действительное *желаемое*.

Так случилось, что в купленную у псевдо-Песочника подозрительную трубу разглядел герой в окне напротив прелестную девушку, якобы дочь знаменитого профессора Спаланцани. Прекрасное создание понемногу начало возбуждать жгучее любопытство своей мечтательной неподвижностью. Натанаэлю почудилась в ней глубокая романтическая натура, захотелось познакомиться. К счастью, профессор неожиданно решил провести званый вечер, куда наряду с людьми из университета и известными городскими обывателями был приглашен и Натанаэль. Желание его сбылось, и он познакомился с девушкой, которой тут же и начал читать свои стихи. Клара, когда слышала его творения, одобряла их, но всегда при этом высказывала критические суждения и предлагала варианты улучшения стихов. Здесь же на протяжении всего вечера, а он засиделся возле великолепной слушательницы до того, что почти все разошлись и начали гасить в залах огня, он, стоило ему на момент замолчать и перевести дух, слышал всего одноединственное восторженное слово: «Ах-ах!» Ни любопытно-ехидных взгля-

дов по отношению к себе, ни даже смешков в свой адрес, что иногда позволяла делать себе Клара, здесь он не замечал. После этого вечера, так как Спаланцани пригласил его бывать у него, Натанаэль зачастил к профессору и почти каждый вечер проводил в его доме. Каждая встреча до мельчайших деталей напоминала первую: с наслаждением слушал герой поощряющее «ах-ах». Образ Клары совсем выветрился из его сознания, вытесненный новым.

Желание предложить руку и сердце полюбившейся Олимпии родилось довольно скоро. Намереваясь все решить, Натанаэль нашел кольцо его матери и отправился к профессору, чтобы сделать подарок возлюбленной «как символ своей преданности, совместной зарождающейся, расцветающей жизни» [7, с. 125].

Взбегая по лестнице, герой услышал доносящиеся из кабинета Спаланцани топот, звон разбивающегося стекла, глухие удары вперемежку с проклятиями и площадной бранью. Он уже различает крики:

- Бесчестный злодей, я вложил в нее всю жизнь!
- Ха-ха-ха, я, я сделал глаза!
- А я заводной механизм!
- Проклятая собака! Пусти!
- Сатана! Каналья! Прочь!

Дверь кабинета отворилась, и герой увидел профессора и отвратительного своего Песочника, дергающих и буквально разрывающих на части его Олимпию. Натанаэль остолбенел. Тут Песочник вырвал куклу из рук Спаланцани, волооча за собой добычу, сбежал вниз по лестнице и скрылся.

Ярость овладела Натанаэлем, ничего не осознавая, бросился он на профессора и «задушил бы его, если бы не подбежавшие люди. Безумие впустило в него огненные свои когти и проникло в душу, раздирая его мысли и чувства» [7, с. 126]. Беснующегося, издающего звериный вой, героя связали и препроводили в сумасшедший дом.

Благодаря заботам врачей, родных и, особенно, Клары, Натанаэль пришел в себя и мало-помалу стал прежним. Однако трагической развязки всей истории избежать не удалось. Натанаэль, осознавший, что счастье его в Кларе, решает наконец связать с ней свою судьбу и переселиться в свое поместье. Чтобы проститься с городком, поднимаются они на башню ратуши, достал счастливчик из кармана злополучную подзорную трубу, о которой речь ранее уже шла, чтобы посмотреть на окрестные горы, но взгляд упал и на площадь под ногами. И... о ужас! Он разглядел среди людей внизу своего Песочника. Сознание его вмиг помутилось, в Кларе увидел герой напугавшую его куклу и, если бы не помешали, столкнул бы ее с башни. Самого же Натанаэля удержать не удалось.

* * *

Новелла «Песочный человек» — прекрасная иллюстрация ко многим страницам трактата «Критика чистого разума». Но и такие произведения Гофмана, как «Эликсир Сатаны», «Серационовы братья», в различных формах трактуют острые гносеологические проблемы, имевшие место как в докантовской философии, так и в философии трансцендентального идеализма. Все вышедшее из-под пера Гофмана вносит те или иные краски в вопрос о необходимости различать мыслимое и реальное. Исходя из этого, я имею возможность утверждать, что широко известное двоепланье Эрнста Теодора Амадея Гофмана покоится на Кантовом дуализме. Мир субъ-

ективных фантастических видений «постромантик» Гофман по-кантиански всегда соотносит с эмпирической реальностью, перед объективностью которой отступает любой субъективизм, достоверное и вымышленное тесно переплетаются в сюжетах его творений, но никогда не отождествляются — в конечном счете реальность и фантазия занимают полагающиеся им места. Так, мастерской рукой нагромождает писатель фантазмагорические сцены в сказке «Королевская невеста», озадачивающие и сбивающие с толку неискушенного читателя, где романтическая стилистика и методы построения текста романтизмом играют всеми цветами овощефруктовой радуги; но в конце сообщает, что основой сказки послужило реальное событие, ставшее ему известным из газет: владелица некоего огорода, вырвав из земли морковину, нашла на ней золотое кольцо с великолепным бриллиантом, через которое морковь проросла. Тут же пришла в действие фантазия, переданная автором героям сказки. Однако в отличие от Натанаэля герои со своей фантазией справились, и финал соответственно вызвавшему его событию оказался счастливым. Назидательно завершает сказку Гофман: «Пусть саламандры вспыльчивы, сильфы — ветрены, ундины — влюбчивы и страстны, а гномы — злы и коварны — с этим еще можно помириться... Кто раз предастся одному из этих существ, то они сумеют сделать того человека даже с виду непохожим на себя самого, и сверх того, утащат его в свою царство, откуда ему уже никогда не выбраться обратно на землю» [5, с. 212].

Тот факт, что в двоимирии Гофмана всегда один из миров — это реальность в ее плоти и крови, а второй мир, фантастический, служит критерием оценки мира реальности в качестве идеала или, напротив, антиидеала, столь существенно отличает художественный метод Гофмана от романтического, что он препятствует квалификации его как романтика. Н.Я. Берковский фиксирует такую, с его точки зрения, странность: «Один из парадоксов истории тот, что Гофман, полнее других осуществлявший заветы романтизма в Германии, самими же немецкими романтиками неохотно был признаваем за своего» [1, с. 426]. Парадокс этот, замеченный Берковским, можно объяснить как раз тем обстоятельством, что Гофман, совершенно свободно оперируя всеми романтическими приемами, иронически играл ими. В основе мировоззрения своего он романтиком не был, и они это чувствовали. Имея возможность учиться у романтиков, Гофман не увлекался их крайним идеализмом, сам смолodu трезво-критически относился к окружающему его миру, знал реальности цену и умел отдавать ей должное. Не раз рука его выводила строки, подобные следующим: «Быть может, мне повезет, подобно хорошему портретному живописцу, так метко схватить иные лица, что ты найдешь их похожими, не зная оригинала, и тебе даже покажется, что ты не раз видел этих людей своими собственными очами. И быть может, тогда, о мой читатель, ты поверишь, что нет ничего более удивительного и безумного, чем сама действительная жизнь...» [7, с. 111].

Гофмана с самых первых его шагов ценили как беллетристического мастера, но всегда были те, кто мог распознать значительность и глубину его мысли. Много было таких людей в России, среди которых нельзя не назвать В.Г. Белинского, Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева. В Германии, конечно, их было еще больше.

Список литературы

1. Берковский Н.Я. Э.Т.А. Гофман // Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. СПб., 2001.
2. Гёррес Й. Афоризмы об искусстве... // Эстетика немецких романтиков. М., 1987.
3. Гиппель Т.Г. фон. Воспоминания о Гофмане // Гофман Э.Т.А. Жизнь и творчество в письмах, высказываниях и документах времени / под ред. К. Гюнцеля. М., 1987.
4. Гофман Э.Т.А. Серапионовы братья // Собр. соч. СПб., 1896. Т. 4.
5. Гофман Э.Т.А. Королевская невеста // Собр. соч. СПб., 1896. Т. 4.
6. Гофман Э.Т.А. Житейские воззрения кота Мурра // Гофман Э.Т.А. Крейслериана. Житейские воззрения кота Мурра. Дневники. М., 1972.
7. Гофман Э.Т.А. Новеллы. Л., 1990.
8. Сафрански Р. Гофман. М., 2005.
9. Шеллинг Ф.В.И. О мировой душе... // Соч. : в 2 т. М., 1987. Т. 1.

Об авторе

Калинников Леонард Александрович — д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

About author

Prof. Leonard Kalinnikov, Department of Philosophy, Faculty of History, Immanuel Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru

В. Н. Белов

**РУССКОЕ
НЕОКАНТИАНСТВО:
ИСТОРИЯ
И ОСОБЕННОСТИ
РАЗВИТИЯ**

Анализируется история развития неокантианства в России. Проводится мысль о своеобразии русского неокантианства, вызванного культурными и историческими особенностями становления отечественной философской мысли. Этапы и специфика развития русского неокантианства рассмотрены на примере творчества А.И. Введенского, Б.В. Яковенко и В.Э. Сеземана.

The article is dedicated to the analysis of the development of Neokantianism in Russia. The originality of Russian Neokantianism is marked, which was due to the cultural and historical peculiarities of the formation of the domestic philosophical thought. The stages and specific character of the development of Russian Neokantianism are considered by example of the creation of A.I. Vvedenskij, B.V. Jakovenko and V.E. Sesemann.

Ключевые слова: *неокантианство, русская философская традиция, специфика русского неокантианства, А.И. Введенский, Б.В. Яковенко, В.Э. Сеземан.*

Key words: *neokantianism, domestic philosophical tradition, specific character of Russian neokantianism, A.I. Vvedenskij, B.V. Jakovenko, V.E. Sesemann.*

Введение

О русском неокантианстве как целостном философском направлении в развитии русской философской традиции писать и просто, и необычайно сложно. Как я уже неоднократно отмечал¹, оно во многом ориентировано на образец немецкого неокантианства, представленный в двух его основных школах. Однако усвоение уроков немецких учителей и коллег шло, во-первых, самостоятельно и

¹ См.: Белов В.Н. Русское неокантианство — забытое пространство философии // Жизненный мир философа «серебряного века». Саратов, 2003; *Его же*. Философия Германа Когена и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник 2003. М., 2004; *Его же*. [Рецензия] Н.А. Дмитриева. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки // Вопросы философии. 2008. №4; *Его же*. Проблема рационального и иррационального в русском неокантианстве // Духовный континент русской философии. Саратов, 2009; *Его же*. Учение Германа Когена в России: особенности рецепции // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010; *Его же*. Русское неокантианство и русская религиозная философия: попытка компаративистского анализа // Русская философия: единство и многообразие. Саратов, 2010.

самобытно, и, во-вторых, в иных, чем в Германии культурно-исторических и, самое главное, философских условиях. Отсутствие долгой и глубокой философской традиции, в том числе и в исследовании трансцендентальной философии Канта, стало одной из причин того, что в русском неокантианстве нельзя назвать кого-то последовательным представителем Марбургской или Баденской школы. Можно сказать, что интерес к Канту и неокантианству зарождается в России одновременно. Поэтому лозунг Либмана «Назад к Канту», для русских сторонников трансцендентальной философии звучал как «Вперед к Канту». И поэтому какой-то полемики между, условно говоря, ортодоксальными кантианцами и неокантианцами, между приверженцами различных вариантов развития кантовского трансцендентализма в российской философии просто не могло быть. Кант для молодых русских философов сразу стал не пройденной ступенью становления философского познания, не архивной достопримечательностью и не самодостаточной величиной, но живым источником истинно философского и научного поиска чистого разума, не только Кантом Кёнигсберга, но и Кантом Марбурга, Гейдельберга и Фрайбурга.

Увлечение Кантом со стороны русских мыслителей было, что называется, подавляющим. К началу XX в., т. е. ко времени расцвета немецких школ неокантианства, российская культура переживает так называемый религиозно-духовный ренессанс — усиливается в целом интерес к религиозной проблематике. От господства позитивистских и материалистических идей культурная и научная элита России обращается к христианству и православию. Но причем здесь интерес к Канту, спросите вы. В том-то и дело, что для многих русских мыслителей путь от материализма к православию, как это ни странно, лежал через Канта, прежде всего через его этическое учение. Например, один из самых известных русских религиозных философов и богословов С. Н. Булгаков, впоследствии священник о. Сергей, декан Свято-Сергиевского института в Париже, так описывал свой марксистско-кантианский период: «В связи с полемикой против Штаммлера, а также и помимо нее, я ставил себе более общую и широкую задачу, состоявшую в том, чтобы внести в марксизм прививку кантовского критицизма, подвести под него гносеологический фундамент, придав критическую формулировку основным его социологическим и экономическим учениям... я колебался между различными оттенками [неокантианства], в разные времена приближаясь то к Риллю, то к Шуппе, то к Наторпу и Виндельбанду. Должен сознаться, что Кант всегда был для меня несомненнее Маркса, и я считал необходимым поверять Маркса Кантом, а не наоборот» [1, с. 373].

Но если для многих будущих выдающихся религиозных мыслителей Кант выступил своеобразным мостиком для перехода к собственно религиозной и богословской тематике, то другая часть молодых русских философов подошла к своему интересу как истинно философскому, требующему для осмысления, по их мнению, долгого и кропотливого труда. Не случайно появилось обвинение со стороны русских приверженцев европейской философии в адрес своих религиозных оппонентов в поверхностном знании теми мировой философской традиции.

Можно назвать несколько причин, по которым молодые люди из России ехали именно в Марбург. Сошлось при этом на мнение известного русского поэта, лауреата Нобелевской премии, одно время бывшего учеником Г. Когена, Б. Пастернака, который в своей «Охранной грамоте» вспоминает: «Марбургское направление покорило... двумя особенностями.

Во-первых, оно было самобытно, перерывало все основания и строило на чистом месте. Оно не разделяло ленивой рутины всевозможных “измов”... Не подчиненная терминологической инерции Марбургская школа обращалась к первоисточникам, т.е. к подлинным распискам мысли, оставленным ею в истории науки... Марбургскую школу интересовало, как думает наука в ее двадцатипятивековом непрерывающемся авторстве, у горячих начал и исходов мировых открытий. В таком, как бы авторизованном самой историей, расположении философия вновь молодела и умнела до неузнаваемости, превращаясь из проблематической дисциплины в исконную дисциплину о проблемах, каковой ей надлежит быть.

Вторая особенность Марбургской школы прямо вытекала из первой и заключалась в ее разборчивом и взыскательном отношении к историческому наследству... Однородность научной структуры была для школы таким же правилом, как анатомическое тождество исторического человека... На историю в Марбурге смотрели в оба гегельянских глаза, т.е. гениально обобщенно, но в то же время и в точных границах здравого правдоподобья...

Обе эти черты самостоятельности и историзма ничего не говорят о содержании когеновской системы... Однако обе они объясняют ее притягательность. Они говорят о ее оригинальности, т.е. о живом месте, занятом ею в живой традиции для одной из частей современного сознания» [4, с. 211–212].

Русские неокантианцы понимали свое философское творчество как необходимый подготовительный этап в становлении отечественной философской традиции и выступили истинными посредниками между европейской и русской философской и, шире, обществоведческой мыслью.

Таким образом, можно говорить о том, что перед неокантианским движением в России стояла тройственная задача:

- противопоставить религиозной философии (православие имело статус официальной религии страны) и материализму (как философии борьбы за социальную справедливость) истинно научную философию;
- заложить русскую философскую традицию, синтезирующую в себе богатство мировой философии и особенности русской культуры;
- встроить эту традицию в мировую философию.

Согласитесь, задачи гигантские по своему замыслу; поэтому и выполнены они были по-разному и с разным успехом.

Первым в ряду русских неокантианцев, понимавших свою философскую миссию в выполнении трех перечисленных выше задач, следует назвать Александра Ивановича Введенского.

А. И. Введенский — родоначальник русского неокантианства

Одинаково с его немецкими коллегами по неокантианскому цеху определяет свое отношение к Канту русский философ Александр Иванович Введенский (1856–1925), предлагая выделять в учении великого кёнигсбергского мыслителя исторические моменты, которые предполагают возможность таких же исторически обусловленных актуализаций и уточнений этого учения. «В Канте, — отмечает Введенский, — т.е. в его учении, надо различать Канта исторического, далеко не чуждого догматических воззрений и ошибок, от Канта идеального, поставившего вопросы о познании на совершенно новую почву и обосновавшего этим критицизм. Кант исторический, действуя на умы своих читателей при тех исторических условиях, среди которых они находились, мог и должен был привести их через Фихте

и Шеллинга к Гегелю; но даже и исторический Кант не может этого сделать теперь, так как теперь уже не прежние условия умственной жизни. На самом же деле рекомендуется не просто возврат к Канту, а усвоение созданных им принципов критицизма с тем, чтобы очистив их от примесей догматизма, идти еще дальше Канта в развитии чисто критической философии» [2, с. 135].

Именно чувство исторической обусловленности и при этом значимости учения И. Канта стало определяющим в творчестве А. И. Введенского. С одной стороны, он понимает заслуги Канта и его критицизм считает наиболее взвешенным философским методом. С другой — видит противоречия и слабости кантовской системы и пытается предложить свои идеи по их преодолению.

Все усилия Введенского, без сомнения, определялись как раз практической применимостью критической философии. Он был преподавателем и воспитателем, поэтому главную задачу своей философской деятельности видел в научении молодого поколения критическому мышлению и формированию у него научного мировоззрения. Верно, что мы не находим у профессора детального разбора кантовской системы, как, скажем, у Когена или Виндельбанда, да и вообще встречаем мало историко-философских работ. Введенский в своей презентационной части скорее популяризатор, чем апологет традиции.

Три взаимообусловленных момента стали определяющими для философа при построении им собственной философской системы:

1. Понимание того, что философия находит оправдание своего существования в формировании ею мировоззрения человека. Именно философски решаемые вопросы внешнего и внутреннего бытия человека становятся базой его жизненных убеждений и ориентаций.

2. Утверждение того, что в основе формирования мировоззрения лежит познавательный интерес человека. Поэтому гносеология или теория познания должна стать главной частью философских построений.

3. Убеждение в том, что сердцевиной теории познания может выступить только критический метод, как отталкивающийся от факта развития научного знания и принимающий это развитие как бесконечный процесс.

Согласно Введенскому, весь наш опыт, все данное в нем содержание сводится к представлениям той или иной степени и силы. Любое упорядочение внешних взаимодействий происходит благодаря усилиям человеческого сознания. В опыте нет ничего, чего бы не было в сознании. Отсюда известный логицизм Введенского, который сродни логицизму «Логики чистого познания» основателя Марбургской школы неокантианства.

Однако в то же время между логицизмом Введенского и логицизмом Когена большая разница. Не вдаваясь в подробный разбор нюансов логических построений немецкого и русского неокантианцев², заметим только, что если логика Когена — это логика первоначала, порождения из ничто,

² Изложение основных идей «Логики чистого познания» Когена см. в работе: Белов В. Н. Неокантианство. Ч. 1: Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. Саратов, 2000 (глава «Логика чистого познания (Logik der reinen Erkenntnis). От «критики познания» к «логике чистого познания»»); по логике Введенского более подробно см. статью: Брюшинкин В. Н., Попова В. С. Логика в русском неокантианстве: образ логики А. И. Введенского // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010. С. 165–178.

т. е. представляет из себя абсолютное креативное начало, то у Введенского она при всей ее важности и первостепенной значимости для гносеологии остается логикой обработки представлений, проверки умозаключений — за ней сохраняется, если попытаться разобраться в противоречивых суждениях русского неокантианца, по большей части вспомогательная функция.

На наш взгляд, здесь следует говорить о предельной схематизации и упрощении кантовского учения, которые были вызваны стремлением в короткий срок и максимально ясно изложить все основные идеи критической философии для молодого поколения философов. К тому же данная популяризация исходила из попытки не столько представить аутентичного Канта, сколько добиться улучшения самой системы критической философии.

Абсолютно кантовскими в практической философии профессора Введенского могут считаться признание примата практического разума и безусловной обязательности нравственного долга. Причем представитель русского неокантианства углубляет и радикализирует при помощи логики дуализм теоретического и практического разума Канта. Согласно Введенскому, чисто логическим путем мы не только ничего не сможем сказать о причинах нашего морального поведения, но и не в силах доказать наличие духовного начала в других живых существах. Получается, что мы, с одной стороны, не можем не признавать безусловной обязательности нравственного долга, но, с другой — не можем доказать его наличие научными средствами. Именно «нудительность» нравственного и бессилие науки в его обосновании, по мнению Введенского, обуславливают необходимость поиска иных путей обоснования.

Ни Бог, ни бессмертие души, ни свобода воли, ни вера не являются у русского неокантианца причинами, определяющими наличие у человека нравственного чувства, но, наоборот, последнее рождает возможность разумного объяснения иррационального, в рамках последнего возможно говорить о вере, допущенной критическим рассудком³.

В сравнении со знанием вера у Введенского оказывается настолько дифференцированной, что, рассмотренная психологически, а не логически, она может стать объектом сознательного рассуждения о ней. «Наряду с верой наивной и слепой, — заявляет он, — есть такая вера, которая будет вполне прочной, ибо права ее признаются критическим рассудком, и в то же время ценной, во всяком случае, такой, что нельзя называть явлением ненормальным или нежелательным; это — вера сознательная» [3, с. 187]. Наличие подобной веры, согласно русскому философу, отнюдь не противоречит критическому подходу, но, напротив, требуется им, так как одного знания, логически выверенного и прочного, недостаточно для построения цельного мировоззрения, при котором неизбежно возникают вопросы о смысле жизни, бессмертии души, бытии Бога. Да и в обычной жизни ведь не все являются критически образованными философами. Опыт присутст-

³ Здесь мы вновь сталкиваемся с логикой рассуждения, во многом схожей с когеновской в его философии религии. Исследователи, доказывающие преемственность теоретической и практической философии ученого с философией религии, также указывают на определяющий в этих рассуждениях марбуржца философский подход, когда философ философствует, а не проповедует за гранью разума, но на его границе, расширяя, таким образом, возможность познания за науку. См., например, такой анализ философии религии Когена у итальянского когеноведа: *Poma A. La Filosofia Critica di Hermann Cohen. Milano, 1988.*

вия сознательной веры, хотя и не совсем четкий, переживают интуитивно мыслящие люди. Поэтому вполне допустимо утверждать, что в философской системе А. И. Введенского мы встречаем попытку расширить возможности критического способа за рамки знания, но не сознания, с одной стороны, и за пределы субъекта философа или ученого, но не мыслящего субъекта — с другой.

Кроме того, дуализм теоретической и практической философии у Введенского, который подчеркивают некоторые авторитетные исследователи его творчества, не абсолютен. Поскольку, во-первых, вера, как противоположность знания, через интуитивное знание и психологическую уверенность определенным образом вводится в состав мышления, т. е. постулируется обусловленность связи веры и знания внутри процесса познания, и, во-вторых, единство знания и веры является основой мировоззрения человека — предполагается обусловленность этой связи и вне познания.

В целом, подводя итог, следует обратить внимание на то, что философская система критицизма, предложенная русским мыслителем-профессором А. И. Введенским, испытала на себе влияние многих великих представителей идеалистической философии, в частности Декарта, Юма, Канта, Фихте, Фишера. Но больше всего схожих черт данной системы обнаруживается с неокантианством родоначальника Марбургской школы Когена. Можно указать на логицизм и методологизм в развитии кантовской теоретической философии, и на расширение границ практического познания за рамки научного знания, и на включение в это расширение национальной философской спецификации (еврейской у Когена, русской — у Введенского), не говоря уже о схожей трактовке кантовской вещи в себе как границы, предела позволительности научного познания, понимания познания как целостного феномена и в то же время бесконечного процесса.

Широкое и разнообразное поле традиции трансцендентальной философии, которое Введенский намеревался представить жаждущей философского просвещения отечественной интеллигенции, и необходимость найти достойный ответ на вызов времени внутри самой современной ему отечественной философии, все отчетливее тяготевшей к утверждению примата религиозного сознания над научным, вынуждавшей русского философа к упрощениям и схематизациям. Они не способствовали разрешению старых кантовских проблем, а порождали новые. Не случайно работы Введенского всегда сопровождалась бурной полемикой и до сих пор воспринимаются неоднозначно.

Если Введенского условно можно отнести к популяризаторам кантовской философии, то его молодой коллега Яковенко взялся за популяризацию всей истории традиции трансцендентальной философии, конечными точками которой стали неокантианство и феноменология. Кроме того, замечательны усилия русского мыслителя по «встраиванию» традиции трансцендентальной философии в общемировое философское пространство, в том числе и российское, со всеми противоречивыми моментами подобно «встраивания».

Б. В. Яковенко и традиция русской философской мысли

Одним из редакторов и самых активных участников русского «Логоса» — главного журнала русского неокантианства — стал Борис Валентинович Яковенко (1884—1948). Он не оставил собственной разработанной теории,

что же касается его историко-философского творчества, то, на наш взгляд, следует выделить три основных взаимосвязанных сюжетных линии.

Во-первых, усилия Яковенко направлены на создание отечественной философской традиции. При всем космополитизме и западничестве он своим великолепным историко-философским чутьем понимает, что религиозная философия в России появилась отнюдь не случайно и это не маргинальный путь в никуда, но составная часть русской культуры, в том числе и философской. И данная философия, даже воспринятая критически, дает хорошую почву для размышлений независимости философии от религии, а позитивно воспринятая, выступает прекрасным раздражителем для противоположного направления, не давая ему заостряться в позитивистском, сциентистском догматизме и предлагая действительно актуальные и глубокие темы для дискуссии.

Во-вторых, в указанной отечественной философской традиции, по мнению Яковенко, да и не только его, существует явный пробел с представлением западной философской традиции, причем живой, развивающейся в разных направлениях и все же имеющей некие общие корни и направленность. Перу Яковенко принадлежит серия обзорных работ по современной ему западной философии, причем национально сфокусированных исследований по немецкой, итальянской, чехословацкой, американской философии.

В-третьих, Борис Валентинович Яковенко не просто стремится закрыть отсутствие в русской философской традиции глубокого понимания западного философского творчества презентацией различных философских направлений, выявляя исторические этапы их становления и национальные особенности развития, но вычленяет одно наиболее перспективное философское направление, которое, по его мнению, может стать точкой отчета для создания оригинальной школы и в отечественной философии. Это — неокантианство когеновского образца.

Одним из главных определяющих самоидентификацию русского мыслителя факторов является стойкое убеждение в самостоятельности философского знания и познания. Ввиду того что объект философии не обычный физический, химический, биологический, социальный и тому подобный мир, не наблюдаемые предметы и явления, но абстрактное сущее, устоять в такой позиции непросто, и не любой уровень развития сознания способен на настойчивую и постоянную работу в данной позиции. Однако и здесь противопоставление философии, с одной стороны, и всех других сфер человеческого творчества — с другой, не может быть абсолютным. Философия, по мнению Яковенко, всегда была частью культурного пространства того или иного народа, и поэтому ее нельзя отделить непроходимой стеной от науки, религии, искусства.

Следовательно, будучи философом и философом-западником, Б. В. Яковенко не мыслит себя вне рамок русской культуры, национального менталитета, духа. Задачи по формированию отечественной философской традиции, без которой в той или иной степени ее зрелости не представима история русской культуры, диктовали и форму философских приоритетов русского мыслителя. Необходимо было защищать позицию самостоятельности философии, и «Яковенко первым в значительной мере принял на себя груз философской полемики» [7, с. 852] с теми, кто считал философию несамодостаточной. На русской почве независимым выступало прежде все-

го религиозно-философское направление, которое русский мыслитель обвиняет, следуя Канту, в догматизме и слабом знании новой и новейшей философии.

Нужно было также кропотливо трудиться во благо будущего. «Словом, — не без пафоса и в то же время с полным осознанием сложности и одновременно определенной рутинности пути заявляет Яковенко, — готовить и готовиться: готовить оригинальное (по мере сил и возможностей) обнаружение философского мышления в сфере русского духа и готовиться быть его предками, а быть может, даже и его отцами» [8, с. 739].

На подготовительном историко-философском этапе своей философии Яковенко находит знаковые фигуры, которые позволяют ему историю философии представить как развивающуюся систему философии, отвечающую сути философского знания: Маймон, Фихте, Шуппе, Риккерт, Виндельбанд, Гуссерль. Несмотря на то что идеалом историко-философского творчества для него выступает двухтомная работа Виндельбанда «История новой философии», которая охватывает развитие философской мысли от Декарта до Гербарта, Яковенко не идет вслед за баденским неокантианцем и не предпринимает подобного масштабного историко-философского проекта. При всей «всеядности», кажущейся разбросанности и непоследовательности в выборе историко-философских сюжетов отечественный философ всегда остается приверженцем одной идеи, одного философского направления, одного философа: трансцендентального критицизма, марбургского неокантианства, Германа Когена.

Самая общая схема развития философской мысли в целом представляется русскому мыслителю следующей: от греческого космизма к немецкому гносеологизму, а основной целью историко-философского развития, по мнению автора, всегда было достижение самостоятельности философских построений. Главным препятствием, часто не осознаваемым самими философами, на пути к данной цели Яковенко называет психологизм философии, смешение философского и психологического исследований. В XX в. о недопустимости подобного смешения ясно и со всей ответственностью заявил и предложил свою программу избавления от него Гуссерль, за что заслужил высокую оценку русского неокантианца. Он убежден, что все стадии философского познания должны быть освобождены от влияния психологии, философское познание и человеческое сознание должны быть окончательно разведены. В противном случае нас подстерегают рецидивы антропоморфизма и релятивизма, что нарушает чистоту и выдержанность трансцендентального метода, открытие которого — величайшее приобретение философии.

Яковенко выделяет два направления в современной ему философии, наилучшим образом продолжающие философскую традицию освобождения философии от психологии: Марбургская школа и течение, которое ученый вслед за немецкими авторами называет «телеологическим критицизмом» (Виндельбанд, Риккерт). «Оба течения, — пишет Яковенко, — считают себя наследниками Канта, ведут свое происхождение от его критицизма и равно именуют себя учениями трансцендентального идеализма. На них более всего лежит ответственность за положительное разрешение проблемы психологизма... Ибо в них находит свое проявление основная философская традиция, придающая данному состоянию философии значение стадии в общем процессе» [9, с. 256].

При всех достоинствах баденской школы и пиетета перед ее основателями⁴ Яковенко достаточно критично относится к важнейшим достижениям этой школы: выделению ценности как главного основоположения в философских построениях и телеологического метода. Его окончательный вывод таков: «Независимая, в себе пребывающая ценность — это мираж, иллюзия. Всякая ценность есть продукт оценки, закрепление процесса оценивания, есть фиксация ценности. И как таковая, даже и будучи абсолютной, она зависит от субъекта.

Этим сказано о *внутреннем психологизме* телеологического метода все... Спрятать этот основной психологизм в чуждой ему по существу терминологии можно; избавить же телеологический метод от психологической подоплеки никак в действительности нельзя» [10, с. 519].

Б. Яковенко полагает Г. Когена главным выразителем современной философской традиции. Несмотря на достаточно серьезную критику марбургского неокантианца и выявленные в его построениях психологические мотивы, последний вывод русского философа звучит достаточно оптимистично, в концентрированном виде представляя программу для собственных философских разысканий, к сожалению, так и не выполненную: «И подобно тому, как последний прогресс трансцендентализма был куплен ценою целого ряда резиньяций, ценою лозунга: “Назад к Канту”, так теперь мы можем смело сказать себе, уже вернувшись к Канту и проведя его через Гегеля: “Вперед вместе с Когеном!”» [11, с. 472].

В.Э. Сеземан — систематик русского неокантианства

В русском неокантианстве наиболее системным является творчество Василия Эмильевича Сеземана (1884—1963), одного из интереснейших и глубоких русских мыслителей, ученика Петербургской и Марбургской школ, Н. Лосского, Г. Когена и П. Наторпа, друга Н. Гартмана, Л. Карсавина, С. Франка. Даже опубликованные произведения (а знакомство с архивом философа в библиотеке Вильнюсского университета позволяет сделать вывод о том, что неопубликованным осталось еще очень много) свидетельствуют о постоянном устремлении русского философа к созданию собственной философской системы.

В становлении русского мыслителя можно отчетливо проследить по крайней мере два периода, которые нашли свое отражение и в решении основных проблем (чистого знания и рационального и иррационального): следования канонам марбургского неокантианства и период пристального внимания к идеям гуссерлевской феноменологии. Следует сразу оговориться, что последовательным апологетом ни Когена, ни Гуссерля Сеземан не стал, его обращение и к неокантианству, и к феноменологии было творческим, критичным, он прекрасно видел преимущества и недостатки обоих учений и стремился в оригинальном синтезе преодолеть односторонности их гносеологического анализа.

Как и его учитель Коген, Сеземан стремится к построению системы философии. Базисом этой системы он считает теорию познания, которая естественным образом вбирает все другие философские сферы. Так же как

⁴ Русский ученый высоко оценивает вклад В. Виндельбанда в развитие истории философии, полагая именно его методологию представления истории философии, а не истории философов, образцовой; Г. Риккерт, согласно Б. Яковенко, ценен прежде всего как систематик.

и Коген, Сеземан ищет ту отправную точку, из которой можно развернуть всю систему. Однако в отличие от своего немецкого учителя, делающего упор на математическое естествознание и принцип бесконечно малого, который, собственно, через категорию отношения фиксирует методологический, функционально-операциональный характер знания, философ, отмечая очевидную ограниченность естественно-научного познания и отказываясь, таким образом, от логики чистого познания, стремится предложить логику чистого знания. Оно по своему определению не может быть только естественно-научным или только гуманитарным. Именно через феномен чистого знания, как отправной точки, Сеземан пытается установить правильное понимание объекта, субъекта, самого знания и отношений между ними.

Для Сеземана не вызывает сомнения то, что лишь в самопознании (как разновидности рефлексивного, предметного знания) — пусть и не в полном объеме ввиду эмпирически конечной ограниченности самого субъекта знания — осуществляется идеал чистого знания. Лишь в самопознании человек как конечное существо может приблизиться к чистому знанию, т.е. не обусловленному никакой реальной установкой, таким образом, действительно универсальному и всеобщему. Лишь в сочетающем рефлексии и саморефлексии самопознании предметное, логически оформленное самопознание, опирающееся на непосредственное непредметное самосознание, в состоянии соединить в себе такие характеристики, как самостоятельность, присущая предметному знанию, и независимость непредметного знания, и достичь реальных характеристик именно чистого знания. Значит, основная интенция чистого знания может реализоваться в предметном познании только в том случае, подчеркивает русский философ, если последнее опирается на непосредственное непредметное самосознание. Он уверен, что «основная интенция чистого знания способна сохраниться и осуществиться в предметном познании только потому, что имеет позади себя абсолютное непредметное самосознание в качестве фундамента и опорного пункта. Только таким образом оно приобретает способность преодолеть присущую ему феноменальность и сохранить контакт с абсолютным бытием» [5, с. 160].

Следует остановиться на оригинальной трактовке Сеземаном проблемы иррационального. Углубленный и разносторонний подход русского мыслителя позволяет ему сформулировать философское понятие иррационального, которое отличается от того, что принято принимать за него в положительных науках. «Иррациональное, — отмечает он, — как чисто философское понятие, не связано поэтому теми узкими рамками, в которые заключают его положительные науки, оно вообще не связано какими-либо эмпирическими или временными границами, а пребывает во временной идеальности, как неисчерпаемая проблематичность, обеспечивающая вечный и непрерывный прогресс объективного познания» [6, с. 117].

Сеземан указывает и на методологическую роль иррационального в других частях системы философии. Так, в этике иррациональным ему представляется реальное единство в нравственной сфере двух противоречивых начал: индивидуального и соборного. Эстетическое сознание, по мнению русского мыслителя, «целиком вращается в сфере иррационального», а символический характер искусства обусловлен «сведением к гармоническому единству двух различных форм или ступеней бесконечной иррациональности: одной высшей, представляемой идеей и другой низшей, осуществляемой конкретным образом» [6, с. 120]. В области религиозной философии значение иррационального заключено в апофатическом

богословии, которое неразрывно связано с позитивным утверждением высших ступеней реальности и совершенства.

В сферу иррационального следует отнести непосредственную интуицию (со стороны сознания) и сферу того субстрата предмета, которая не растворяется в комплексах связей и отношений (со стороны бытия). Но важен и другой вывод: подобное противопоставление рационального и иррационального само имеет под собой предварительные основания, «значимость лишь в рамках предметного познания, что значит — воспринимая формально — в рамках логического. Этой ограниченной значимости, — подчеркивает русский философ, — ни в коей мере не противоречит то обстоятельство, что, если вопрос ставят основательно, названные определения обуславливаются другими более глубоко лежащими внелогическими моментами. Как раз логическое — это, мы надеемся, можем утверждать — не есть нечто первичное, первоначальное. Оно базируется на той установке, которая сама возникает из определенных металоогических (метафизических) мотивов» [12, S. 50].

Чтобы продемонстрировать последнюю мысль, Сеземан рассматривает понятие противоречия в его логическом, онтологическом, этическом и эстетическом смыслах. Если в логическом смысле противоположные понятия бытия и небытия симметричны и равнозначны, то в онтологическом никогда небытие не может быть равноположено бытию. Подобная ситуация, и даже с большим акцентом различия с логическим, складывается и в отношении этических понятий добра и зла, эстетических — прекрасного и безобразного.

В заключение хотелось бы процитировать самого В.Э. Сеземана. В этих словах из небольшой работы, на наш взгляд, зафиксирован ряд принципиальных моментов, ставших определяющими для всего его философского творчества: «1) Она (философия. — В.Б.) — отмечает русский философ, — ни в коем случае не простая понятийная спекуляция, какой по большей части была метафизика в докантовском смысле и которая превышает любой опыт и в нем не нуждается. Подобный вид понятийной спекуляции в конечном счете является беспредметным, и он был окончательно отвергнут Кантом. 2) Но она и не просто единое основание, общий фундамент, корнящийся в том же самом мире опыта, как и ею обоснованные отдельные науки. 3) Но философия предполагает также тот опыт, который придает ее предмету истинное бытие и ее духовный вид. Таким образом, она, как и любая настоящая наука, является предметным познанием, опытной наукой. Однако опыт, из которого она произрастает, есть опыт особого рода, опыт, который не противостоит человеку как нечто внешнее (как опыт внешнего мира, естественных наук) и который непосредственно постигается не в потоке переживаний повседневной практической жизни, но опыт, который доступен человеку только в редкие великие мгновения его жизни, мгновения, когда ему удастся мобилизовать совокупность своих духовных сил как нечто целое и единое и привести их к высшей концентрации и напряжению. Но это ведь подтверждает платоновское выражение о том, что философское познание есть больше, чем просто познание, что оно одновременно есть и наполнение души истинно бытийствующим, приобщением к этому бытию. В таком отношении философия — больше, чем простая наука, и этим объясняется то, почему не удастся и не может удалиться отчетливое подчинение философии системе позитивных наук.

Она появляется там как чужестранка, как докучливый нежданный гость. Сущностное своеобразие философии, что она в значительном смысле есть опытная наука и предполагает особое поддержание духа, которое делает возможным проникновение в глубинные слои бытия — что должно познаваться и утверждаться, — является непреходящей, бессмертной заслугой платоновского идеализма. Этому должны придерживаться и философские исследования наших дней» [13, S. 119–120].

Заключительные замечания

Подводя некоторые предварительные итоги, следует указать на ряд причин, осложняющих систематическую работу по анализу русского неокантианства. Ведь, действительно, о каких окончательных итогах можно вести речь, если большая часть наследия отечественных мыслителей-неокантианцев хранится в архивах и еще не опубликована?

Еще одной трудностью систематизации русских неокантианских штудий является языковая: работы ведущих русских неокантианцев написаны на самых разных европейских языках — немецком, английском, французском, итальянском, литовском, чешском и т.д.

Следует сказать также об отсутствии крупных программных произведений, работы русских неокантианцев — это в основном статьи, некоторые из них достаточно объемные, обзоры, рецензии.

Конечно, нельзя не отметить в качестве фактора, осложнившего формирование более целостного и завершенного неокантианского направления в русской философии, краткий временной период, относительно благоприятный для развития отечественной философской традиции, в становлении которой активное участие приняли и русские неокантианцы: конец XIX — начало XX в.

Русское неокантианство на первый взгляд предстает довольно разрозненным фрагментарным образованием. Мы не можем сегодня указать на какое-либо социальное объединение (школу, университет, журнал), в котором неокантианство продолжительное время представляло бы ведущую силу и определяло его характер. Исключение составляет журнал «Логос», организованно просуществовавший с 1910 по 1914 г., хотя неокантианским по преимуществу назвать его довольно проблематично, скорее это был журнал европейской философской и культурфилософской мысли. Но ведь подобный синтетический характер «Логоса» во многом соответствовал и характеру русского неокантианства, активно задействовавшего современные ему течения европейской философии для развития немецкого неокантианства и преодоления его односторонностей и ошибок.

В целом русское неокантианство осталось в подготовительных проектах, программных заявлениях, предварительных набросках, и труд исследователя русского неокантианства — это скорее не работа «реставратора» или даже реконструктора, а «строителя» той отечественной философской традиции, формирование которой стало главной задачей русского неокантианства.

Тем не менее важность неокантианства для русской философии и культуры трудно переоценить. Следует выделить прежде всего общефилософское значение неокантианства: споры и обсуждение общих тем оказали несомненное влияние на становление таких оригинальных философских школ и направлений, как русская религиозная философия, философия диалога М.М. Бахтина и герменевтическая феноменология Г.Г. Шпета.

Несомненно и общекультурное значение: неокантианскую школу прошли выдающиеся деятели русской культуры — Б. Пастернак, А. Белый, А. Скрябин.

Не нужно забывать общенаучное значение неокантианства: учениками Марбургской школы были впоследствии знаменитые отечественные ученые, такие, как психолог С. Рубинштейн, педагог С. Гессен и другие.

Русское неокантианство сыграло и значительную интернациональную роль: известным немецким культурологом стал Ф. Степун, долгое время преподавал в Швейцарии друг Э. Кассирера Д. Гавронский. Особо следует сказать о Н. Гартмане, который, начав свое философское образование в Петербурге, заканчивал его в Марбурге, став впоследствии выдающимся немецким философом XX в.

Список литературы

1. *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895—1903 / сост., вступ. ст. и комм. В.В. Сапова. М., 2006.
2. *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам // Введенский А.И. Статьи по философии / вступ. ст. А.А. Ермичева ; сост., подгот. текста и примеч. А.А. Ермичева, С.А. Ненашевой ; библиогр. И.М. Лихарева, А.А. Ермичева. СПб., 1996. С. 110—135.
3. *Введенский А.И.* О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии / вступ. статья А.А. Ермичева ; сост., подгот. текста и прим. А.А. Ермичева, С.А. Ненашевой ; библиогр. И.М. Лихарева, А.А. Ермичева. СПб., 1996.
4. *Пастернак Б.* Воздушные пути. М., 1982.
5. *Сеземан-Ковно В.* К проблеме чистого знания // Логос. 2006. №6 (57).
6. *Сеземан В.* Рациональное и иррациональное в системе философии // Логос. М., 1911. Кн. 1.
7. *Яковенко Б.В.* Тридцать лет русской философии (1900—1929) // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
8. *Яковенко Б.В.* О положении и задачах философии в России // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
9. *Яковенко Б.* О современном состоянии немецкой философии // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1910. Кн. 1.
10. *Яковенко Б.В.* Учение Риккерта о сущности философии // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
11. *Яковенко Б.В.* О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
12. *Sesemann V.* Rationales und Irrationales // Studien zum Erkenntnisproblem. Kaunas, 1927.
13. *Sezemanas V.* Das Problem des Idealismus in der Philosophie // Humanitario fakulteto raštai. Kaunas, 1925. Кн. 1.

Об авторе

Белов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии культуры и культурологи философского факультета Саратовского государственного университета, belovvn@rambler.ru

About author

Prof. Vladimir Belov, Dean of Department of Philosophy of Culture and Culturology, Philosophical Faculty, Saratov State University, belovvn@rambler.ru

М. Ю. Загирняк

ПОНЯТИЕ ЦЕННОСТИ
У Г. РИККЕРТА
И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
В ФИЛОСОФИИ
С. И. ГЕССЕНА

Исследован историко-философский контекст формирования понятий «предание» и «цель-задание» в философии С.И. Гессена. Выявлено значение понятия ценности и иерархии ценностей у Г. Риккерта в определении понятий «предания» и «цели-задания» и главного принципа их взаимодействия.

This paper investigated the historical and philosophical context of the notions of "tradition" and the "purpose-task" in the philosophy of Sergius Hessen. The article identified the meaning of values and hierarchy of values of Heinrich Rickert in definition of the notions of "tradition" and "purpose-task" and the main principle of their interaction.

Ключевые слова: интерпретация, неокантианство, аксиология, ценность, история.

Key words: interpretation, neo-Kantianism, axiology, value, history.

Сергей Иосифович Гессен, крупный представитель неокантианства в философии русского зарубежья, вошел в историю отечественной культуры как педагог и философ. Он известен своими историко-философскими исследованиями (в том числе посвященными этическим взглядам Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева), а также общетеоретическими работами по философии права. Объединяет эти исследования понятийный аппарат, особое значение для понимания которого имеют такие идеи, как *предание* и *цель-задание*.

В данной статье раскрывается историко-философский контекст, определявший значение указанных понятий в системе Гессена. На базе их сравнения с понятием ценности Г. Риккерта делается вывод, что понятия *предание* и *цель-задание*, а также принципы их взаимодействия были сформированы Гессеном под влиянием учения Риккерта о ценностях и их иерархии. Изучение историко-философского контекста формирования этих понятий открывает возможность лучше понять содержание основополагающих принципов в философии Гессена. Кроме того, уточняется значение философии Гессена, оригинальность его взглядов и их место в развитии философской мысли.

Гессен считал Риккерта своим наставником¹, и эти заявления не были пустой формальностью: он открыто признавал, что основывает собственную концепцию на теории ценностей своего учителя² и принципе, согласно которому ценности объективны и всеобщы, универсальны, использовал аксиологическую модель Риккерта для обоснования культурно-исторического процесса. Ценность здесь служит главным критерием для постижения истории. История человечества осознается лишь потому, что в ней запечатлено ценностное начало. Вот почему для осмысления важнейших принципов философско-исторических взглядов Гессена важно понять, как он интерпретирует теорию ценностей Риккерта.

Ценность в философской концепции Риккерта — центральное понятие, особая часть мира; ценности определяют *цели и задачи*, которым должны служить *воля и деятельность*. Для *соединения ценностей с действительностью* ученый вводит категории *оценки*³ и *блага*⁴: *оценку* производит субъект, и он оценивает *благо*. Оценка может рассматривать развитие феноменов культуры с точки зрения ценностей. Они не могут быть положительными или отрицательными, а обладают только значением. Все это подводит нас к выводу, согласно которому культура находится в развитии, постоянно актуализирующем и интерпретирующем новое содержание. Но по той же причине понятие, которое позволяет характеризовать культуру в перспективе человеческой истории, не может быть ограничено исторической ситуацией. Все разнообразие культуры до соотнесения с ценностями представляет собой необозримое многообразие прошлого. В историю входит только то, что связано с воплощением ценностей.

Так как история бесконечно множит факты, то ценности становятся фильтром для выяснения значимости тех или иных событий в прошлом и таким образом способствуют формированию иерархии данных фактов. Ценности всегда связаны с определенным взглядом на прошлое и будущее, поскольку они могут быть выявлены только в результате анализа благ и оценок. Однако анализ ценностей с помощью *оценки* претворения ценностей в *благах* не становится абсолютным; последнее основание ценности остается непознанным. Это значит, что философия с помощью истории может вычленивать ценности, но не узнать их первопричину.

Риккерт приходит к двойственному пониманию ценности: с одной стороны, она ограничена прошлым и будущим и, следовательно, связана с исторической традицией, с другой стороны, вневременна и формальна по отношению к историческому материалу. Разъясняет это противоречие Риккерт в статье «О системе ценностей».

¹ Интересно то обстоятельство, что в течение всей жизни Гессен по возможности старался поддерживать связь с Риккертом и считал его не только учителем, но и другом [2, с. 730].

² См. его замечания в «Основах педагогики» [1, с. 383].

³ Оценка — это психологический субъективный акт, выражающий отношение субъекта к ценности. Риккерт характеризует оценку в следующем пассаже: «Мы должны поэтому особенно резко различать понятие ценности и понятие психического акта оценивающего субъекта...» [4, с. 23].

⁴ «Все, что составляет действительность какой-нибудь картины, — полотно, краски, лак — не относится к ценностям, с ними связанным. Поэтому мы будем называть также с ценностью связанные реальные и действительные объекты “благами”» [4, с. 22].

Он определяет иерархию ценностей как *тенденцию, отличающую собою всякое осмысленное, направленное на осуществление ценностей отношение* [5, с. 369]. Свершение предполагает открытие содержания, которое структурируется и упорядочивается с помощью ценности. И данное содержание может состоять из бесконечного числа конечных частей, которые потенциально могут быть актуализированы. Риккерт полагает, что познание имеет целью достижение полноты, всеохватности, открытия всего содержания. Это позволяет установить с помощью применения тенденции свершения принцип постоянного расширения сферы *конечных* частей в *бесконечном* [5, с. 370]. Тогда возможно несколько видов осуществления ценностей в благах:

1) *бесконечная целостность*, когда тенденция свершения направляется на необозримое целое материала, и бесконечность предполагает вечную незавершенность;

2) *совершенная частичность*, когда тенденция к свершению ограничивается созданием формы для охвата определенной конечной части содержания;

3) *совершенная целостность*, которая представляет собой синтез двух первых видов ценности и последнюю цель в осуществлении ценностей.

Если сопоставить виды осуществления ценностей с течением времени, то блага бесконечной целостности относятся к будущему — это ступени в процессе прогрессирующего развития, и поэтому они называются *благами будущего*. Совершенная частичность достигается в настоящем, и блага осмысляются как итог развития и являются *благами настоящего*. Совершенная целостность может быть достигнута только в вечности, поэтому блага данной сферы — это *блага вечности*. Таким образом, настоящее осмысливается как возможность реализации совершенной частичности, ступень в понимании ценностей, а культурные ценности — это ценности совершенной частичности. При этом содержание настоящего, понятие с помощью формы — ценности, осознается с точки зрения всей человеческой истории — как процесс осуществления в благах ценностей. Ценность в принципе непознаваема в целостности, она бесконечна, поэтому воплощение ценности в благах действительность представляет собой постоянный процесс расширения и углубления понимания ценности.

Ценность как понятие философской концепции Риккерта послужила той категорией, с помощью которой Гессен обосновал возможность истории. Он интерпретировал теорию ценностей посредством взаимосвязанных понятий *цель-задание* и *предание*. Существуют вневременные цели, которые позволяют воспринимать множество общественных практик как последовательность развития человеческого общежития по направлению к идеалу и которые «во-первых... ценны сами по себе, а не только как средства достижения других целей, и, во-вторых, тем, что они неисчерпаемы, и в этом смысле бесконечны» [3, с. 153]. Такие цели Гессен называет *целями-заданиями*. *Предание* же — исторические данные, которые сохранились в памяти потому, что являются ценными по сравнению с множеством событий, произошедших за время жизни человечества, выделяются из событийности запечатлением вех движения к идеалу.

Развитие человечества понимается Гессеном как процесс взаимодействия *предания* и *цели-задания*. Будущее осмысливается как *цель-задание*, поскольку позволяет определить перспективы развития человечества. Настоящее же представляет собой континуальность, основанную на взаимодействии предания и цели-задания: стоит измениться второму, как изменится и первое.

Предание Гессена можно считать развитием и углублением такого понятия Риккерта, как *благо*, потому что оно — проявление ценности в действительности, и именно благодаря благам осуществляется осмысление ценности. Гессен универсализует понятие блага, распространяющееся на отдельный предмет культуры: предание охватывает все многообразие прошлого, запечатленного в благах. Данное понятие приводит к тому, что исследования культуры обязательно должны быть подкреплены знанием традиции. Совершенствование воплощения цели-задания требует знания традиции определенной культуры, поэтому определение целей развития культуры во всех областях может происходить на основе уникального, конкретного индивидуализированного прошлого, запечатленного в предании.

Развитие культуры представляет собой уникальный и неповторимый процесс, поскольку культура имеет определенную традицию. Таким образом, развитие культуры человечества возможно осмыслить только благодаря истории⁵. Гессен, как и Риккерт, отмечает ее ключевую роль в этом. Смысл бытия по данной концепции — в нескончаемости процесса совершенствования на пути к воплощению цели-задания. Если предположить, что оно будет воплощено в целостности, то, таким образом, прекратит свое существование как перспектива будущего, и, следовательно, исчезнет предание как комплекс благ, в которых запечатлено становление цели-задания. Принцип полноты, заданный Риккертом при определении иерархии ценностей, положен Гессеном в основу диалектического взаимодействия предания и цели-задания — главных характеристик исторической динамики.

Совершенная целостность осуществима только в перспективе вечности, тогда как человеческая культура представляет собой процесс развития, т.е. заключена во времени. Целое — это трансцендентная данность, необходимая для того, чтобы обосновать принципиальную неисчерпаемость цели-задания, и, значит, для всего процесса развития культуры. Гессен берет от Риккерта неисчерпаемость познания ценности и преобразует его как важнейшую характерную черту цели-задания. Оно неисчерпаемо — подразумевает непрерывающийся процесс развития, и следовательно, обосновывает стремление к совершенствованию в настоящем. Бесконечность цели-задания позволяет позиционировать его вне времени, вне становления, *вознесенным* над всеми целями-данностями, актуальными для определенной исторической ситуации, в качестве вечного идеала, содержание которого никогда полностью не будет раскрыто.

Таким образом, аксиология Риккерта играет ключевую роль в формировании специального понятийного аппарата, который Гессен применяет для собственной философии в целом. Предание и цель-задание являются системообразующими понятиями, благодаря которым Гессен развивает и усложняет категорию ценности, сохраняя при этом существенные признаки, характерные для ценности в концепции Риккерта. Подтверждает сказанное и то обстоятельство, что Гессен использует главный принцип иерархизации ценностей Риккерта (стремление к полноте) для обоснования взаимодействия предания и цели-задания, фундирования динамики исто-

⁵ «И самая культура измеряется длительностью истории: данное общество тем культурнее, чем древнее и богаче его история, т.е. чем больше ценностей накопило оно на пути к вечным заданиям культуры» [5, с. 157].

рического процесса с помощью связи двух понятий. Это значит, что в аксиологии Риккерта Гессен находит решение для обоснования роли культуры в развитии истории.

Список литературы

1. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995.
2. Гессен С.И. Мое жизнеописание // Гессен С.И. Избранные сочинения. М., 1999. С. 723–782.
3. Гессен С.И. Правовое государство и социализм // Гессен С.И. Избранные сочинения. М., 1999. С. 147–542.
4. Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 15–42.
5. Риккерт Г. О системе ценностей // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 363–391.

Об авторе

Загирняк Михаил Юрьевич – ассист. кафедры философии исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта, mikhail.zagirnyak@gmail.com

About author

Mikhail Zagirnyak, Lecturer, Department of Philosophy, Faculty of History, Immanuel Kant Baltic Federal University, mikhail.zagirnyak@gmail.com

С. Б. Никонова

ФИЛОСОФИЯ КАНТА
И ОСНОВАНИЯ
ПРОЦЕССА ЭСТЕТИЗАЦИИ
В СОВРЕМЕННОЙ
КУЛЬТУРЕ

Рассматривается вопрос о возможности обнаружения оснований процесса эстетизации современной культуры в структуре кантовской философии. Прослеживается связь кантовской эстетики с наукой и моралью, выявляется влияние Канта на романтическую философию искусства. Утрата современной эстетикой своих классических границ показывается как берущая начало в кантовской философии, которая, казалось бы, эти границы впервые четко определяет.

The article discusses the possibility of detecting the grounds of the aesthetization process in modern culture in the structure of the Kantian philosophy. The connection of Kant's aesthetics with science and morality is traced, and also Kant's influence on the romantic philosophy of art is revealed. The loss of its classical boundaries by modern aesthetics is shown as originated in the Kantian philosophy, though it was this very philosophy in which these boundaries were once defined.

Ключевые слова: эстетика, процесс эстетизации, рефлектирующая способность суждения, субъективность.

Key words: aesthetics, aesthetization process, reflective judgment, subjectivity.

В западной философской мысли последнего времени уделяется большое внимание эстетике и всему, что так или иначе ассоциируется с «эстетическим» (чувствам, привлекательности внешней формы, искусству и т.п.). Причем эта сфера рассматривается как всепроникающая, существенная для любых сторон жизни. В таком контексте некоторым теоретикам эстетическая система Канта начинает представляться несколько ограниченной. Уместно вспомнить упрек, который в адрес Канта высказывает Р. Рорти, полагающий, что выделение эстетики в узкую область исследования было пагубным как для понимания того, что есть эстетическое, так и для функционирования всех иных, деэстетизированных таким образом сфер человеческой жизни (в первую очередь, конечно, науки и морали). Рорти называет эстети-

ку, ссылаясь при этом также на Дьюи и Хайдеггера, «одним из самых неудачных изобретений Канта» [8, с. 10].

Нужно отметить печальную констатацию взаимосвязи выделения эстетики в отдельную сферу и деэстетизации всех прочих сторон жизни. В этом контексте часто ссылаются на слова С. С. Аверинцева о том, что «пока эстетики как таковой нет, нет и того, что не было бы эстетикой» [1, с. 38]. И именно подобное распространение эстетики за свои очерченные классической традицией пределы кажется близким современной мысли.

Кроме того, приведенный упрек Рорти в отношении определения границ эстетики состоит также в том, что сфера эстетического в результате ее автономизации перестает восприниматься как «серьезная». Это можно связать уже с самим распространившимся в Новое время общим убеждением в субъективности эстетического суждения — первой предпосылки появления автономной эстетики. Но можно сказать, что Кант, построивший свою эстетическую систему целиком в модусе «как если бы» и находящий ее наиболее чистое применение в удовольствии, которое возникает от созерцания цветов, орнаментов, райских птиц и прочего [6, с. 67], подводит теоретический базис под это невольно возникающее ощущение. Можно обратить внимание на то, что, вычленив чистое эстетическое суждение, философ фактически противопоставляет ему суждение о любых «серьезных» вещах (например, об идеале, совершенстве) как о том, что не является чисто эстетическим. И даже в области искусства «свободная» красота обнаруживается им скорее в орнаментах на рамах картин, чем в самих картинах.

Последующая традиция настороженно относилась к указанному ограничению, и весь XIX в. стремился увидеть в искусстве высшую и универсальную способность человеческого духа, а мир представить как совершенное произведение, созданное божественным актом творчества, так что художник оказывался, по сути, богоподобным. Тем не менее этот осадок «несерьезности», постоянно остающееся где-то рядом сознание того, что мы имеем здесь дело лишь с «вымыслом», с тех пор всегда отравляли своим присутствием восхищенный полет романтического воображения. Данная ситуация с особой четкостью обозначается П. П. Гайденко. Рассуждая о трагедии романтического художника, она говорит: «...даже когда его воображение в минуту вдохновения создает целостный и законченный образ, он знает, что этот образ — лишь сон, лишь сказка. И хотя он и говорит, что сказка выше реальности, но сам в глубине рефлектирующего сознания, может быть втайне от себя, знает, что, называя сказку высшей реальностью, он лишь выдает нужду за добродетель» [2, с. 129]. И именно в сказанном исследователю видится исток нового мировоззрения, определившего собою все дальнейшее развитие европейской культуры. Это исток иронического отношения к миру, но в то же время тяжелейшего внутреннего конфликта, разрыва. Однако это также исток бесконечной возможности творчества и свободного, а можно сказать, научного интереса к разнообразию реальностей, плюралистического мышления. Только не принимая всерьез ни своих собственных, ни чьих-либо еще предпосылок, относясь к ним иронически, т.е. как к некоторой исторической условности, иллюзии, вымыслу, можно полноценно, объективно и незаинтересованно изучать любые формы человеческой жизни, поведения людей [2, с. 134]. А таким образом можно приблизиться к тому самому либеральному этическому состоянию, которое приветствует Рорти.

Как будто бы желая противостоять эстетизму романтического порыва, Гегель смещал предмет эстетического чувства — искусство — из центра на периферию, полагая его лишь первой, преодоленной стадией развития духа. Однако и здесь ирония, связанная с эстетическим восприятием, выступала на первый план. Ведь именно развитие эстетики, по Гегелю, знаменует собой конец искусства как того, что могло бы восприниматься серьезно: «Мы можем находить греческие статуи богов превосходными, а изображение Бога Отца, Христа и Марии достойными и совершенными, — это ничего не изменит: мы все же не преклоним колен» [3, с. 172]. Но встав в центр гегелевской системы абсолютного духа, такая отстраняющая рефлексия заменяет искусство как чувственное явление идеи иными сферами, направленными на серьезную и высшую цель: достижение абсолютного самосознания (что оказывается, впрочем, концом не только искусства, но и вообще всей истории). Мир здесь субъективизируется, но субъект придает ему собственную высшую цель, избегая эстетической иронии.

Должно быть, впервые осознанного и четкого выражения бесцельность и тотальная ироничность любых человеческих усилий достигают у Ницше, ниспровергающего возможность какой-либо абсолютной истины в науке или морали, которые, по его мнению, с некоторых пор, осознавая свою бесцельность, сами развиваются по принципам искусства и воспринимаются, таким образом, не более чем эстетически, иронически, отстраненно, на уровне вымысла или иллюзии. Мир может быть оправдан только как эстетический феномен, — говорит Ницше, открывая дорогу тотальной эстетизации, а вместе с тем и глобальной виртуализации мира, приданию всей реальности легкого оттенка воображаемого. И потому можно было бы сказать, что именно со времен Ницше реальность начинает мыслиться отчасти эстетически, а эстетика вновь утрачивает статус автономной сферы, распространяясь повсюду, становясь тем, что современный немецкий теоретик В. Вельш назвал новой «первой философией».

Однако сам Вельш придерживается, как кажется, несколько другой точки зрения. Открывая работу, посвященную феномену тотальной эстетизации современной культуры (но при этом носящую название «Разрушение эстетики», что, вероятно, может подчеркивать уничтожение ее классических границ), он говорит: «Со времен Канта мышление модерна исходило из интуиции о том, что природа фундаментальных условий существования, которые мы называем реальностью, является эстетической. Реальность вновь и вновь подтверждалась в качестве конституируемой не столько “реалистически”, сколько “эстетически”. И куда бы эта интуиция ни проникала — а к настоящему моменту уже практически повсюду — эстетика теряла характер отдельной дисциплины, относящейся исключительно к искусству, и приобретала гораздо более широкий смысл всеобщего проводника (*medium*) к пониманию реальности. Это имело своим результатом возрастание значимости эстетической мысли в современном мире, а также появление необходимости изменений в структуре эстетики так, чтобы она могла стать эстетикой за пределами традиционного понимания эстетики, охватывающей весь спектр *aesthesis'a* в повседневной жизни, науке, политике, искусстве, морали и т.д.» [11, р. IX].

Интересны здесь, по крайней мере, два момента. Во-первых, Вельш связывает начало «эстетического» восприятия реальности с Кантом, так, словно бы именно последний каким-то образом указал на то, что «природа

фундаментальных условий существования» эстетическая. Во-вторых, невзирая на то что, казалось бы, как раз у кёнигсбергского мыслителя эстетика становится в полном смысле обособленной, оформленной, отдельной дисциплиной (за это, как мы уже говорили, его упрекает Рорти), Вельш именно с деятельностью Канта соотносит начало процесса проникновения эстетики во все сферы, разрушения традиционного понимания эстетики — того самого, которое, как представляется, Кантом и было сформулировано.

Поскольку Вельш не развивает данный тезис, являющийся для него, судя по всему, само собой разумеющимся, попробуем найти его основания в структуре самой кантовской мысли или, иными словами, попытаемся проследить, что в ее структуре могло привести к такому заключению. Возможно, это позволило бы обнаружить в ней истоки процесса эстетизации, который многими как западными, так и отечественными мыслителями обозначается в качестве одной из главных черт современной культуры.

Чтобы определить данные основания, вернемся еще раз к уже цитированному рассуждению Аверинцева, а точнее к тому контексту, в котором оно им высказано. За критической оценкой мыслителя автономной европейской эстетики часто ускользает от внимания его общий порыв определить специфику эстетического суждения, сформировавшуюся в этой традиции, в сравнении с суждениями, направленными на те же, казалось бы, предметы (красоту, искусство и т.п.) и свойственными предшествующим эпохам. И чтобы выяснить таковую специфику, Аверинцев обращается вновь именно к Канту, однако не к третьей, но к первой «Критике», именно к тому пассажи, в котором философ, по словам Аверинцева, «разделяется» с понятием бытия, характерным для античной и средневековой метафизики. Кант пишет: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» [4, с. 452]. Хотя, как говорит Аверинцев, Кант пишет это «в тоне спокойнейшей самоочевидности» [1, с. 42], тем не менее такое представление о бытии в высшей степени чуждо другим эпохам. Античностью и Средневековьем, как полагает Аверинцев, бытие мыслится как то, что обладает наибольшей полнотой положительного содержания. И именно из этого проистекает несходное с новоевропейским представление о красоте: она выступает здесь как совершенство, высшая полнота бытия или «цветение бытия», по словам Плотина. В то же самое время для оценивающего взгляда новоевропейского субъекта красота становится ценностью [1, с. 45]. Таким образом, происходит то, что можно охарактеризовать вслед за Ю.В. Перовым как «гносеологизацию эстетики» [7, с. 247]. Об этом же говорит и Аверинцев: «“Совершенство” онтологично, “ценность” — скорее гносеологична, ибо соотносена с субъектом» [1, с. 45].

Но указанное означает, что суть переворота, совершаемого новоевропейской философией в целом и нашедшего свою явственную формулировку в системе Канта, в которой, можно сказать, новоевропейская мысль окончательно и открыто порывает с древней метафизической традицией, состоит в критике понятия бытия. Оно, как следует из приведенной цитаты, лишается статуса «реальности». Но вслед за тем, соответственно, и «реальность» теряет какое-либо соотношение с бытием, свой онтологический статус, попадая в гносеологическую перспективу субъекта. Однако это от-

нюдь не значило бы еще, что «реальность» начинает восприниматься, как утверждает Вельш, эстетически. И к тому же поскольку такой жест по погружению реальности в перспективу мыслящего субъекта можно рассматривать как характерный для всего Нового времени, по крайней мере с Декарта, до сих пор трудно понять, почему начало процесса эстетизации Вельш связывает именно с Кантом. Но, собственно, для того чтобы данная процедура получила возможность рассматриваться как эстетическая, должна быть сперва определена сама эстетика: возникнуть, выделиться и занять должное место в структуре способностей субъекта. Последнее и осуществляется в системе Канта.

Итак, какое же место отводит Кант эстетической способности суждения в системе познавательных способностей? В начале введения, предпосланного «Критике способности суждения», философ определяет это место из-за необходимости установления некоей взаимосвязи разорванных между собою и независимых сфер природы и свободы, задаваемых соответственно законами рассудка и разума. Они настолько различны, что, казалось бы, между ними невозможен никакой переход, и все же, хотя мир природы не может никак влиять на мир свободы, Кант утверждает, что обратное влияние *должно* быть: «...а именно, понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире цель, заданную его законами, и, следовательно, необходимо мыслить природу таким образом, чтобы закономерность ее формы соответствовала по крайней мере возможности целей, которые должны быть осуществлены в ней по законам свободы» [6, с. 15]. Таким образом, это долженствование связано с требованиями разума. Однако соответствие им природы, по сути дела, не может восприниматься иначе, как случайное, превосходящее возможные ожидания, и поэтому связано с возникновением при обнаружении такого соответствия некоего особого чувства — удовольствия. Указанное определение Кант дает рефлектирующей способности суждения в качестве способности самостоятельно находить общее правило там, где изначально дано только особенное. Она не является законодательной в отношении природы, давая правило только себе самой, и тем не менее только благодаря тому, что подобное правило, подобный априорный принцип в структуре сознания есть, мы способны вообще соотносить многообразие эмпирических законов природы с представлением о некоем ее единстве и целесообразности. Таким образом мы осуществляем акт оценки: оцениваем природу в согласии с требованиями, выдвигаемыми нашей свободной целеполагающей способностью.

Критический порыв Канта здесь, возможно, наиболее явный, поскольку философ не предписывает природе целесообразности, однако, стремясь к обнаружению всех способностей, находит, что в нас наличествует способность воспринимать природу, *как если бы* она была целесообразной: «...целесообразность природы есть частное априорное понятие, которое имеет свой источник только в рефлектирующей способности суждения. Ибо приписывать продуктам природы нечто, подобное отношению природы в них, к целям нельзя; этим понятием можно пользоваться лишь для того, чтобы рефлексировать о них с точки зрения связей явлений в природе, данной в соответствии с эмпирическими законами» [6, с. 21]. Ввиду же того что способность эта обнаруживается как дающая правило только самой себе, но не природе, вся целесообразность природы оказывается исключительно и только субъективной: никакого «объективного» мира (хотя

он также находится в зависимости от априорной структуры сознания субъекта), или того, что можно было бы назвать «объективной реальностью», здесь не конституируется. Причем применение рефлектирующей способности суждения оказывается в высшей степени широким, настолько, что без нее, фактически, оказался бы невозможным вообще никакой связный опыт: именно она позволяет нам воспринимать единство многообразия эмпирических законов, «тогда как рассудок одновременно объективно признает это соответствие случайным» [6, с. 25]. По сути дела, на данной способности, по Канту, основывается сама возможность эмпирических наук, а следовательно, в основе эмпирического знания лежит чувство восхищения перед не объяснимой никакими общими законами гармонией мира: «Ведь легко можно предположить, что, несмотря на все единообразие вещей природы по общим законам, без которых вообще не было бы формы опытного познания, специфическое различие эмпирических законов природы и их действий все-таки могло бы оказаться настолько значительным, что наш рассудок не способен был бы обнаружить в ней постижимый порядок, делить ее продукты на роды и виды, чтобы пользоваться принципами объяснения и понимания одного для объяснения и понимания другого, и создавать из столь запутанного для нас (собственно говоря, лишь бесконечно многообразного, несоразмерного нашей способности постижения) материала связный опыт» [6, с. 25–26].

Через несколько страниц философ проводит мысль о связи чувства удовольствия с возможностью эмпирических наук, а также о том, что для науки недостаточно действия одной только теоретической способности, еще более отчетливо: «В самом деле, хотя от совпадения восприятий с законами по общим понятиям природы (категориям) мы отнюдь не испытываем чувство удовольствия и не можем его испытывать, поскольку рассудок непреднамеренно действует здесь необходимым образом соответственно своей природе, то, с другой стороны, обнаруженная совместимость двух или нескольких гетерогенных эмпирических законов природы под охватывающим их принципом служит основанием очень заметного удовольствия, часто даже восхищения, причем такого, которое не исчезает и при достаточном знакомстве с предметом. Правда, мы больше не испытываем заметного удовольствия от постижения природы и единства ее деления на роды и виды, что только и делает возможными эмпирические понятия, посредством которых мы познаем природу по ее частным законам, но в свое время это удовольствие несомненно существовало; и лишь потому, что без него не был бы возможен даже самый обычный опыт, оно постепенно смешалось с познанием и как таковое уже не замечалось» [6, с. 28].

Таким образом, сама возможность классификации предметов ставится Кантом в зависимость от рефлектирующей способности суждения, и именно в ней он видит первый и основной пример ее применения. Согласованность природы по эмпирическим законам философ называет «счастливой случайностью» [6, с. 24], которую мы вынуждены признать с необходимостью, однако никаким способом не можем эту необходимость доказать. Мы как бы невольно ждем от природы и ищем в ней единообразия благодаря априорному свойству, которое заставляет «действовать, основываясь на принципе соответствия природы нашей познавательной способности» [6, с. 29], поскольку последняя имеет упорядочивающий характер. Но если возможность классификации вещей на роды и виды зависит от

способности суждения, значит и сама возможность понятийного мышления о вещах связана с ней не меньше, чем с самой способностью формировать понятия: различение деятельности рассудка совместно с определяющей способностью суждения, с одной стороны, и рефлектирующей способности суждения — с другой, заключается, возможно, в том, что если определяющая способность суждения позволяет нам подводить вещи под понятие, тем не менее то, что мы можем подводить разные вещи под одно и то же понятие, составляет источник удивления от неожиданного соответствия природы нашей потребности в согласованности и целесообразности. В этом смысле удовольствие, источником которого является действие рефлектирующей способности суждения, можно уподобить тому восхищению, которое заставляло некогда Платона искать метафизическое основание единства физического мира за его пределами, в царстве эйдосов. В таком случае можно было бы сказать, что в «Критике способности суждения» Кант объясняет на уровне анализа структуры сознания сам источник метафизического мышления и того удивления, которое, согласно Аристотелю, лежит в основе всякого философствования.

Таким образом, рефлектирующая способность суждения представляет собой важный момент кантовской теории познания, и в этом смысле можно было бы предположить, что главной целью Канта является создание телеологии, обосновывающей возможность эмпирического познания мира как органической целостности. Однако философ не только начинает рассуждение с эстетики, которой посвящает большую часть третьей «Критики», но и специально указывает на основополагающий характер эстетической способности суждения как чистой способности. «В критике способности суждения, — пишет он, — наиболее существенна та часть, в которой содержится эстетическая способность суждения, так как только в ней находится принцип, который способность суждения совершенно априорно полагает в основу своей рефлексии о природе...» [6, с. 34]. В эстетическом суждении данный принцип действует в чистом виде, и потому оно представляет собой самое чистое и самостоятельное применение способности суждения. Фактически это означает, что, хотя эстетика нужна Канту лишь для того, чтобы обнаружить указанный принцип в его чистом действии, тем не менее именно эстетическая способность лежит в основе всего нашего эмпирического, а следовательно, и научного познания. И таким образом восприятие «реальности» оказывается для нас не только помещенным в перспективу субъекта, субъективизированным, но эстетизированным и, соответственно, «де-реализованным».

Однако в целом до сих пор здесь речь шла об эстетической способности, отдаленной от того, что по меньшей мере на полтора столетия после Канта стало узкой областью применения эстетики, — от искусства. И не удивительно, конечно, что именно распространение эстетики за пределы искусства приветствуется современной эстетической теорией. С другой стороны, она же приветствует и распространение искусства за его собственные пределы.

Надо сказать, что с таким неоднозначным отношением к искусству мы сталкиваемся уже у Канта. Всю описанную в третьей «Критике» способность суждения в целом философ применяет, согласно выведенной им таблице высших познавательных способностей, именно к искусству. Что находится, казалось бы, в явном противоречии с той вторичной, в общем-то,

ролью, которую он отводит искусству в своей эстетической системе, явно предпочитая говорить о прекрасном в природе. Данное предпочтение можно объяснить исходя из того, что речь у Канта идет в первую очередь не о художественном творчестве, но об эстетическом восприятии. Эстетическое же суждение, будучи допонятийным, по сути дела, не способно различить материальные предметы, произведенные природой, и предметы, намеренно созданные человеком для эстетического удовольствия. Тем не менее понятие искусства оказывается у Канта значимым для понимания природы в целом. Это подчеркивается словами, которыми он как бы подытоживает свою «Аналитику прекрасного»: «Следовательно самостоятельная красота природы действительно расширяет если не наше знание объектов природы, то во всяком случае наше понятие о природе — от понятия ее как простого механизма до понятия ее как искусства...» [6, с. 84]. Таким образом, представление об искусстве у Канта не только сильно превышает представление об узкой сфере «изящных искусств», но, скорее, направлено именно на расширение рамок искусства. И уже упоминавшийся нами ранее романтический порыв воспринимать природу как совершенное произведение искусства, созданное неким божественным актом творчества, порыв, легший в основу развития философии искусства, находит здесь свои истоки.

Предпочтение, отдаваемое искусству последующей традицией, становится ясным, если принять во внимание, что из двух основных и уравновешивающих друг друга тезисов — об ограничении притязаний разума и его упорядочивающей и созидающей в отношении мира способности — она однозначно выбирает второй. По словам исследователя немецкого романтизма Р. Сафрански, «Кант укоротил универсалистские притязания разума по субъективной мерке. В эпоху, учившую с наслаждением говорить: “Я”, — это понималось, прежде всего, как возвышение субъекта. Огорчение... по поводу непознаваемости мира совершенно нетипично для той эпохи. Именно потому, что тогда открывали собственное “я”. Непознаваемость “вещи в себе” мало кого тревожила. У Канта романтическое поколение нашло то, что он, как он сам полагал, упразднил, а именно: возможность новой метафизики, метафизики субъективного “я”. Кант учил, что мы не можем объективно познавать мир, поскольку вынуждены оставаться в пределах субъекта. Романтическое поколение перевернуло это учение: если мы познаем самих себя, то познаем и весь мир. Мы конструируем мир из форм нашего духа. Сначала Фихте, а затем и Гегель поступали именно так» [9, с. 55].

Интересно, что Ж.-Л. Нанси наибольшую степень эстетизированности, завязанности на чувство удовольствия находит в кантовской системе отнюдь не в третьей, а во второй «Критике» — в том знаменитом пассаже, которым Кант завершает ее и который напрямую отсылает к образам из «Аналитики возвышенного»: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением... — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне. И то и другое 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 с сознанием своего существования» [5, с. 562–563]. Суть удовольствия вновь лежит в двойственности, колебании между осознанием ничтожности собственной чувственной природы и бесконечности внутренней сверхчув-

ственной свободы. Последняя в полной мере являет себя в возможности переживать негативное удовольствие от созерцания бесконечных, неохватных для воображения просторов звездного неба, темнота которого подобна той «ночи мира», о которой позже скажет Гегель как о сути и центре субъективности. Но удовольствие, по Канту, не случайно доступно только двойственному существу, гражданину двух миров — и чувственно-воспринимаемого, и умопостигаемого, и было бы недоступно только гражданам второго (как недоступно для них было бы и эстетическое суждение). Потому вся человеческая активность, основанная на императивности свободы, противоречия между долгом и склонностью, оказывается держащейся вновь на этом промежуточном звене, рефлектирующем суждении, в сущности эстетическом. В итоге Нанси даже называет удовольствие «сердцем кантовской системы» [10, р. 161].

Данное движение от констатированной двойственности в сторону суверенной субъективности хорошо прослеживается в кантовском учении о гении. По знаменитому определению философа, «*гений* — это врожденная способность души, *посредством* которой природа дает искусству правила» [6, с. 148]. Само по себе это определение также двойственно и соединяет в себе природный, врожденный, ничем не определенный порыв («дар природы») и строгость правил, которые благодаря природе и через гения упорядочивают искусство. Оно действует по правилам и невозможно без них: «...без предшествующего правила произведение искусства никогда не может быть названо таковым» [6, с. 148]. И в таком смысле искусство — тонкая игра, соблюдающая регламент, снабженная большим количеством приемов, позволяющих в их рамках создавать бессчетное множество изящных (т.е. соответствующих эстетическому вкусу) произведений. Причем это осознанная игра, поскольку суждение вкуса в эстетике осознается как субъективное, не имеющее отношения к сущности самих оцениваемых подобным суждением предметов. Художник продуцирует прекрасные предметы столь же автономно и свободно, сколь само суждение о прекрасном автономно и свободно от других суждений (о приятном для ощущения, интеллектуально интересном или добром). Но в то же самое время правило для искусства, так же как и для морали, не может быть порождено иначе, как будучи извлеченным из самой «природы субъекта» [6, с. 149]. «Извне» оно не может быть привнесено в искусство не в меньшей мере, чем в мораль: суждение вкуса абсолютно субъективно, в природе нет ничего, что бы подталкивало к нему, оно рождается свободной игрой познавательных способностей субъекта. И в этике любое давление «извне» лишает действующий субъект его главного определения, его ноуменальной сути — свободы. Таким образом, правило искусства, как и правило морали, в кантовской философии отражает именно этот главный, внутренний порыв субъективной свободы. Он одновременно направлен против любых внешних правил и дает новый, субъективный внутренний закон, который по отношению ко всем внешним законам выступает как абсолютный произвол. Порыв гения — порыв ничем не определенной субъективности, становящейся для самой себя новым строжайшим определением. Но это значит, что моральный субъект Канта творит свой закон так же, как и художественный гений, и так же произвольно сообщает его всему миру, давая последнему всеобщие правила морали, как гений дает правила искусству.

Из указанного можно сделать вывод о том, почему именно к Канту, обособившему эстетику в отдельную сферу, Вельш возводит всеобщую эс-

тетизацию: Кант доводит до осознания, открытой артикуляции процесс, начавшийся в Новое время определением центральной позиции субъекта, от которого зависит достоверность существования мира. И эта формулировка в наиболее чистом виде дается кантовской эстетикой. Здесь выделяется та способность, которая позволяет субъекту производить реальность. Она характеризуется как узкая, художественная способность. Но тем самым мир обращается в свободное произведение искусства – вдохновенное божественное творение внутренней ноуменальной свободы, в то же самое время осознаваемое как всего лишь вымысел, сказка, плод художественного воображения.

Список литературы

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004.
2. *Гайденок П.П.* Трагедия эстетизма. О мирозерцании Серена Кьеркегора. М., 2007.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. СПб., 1999. Т. 1.
4. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 3.
5. *Кант И.* Критика практического разума // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 4.
6. *Кант И.* Критика способности суждения // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 5.
7. *Перов Ю.В.* Кант о способности суждения в контексте природы и свободы, сущего и должного // Перов Ю.В., Сергеев К.А., Слинин Я.А. Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб., 2000.
8. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М., 1996.
9. *Сафрански Р.* Гофман / пер. с нем. В. Д. Балакина. М., 2005.
10. *Nancy J.-L.* Kant's System of Pleasure // *Pli*. 1999. Vol. 8. P. 149–163.
11. *Welsch W.* Undoing Aesthetics. L., 1997.

Об авторе

Никонова Светлана Борисовна – канд. филос. наук, доц. кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, докторант-соискатель кафедры эстетики и философии культуры Санкт-Петербургского государственного университета, laresia@yandex.ru

About author

Dr Svetlana Nikonova, Associate Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies of Saint-Petersburg Humanities University of Trade Unions, postdoctoral research fellow of Saint-Petersburg State University, laresia@yandex.ru

Э. А. К. Васянский

ИММАНУИЛ КАНТ
В ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ
ЖИЗНИ¹

Иммануил Кант, штатный университетский преподаватель логики и метафизики в Кёнигсберге, не только был уважаем в свою эпоху, но будет также и для потомков оставаться незабвенным и бесспорно удерживать свое место в ряду великих людей. Его почитают как ученого, принимая во внимание его владение огромным объемом знаний во многих разделах наук, зачастую очень различных; или как мыслителя, учитывая количество и основательность опубликованных им сочинений; или как человека за его истине благородный, великодушный, человеколюбивый и при этом такой скромный характер; или, наконец, как друга и собеседника за его манеру изысканно, любезно, приятно, занимательно и гуманно общаться — так что он должен оставаться объектом восхищения и уважения для любого, кто не ослеплен ревностью и самолюбием и не сбит с толку раздражением и пристрастностью. Что касается его как ученого и мыслителя, то не будет недостатка в людях, которые за это восхвалят. Все великое восхищает, непреодолимо притягивает любого, кто ценит истину и добро, склоняет его с удовольствием задержаться у превосходных, исключительных объектов и не позволяет сдерживать в себе чувство волнения; переполненная грудь рождает стремление поделиться этим и щедро и охотно отдаст все, что она приняла, чтобы обрести сопереживающих. Это определенно имеет место и в случае с *Кантом*, чью биографию, не дожидаясь его смерти, издали уже при жизни. Я не берусь судить о том, был бы *Кант* доволен этой биографией или нашли бы его почитатели в ней то, что они желают. Но все его друзья знают, что на сообщение о ней он отзывался с большим недовольством.

¹ Перевод с немецкого текста Э.А.К. Васянского осуществлен в рамках проекта «Центр переводов и межкультурной коммуникации» федеральной программы развития БФУ им. И. Канта и выполнен по изданию: *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellung von Zeitgenossen. Die Biogr. von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A. Ch. Wasianski / Hrsg. von F. Gross ; Einl. von R. Malter. Darmstadt, 1993. S. 191 – 271.*

В отношении изображений *Канта* как ученого и мыслителя опасения за ошибки художников невелики, потому что его сочинения являются очень богатым источником для черпания информации биографом. Если он знаком с предметом, которому посвятил себя *Кант*; если он сам стремится исследовать первоосновы человеческого знания; если он сам проявляется как мыслитель; если он достаточно непредвзят, чтобы признать заслуги *Канта* перед истиной; если он знает изыскания эпохи, в которой *Кант* сформировался, и если он может оценить охват человеческого знания, то можно не опасаться, что изображение великого ученого и редкостного мыслителя введет его в заблуждение. Совсем иначе обстоит дело с характером, стилем мышления и поведения замечательного человека и писателя. Его сочинения зачастую содержат лишь малые следы этого, и кто может поручиться за то, что разум и душа не противоречили друг другу? Разве кто не знает, что писатели часто отлично выражают хорошее, а поступают все равно плохо? Характер человека можно расшифровать только в тщательном, беспристрастном, а вернее всего в ежедневном наблюдении его разных причуд и мельчайших привычек. То, что кажется незначительным, иногда может пролить много света на человека и указать на его оригинальность. Однако отдельных проявлений зачастую недостаточно для этого, и лишь их общая сумма позволяет извлечь из них решающие и удовлетворительные результаты. Разве не относится к этому близкое и долгое знакомство, даже доверительные отношения, которые не каждому могут удасться? Поведение человека нужно видеть не только в тех ситуациях, где он знает, что за ним наблюдают, но и в тех, когда он среди своих и без оглядки на наблюдателя отдается искренним порывам своей души. Как сильно при этом сужается круг тех, кто с достоверностью может что-то сказать о характере выдающегося человека!

Характеристике *Канта* присуще особое свойство, как можно отчасти судить по анекдотам, которые еще при его жизни появлялись там и сям в открытой печати и содержали слишком явные признаки искажения, так как их либо черпали из ненадежных источников, либо по традиции преувеличивали или же так как рассказчик порой привносил в них свои собственные фантазии, образ мыслей и взгляды. В таких характеристиках *Канта* не будет недостатка и в будущем, и с высшей степенью вероятности мир ученых будет одарен многими собраниями оных.

Тревога за подобные явления и желание некоторых друзей прочесть что-нибудь абсолютно достоверное о последних годах жизни *Канта* от очевидца побудили меня заполнить эти немногочисленные страницы. Заранее это не планировалось. Но когда в последние дни его жизни повсюду распространились противоречивые слухи о великом человеке, которые его отчасти унижали и вынуждали меня устно опровергать их, ввиду моего близкого знакомства с ним стал очевидным мой почти непреложный долг сообщить мои наблюдения и опыт также письменно и таким образом предотвратить многочисленные заметки, которыми могли бы быть обмануты даже поклонники *Канта*. Могло ли не задеть всех его друзей то, что непрошенные торговцы анекдотами изображают человеческие слабости великого мужа как пятна на его чистой душе и его беспорочном характере? Отважился бы себялюбивый остряк еще больше злорадствовать над мертвым львом, если бы мог совершенно не опасаться, что другой, знавший и наблюдавший *Канта* ближе, чем он, может открыть всю беспочвенность его утверждений?

Возможно, что представление *Канта* в его домашней обстановке, в узком кругу его поверенных, как хозяина, в обращении с его прислугой и даже как дряхлого старика дало бы повод для некоторых антропологических и психологических наблюдений. Кроме того, я по опыту знаю, что особенно осведомлялись о его мельчайших привычках и домашнем уставе проезжие путешественники. Все это, надеюсь, меня оправдает, если человека, сыгравшего с едва ли не полным успехом главную роль на большой сцене ученого мира, я покажу без грима и блеска, как будто в одном лишь неглиже. Недостатков в его поведении в домашних стенах я могу по меньшей мере не опасаться, потому что он во всем был любезен. Несомненно, есть те, кто хотел бы познакомиться с Кантом ближе, чем только по его сочинениям, и увидеть его более чем с одной стороны, чтобы узнать не только великого мужа, но также и человека с его человеческими слабостями. Художник, желающий верно передать черты оригинала, наблюдает его в нескольких ситуациях, в разных позах, не пропуская при этом и темные стороны, чтобы уж верно изобразить все, а не составить китайскую искаженную картину, как если пропускать тени или не тонировать картину слишком темно и мрачно, если наносить их слишком обильно.

У *Канта*, как человека, тоже были свои тeneвые слабости, которые, однако, ничего не смогли и не смогут отнять от ясности и очевидности его светлых сторон. Большинство этих слабостей были не его виной, а следствиями природы человека, достигшего большого возраста. Их наступлению, хотя и медленному, но могущественному, конечно, не могли воспрепятствовать ни величие его духа, ни большая сила его воспитания, ни уж тем более его доброта. Восемьдесят лет он брел по кругу своей жизни; что уж тут удивительного, если в круге он наконец вернулся к точке, из которой вышел! Тот, от которого разошлось так много лучей света, он и в своих слабостях продолжал светить, как солнце при затмении, когда кажется, будто оно само светить перестает. И он не утратил своего свечения так, как убывающая луна перестает отражать чужой свет. Будучи далеко не в состоянии представить нечто похожее на биографию *Канта*, эти страницы должны не служить вкладом для его биографов, а ограничиться лишь тем, чего другие, имея больше проницательности, таланта и сведений о *Канте*, все же не могут знать настолько точно, а также тем, что они, ссылаясь на него, возможно хотели бы иметь в распоряжении, как полагается биографу. Ученому кое-что из того, что я хочу сообщить, может показаться неинтересным, и напротив, многие его друзья, не видевшие его в последние годы жизни, и вообще часть публики очень хотели бы, чтобы даже и это, кажущееся незначительным, не было утеряно. И если биограф с известной самоотверженностью и самоотреченностью во имя своего высокого искусства возьмется приводить частные обстоятельства, мелкие привычки и высказывания *Канта*, то где он их найдет, если их не предоставит тот, кто был с *Кантом* на равных и не отходил от него ни на шаг, как я, по тем обстоятельствам, которые сложились у него в его последние годы.

Вот как и почему я хотел бы, чтобы расценивали эти заметки. Их ценность состоит в чистейшей и неподдельнейшей правде, от которой меня не должны отвести ни прикрасы, ни преувеличения, пока я буду тщательно следить за собой, чтобы и против моей воли не прокралась какая-либо неправда. К тому же я пишу перед глазами людей, из коих некоторые виделись с ним один или больше раз в неделю и внимательно наблюдали, и чьи

протесты не допустят неистинных утверждений. Но и они узнают, что некоторые суждения *Канта* в последние годы его жизни и в разное время были изменчивы и что мне он сообщал кое-что такое, о чем другим умалчивал.

Эти записи можно было бы сделать интереснее, если в некоторых анекдотах о *Канте* приукрасить или преувеличить то или иное обстоятельство. Но тот, кто делает первый ход, должен держаться истины, а хочется как раз от этого отклониться, если именно такая строгость в донесении истины приведет меня к необходимости покинуть мое тихое уединение и показаться публике больше, чем я хотел бы.

Некоторые благородные черты души *Канта*, некоторые его благодарные высказывания в мой адрес придется опустить, если я чрезмерно воздержусь от повествования о себе самом. Но меня не поймут, если эти случаи припишут моему тщеславию и выведут их из мелочной страсти присоединить себя к великому человеку и таким образом получить немного его славы. Это далеко не мое; *Кант* подарил мне свое доверие. Сделал ли я себя достойным его, сделал ли я то, что положено делать в тех обстоятельствах, в тех отношениях, в которых я имел счастье состоять с ним, и в таком положении, оценят его еще живущие друзья. По их прежним высказываниям, я могу рассчитывать на их одобрение, так как я выслушал их мнения в отношении моей затеи и честно и благодарно последовал их практическим предложениям и поправкам.

Перейдем же к теме, и сперва вопрос: что привело меня к *Канту*?

Мое знакомство с ним завязалось не в последнюю пору его жизни, и не одно десятилетие ушло на установление доверия. В 1773 или 1774 г. (точно не помню) я стал его слушателем, а позже секретарем, благодаря чему я затем вошел с ним в более тесный контакт, чем остальные слушатели. Он позволял мне посещать его лекции безвозмездно и без разрешения. В 1780 г. я покинул университет и стал проповедником. Хотя я остался в Кёнигсберге, в новом одеянии я, казалось, был если и не полностью забыт *Кантом*, то все же по меньшей мере уже не знаком для него. В 1790 г. мы с ним снова встретились на свадьбе одного из местных профессоров. За столом *Кант* общался со всей компанией; а когда после трапезы каждый выбирал себе собеседника, он по-дружески подсел ко мне и говорил со мной о моем тогдашнем увлечении, цветоводстве, с большим знанием дела, и к моему величайшему изумлению показал полную осведомленность о моем положении; при этом он вспомнил о былых временах, выразил свое благосклонное участие по поводу моего довольства нынешними обстоятельствами и заодно пожелание, чтобы я, если позволит мое время, принял приглашение пообедать с ним. Когда он вскоре после этого собирался покинуть компанию, предложил мне, так как нам было по пути, поехать к нему домой. Я принял это предложение, сопровождал его, был приглашен к нему на следующей неделе и должен был тут же определить, какой день недели для меня самый удобный, чтобы принимать его последующие приглашения. Обходительное обращение *Канта* со мной было для меня необъяснимым. Сначала я предположил, что кто-то из моих добрых друзей сказал ему обо мне больше хорошего, чем я заслуживаю; но дальнейший опыт общения с ним показал, что он часто наводил справки о судьбе своих бывших слушателей и искренне радовался, если она складывалась хорошо. Значит, и меня он не совсем забыл.

Это возобновленное знакомство с ним почти совпало с тем временем, когда он изменил порядок своей домашней жизни. До этого он принимал пищу на табльдоте; теперь он завел свое собственное домашнее хозяйство и ежедневно приглашал двоих своих друзей, а по каким-нибудь маленьким праздникам и пятерых, так как он строго соблюдал правило, согласно которому его компания за столом, считая его самого, должна быть не меньше числа граций и не больше числа муз. Вообще его экономический уклад и, особенно, его стол несли в себе что-то своеобразное, оригинальное и в некоторых элементах отличавшееся от будничного уклада и велений общепринятого тона, но без пренебрежения к зажиточности, которым иногда страдают компании, в которых отсутствуют дамы. Когда еда была готова, *Лампе*, в определенном темпе открывая двери, входил в комнату со словами: «Суп на столе». Этому призыву быстро повиновались, и обычная по пути в столовую беседа о текущей погоде продолжалась еще в начале трапезы. О главных событиях дня, о победах и заключении мира было принято говорить не ранее, чем за столом. С предметами разговора *Кант* обращался бережливо и желал, чтобы они обсуждались по очереди. Его рабочий кабинет никогда не был местом, где говорилось о вещах политических. Но когда он присаживался за стол, по *Канту* было совершенно ясно видно, что после долгой и усердной работы он радуется еде и общению.

Его «ну что ж, господа», когда он садился на стул и брал салфетку, несомненно, показывало, как работа улаживает трапезу. Его стол состоял из трех блюд, небольшого десерта и вина. Каждый сам клал себе еду, и так называемое приветствование при этом было ему настолько неприятно, что он почти каждый раз, хотя и скромно, пресекал его. Он находил неприятным, если ели мало, и считал это жеманством. Первый взявший блюдо был для него самым приятным гостем, потому что тем скорее к нему подходила очередь угощаться. Любого промедления при этом он старался избежать, так как уже с раннего утра работал и до обеда еще ничего не ел. Поэтому он, особенно в последнее время, скорее от некоторого недомогания, чем от сильного голода, едва ли мог дожидаться, когда придет последний гость.

День обеда с ним был праздником для его сотрапезников. Приятные наставления, при которых он, однако, не напускал на себя менторский вид, украшали обед, коротали время с часу до четырех-пяти часов, а часто и больше, со значительной пользой и не давали скучать. Он не терпел затишья, как он называл те мгновения, в которых разговор становился менее живым. Он умел постоянно поддерживать всеобщую беседу, у каждого заметить его увлечение и участливо об этом поговорить. Городские происшествия должны были быть уж очень заметными, чтобы их упомянули за его столом. Почти никогда разговор не касался предметов критической философии. Он не впадал в ошибку нетерпимости к тем, у кого не было с ним общего любимого занятия, как часто случалось с некоторыми другими учеными. Его общение было построено настолько популярно, что если бы его не представили кому-то постороннему, кто читал его сочинения, то из разговора тот бы вряд ли догадался, что рассказчик — *Кант*. Когда разговор затрагивал предметы психологии, анатомии или нравы определенных народов и если при этом упоминались такие вещи, которые при легкомыслии, пожалуй, могли бы стать сальностью, то об этом говорилось с та-

кой серьезностью, которая показывала, что не только с ним это имеет место быть, но что он и в отношении своих компаньонов с уверенностью предполагает следующее: *sunt castis omnia casta*².

(Продолжение следует)

Перевод А. С. Зильбера под ред. И. Д. Концева

Послесловие к публикации

И. Кант стал широко известным в академических и светских кругах уже задолго до начала «критического» периода его творчества. Первая попытка составить описание его жизни и философских принципов была предпринята в 1769 г. (Канту 45 лет) профессором истории из Галле, К. Р. Хаузенем. Его письмо с рядом вопросов относительно фактов биографии и взглядов Кант оставил без ответа. С 1790 по 1802 г. без ведома мыслителя были изданы три очерка его жизни. Реакцией философа, насколько нам известно, были недовольство или равнодушие к ним. Но ученикам Канта все же удалось с его разрешения и в диалоге с ним собрать некоторую информацию, которую опубликовали уже после смерти профессора.

С инициативой такой публикации выступил после смерти Канта кёнигсбергский издатель его последних сочинений Ф. Николовиус (1768—1836). В 1804 г. он напечатал одной книгой три биографии, дополняющие друг друга. Все они представлены учениками Канта, каждая из них освещает главным образом только один из периодов его жизни. Л. Э. Боровский хорошо знал Канта-магистра, слушал его первые лекции. В 1792 г. Кант одобрил биографический набросок, составленный им, но попросил отложить публикацию до своей смерти. Наиболее интересная и неформальная вторая половина этой биографии написана уже в 1804-м, хотя и по ранним воспоминаниям. Р. Б. Яхманн в своих воображаемых письмах, начатых по инициативе самого Канта около 1800 г., описывает философа прежде всего в расцвете творчества. Наконец, Э. А. К. Васянский подробно повествует о последних годах и днях жизни профессора, которому он фактически был опекуном.

Указанные три первые посмертные свидетельства о Канте были намного полнее и достовернее, чем опубликованные при его жизни. Несмотря на недостатки, они не потеряли свою ценность даже после дальнейших биографических публикаций о Канте в 1804—1805 гг. и послужили ценным источником для всех более поздних биографов.

Эреготт Андреас Кристоф Васянский (1755—1831) родился и вырос в Кёнигсберге, в 1772-м поступил на теологический факультет Альбертины. Помимо специальности его интересовали естественные науки и медицина. Будучи еще студентом, он время от времени помогал Канту как личный секретарь и за это мог бесплатно посещать его лекции. Проработав некоторое время в данной роли, он в 1780 г. оставил университет и перешел на церковную службу, став кантором, позднее диаконом и, наконец, пастором в Трагхаймер-кирхе в Кёнигсберге, где до самого разрушения города висел

² Для непорочных всё непорочно. — *Примеч. пер.*

его портрет. Общение с Кантом при этом было прервано, но возобновилось через десять лет: в 1790 г. они случайно встретились на свадьбе профессора философии К.Л. Першке (1752–1812). По приглашению Канта Васянский стал его сотрапезником, затем близким другом и душеприказчиком. Все перечисленные обстоятельства он сам подробнее упоминает в биографии.

Текст Васянского, который предлагается вниманию читателей журнала, не лишен литературных достоинств, сочетает краткость и точность с выразительностью. Психологическая точность описаний дала всем позднейшим исследователям материал для оценки личности философа. Строгой структуры в повествовании нет, хронология событий чередуется с отступлениями, всегда вполне уместными. К дружественному характеру воспоминаний добавляется то, что, несмотря на свой род занятий и убеждения, автор постарался быть максимально объективным и лишь в одном абзаце сдержанно изложил свои мысли о взглядах Канта на религию.

А. С. Зильбер

О переводчиках

Зильбер Андрей Сергеевич — ст. преп. кафедры философии и культурологии Калининградского государственного технического университета, a-zilb@ya.ru

Копцев Иван Демьянович — д-р филол. наук, проф. кафедры теории языка и межкультурной коммуникации Балтийского федерального университета им. И. Канта, ivan.kopcev@mail.ru

About translators

Andrey Zilber, senior teacher, Department of Philosophy and Culturology, Kaliningrad State Technical University, a-zilb@ya.ru

Prof. Ivan Koptsev, Department of Language Theory and Cross-Cultural Communication, Immanuel Kant Baltic Federal University, ivan.kopcev@mail.ru

А. И. Огнёв

**УЧЕНИЕ О РЕАЛЬНОСТИ
КАНТА В ПОНИМАНИИ
И ОЦЕНКЕ ГАРТМАНА¹**

Источники: Сочинения Гартмана: 1) Kritische Grundlegung des transzendenten Realismus [3]; 2) Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung [4]; 3) Geschichte der Metaphysik, 2-й том [5] и отчасти 4) Grundriß der Erkenntnislehre [6].

Эд[уард] ф[он] Гартман следует установившемуся в современной гносеологии обычаю — выяснять отношение каждой принципиально новой точки зрения к взглядам Канта — и уделяет критической философии много внимания. Вследствие этого исследования Гартмана, посвященные анализу воззрений Канта, служат введением к изложению его собственной системы, откуда понятна важность знакомства с оценкой критицизма, которую мы находим в сочинениях Гартмана. Гартман считает критическую философию достойной великого внимания, так как никто не сумел, по его словам, глубже Канта уйти в анализ проблем теории познания. «Больше, чем какой-либо другой, пролагающий новые пути гений, — говорит Гартман, — обладал он высокой самоотверженностью оставить в своей системе те противоречия, которые он не умел устранить без ущерба правильным положениям» [3, S. 2]. Последнее обстоятельство сообщает системе Канта характер необычайной многосторонности и жизненности, однако лишает ее внутренней целостности и согласованности частей, что и сделало ее родоначальницей самых противоположных течений в гносеологии. В частности, по отношению к интересующей нас проблеме реальности Кант, по мнению Гартмана, является основателем как трансцендентального идеализма Нового времени, так и реализма. Последнее заме-

¹ Рукопись из архива А.И. Огнёва публикуется в рамках проекта Н.А. Дмитриевой «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX — первой половины XX века», осуществляемого на средства гранта Президента Российской Федерации по поддержке научных исследований молодых российских ученых — докторов наук (МД-4045.2011.6).

чение, по нашему убеждению, особенно ценно, и справедливость его ясна хотя бы из таких соображений. Трансцендентальный идеализм свойствен точке зрения Канта уже в силу учения о субъективности форм познания и исключительной приложимости их к сфере имманентного ему. С другой стороны, Кант опроверг онтологическое доказательство и уже вследствие этого никогда не мог стать на точку зрения до конца проведенного гносеологического идеализма, который в учении о всецелой обоснованности сущего в мысли должен признать правомерность последнего.

Поскольку гносеология исходит из непосредственной наличности содержаний сознания, по вопросу о реальности число возможных в ней взглядов² ограничивается, по Гартману, всего тремя: наивным реализмом, трансцендентальным идеализмом и трансцендентальным реализмом. Наивный реалист не проводит границы между представлениями и вещами; отождествляя их, [он] приходит к мысли о возможности непосредственного соприкосновения с реальностью. Однако лишь только мысль проникнется различием между имманентным сознанию представлением и вещью к себе, субъективным и идеальным отображением в сознании (*Bewußtseinsrepräsentant*) которой является первое, наивный реализм отбрасывается бесповоротно. Его место заступает трансцендентальный идеализм, верная мысль которого, по взгляду Гартмана, заключается в сознании, что наша мысль имеет непосредственное отношение к представлениям и только к ним. Но утверждаемый в своей исключительности трансцендентальный идеализм неминуемо переходит в полнейший иллюзионизм, так как содержания сознания имеют для нас познавательную ценность лишь постольку, поскольку они изображают независимые от сознания, за его пределами лежащие реальности. Отсюда возникает основная проблема теории познания — найти от субъективно-идеальной сферы содержаний сознания мост к устойчивому бытию, не подчиненному случайным колебаниям наших познавательных сил. Кант глубоко сознавал важность этой проблемы. Он энергично боролся с наивным реализмом и многократно заявлял, что нам даны только явления, только представления и модификации нашей чувственности, «которые никоим образом не могут существовать вне нашей души (*Gemüt*)» [3, S. 17] [2, ч. 1, с. 651 — В 520 / А 492]. Проблема реальности тем более должна интересовать его, что он своим учением о субъективности форм созерцания и познания, в которых нам даны представления, наполняющие наше сознание, отрезал для себя возможность рассматривать эти представления как отображения трансцендентных сознанию сущностей. Вместе же с тем он, по Гартману, никогда не мог удовлетвориться непосредственно-наличной данностью представлений в сознании, если не считать колеблющейся попытки удержаться на точке зрения полного трансцендентального идеализма, выражением которой явилось стремление понять объективность представления не в духе реализма — как согласованность его с для себя сущим оригиналом, а как необходимость связывать представления по определенному правилу, продиктованному основоположениями рассудка. Категориальный синтез, подчиняя чувственный материал, данный во времени и пространстве формальному единству сознания, привносит к нему дискурсивные определения, которые превращают его беспорядочное течение в устойчивую для нашей мысли картину,

² Зачеркнуто: «точек зрения». — Е. Б., Н. Д.

сообразную с природой чистого единства апперцепции, через которое только и возможны связность и единство опыта, а следовательно, и его объектов, лишь в нем данных и являющихся в последнем счете только «коррелятами единства сознания». Но попытка спасти объективность на этом пути должна оказаться тщетной, раз категории имеют лишь имманентное применение и не выводят нас за пределы сознания: субъективное беспорядочное течение материала, данного в чувственных формах, сделалось закономерностью от привнесения интеллектуальных определений, но ведь эта закономерность отнюдь не обусловлена объектом, а организацией нашей познавательной способности: источник принудительности ее для нашей мысли субъективный. Ни чувственность, ни рассудок никогда не соприкасаются с трансцендентальной реальностью, почему же совместная деятельность обоих факторов должна давать нечто большее, чем простую игру мимолетных призраков, наполняющих наше сознание, нужды нет, что при опытном познании эти призраки соединяются друг с другом с непреодолимой для нас неизбежностью в отличие от произвола игры воображения. Но и в этом, и в другом случае этим призракам ничего не будет соответствовать. Если Кант мог некоторое время удержаться на этом взгляде, то это произошло, по мнению Гартмана, лишь потому, что гносеологический идеализм получает некоторую правдоподобность, переходя в свою противоположность — наивный реализм: раз вещи даны лишь в актах сознания, то они равны своим представлениям, а тогда представления для нас как бы «овеществляются». Отсюда, например, проистекает, по словам Гартмана, заявление Канта, что действительность явлений (материи [и] телесных вещей) «покоится на непосредственном сознании [точно] так же, как и [о]сознание моих собственных мыслей» [3, S. 18] [2, ч. 2, с. 469 — A 372], или что «всякое внешнее восприятие обнаруживает, таким образом, непосредственно нечто действительное в пространстве, или, лучше, и есть само это действительное» [3, S. 21] [2, ч. 2, с. 471 — A 375]). Итак, только уклонение в совершенно незаконную точку зрения может заслонить перед нами ту истину, что трансцендентальный идеализм есть чистейший иллюзионизм. Кант поэтому всячески искал выхода в реализм, что явствует из следующих слов его, приводимых Гартманом: «Все представления как представления имеют свой предмет и в свою очередь [сами] могут быть предметами других представлений. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется наглядным представлением. Тем не менее эти явления суть не вещи в себе, а только представления, в свою очередь имеющие свой предмет, который, следовательно, не может уже быть наглядно представляем нами, и потому мы будем называть его неэмпирическим, т. е. трансцендентальным предметом = x. Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (которое, действительно, во всех наших знаниях всегда одинаково = x) есть именно то, что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, т. е. объективную реальность»³ [3, S. 27] [1, с. 91 — A 108–109]. Из этих слов Канта следует, что единственное, что может сообщить нашим представлениям объективный характер, это — трансцендентальное (в гартмановском смысле этого слова: «выходящий за область сознания») отнесение к находящемуся за пределами сознания

³ Цитата в переводе Лосского.

предмету. «В основе этой мысли, — говорит Гартман, — лежит совершенно верное психологическое наблюдение, именно то, что мы инстинктивно мыслим и понимаем всякую реальность как трансцендентальную и что мы приписываем объективную реальность лишь таким субъективным явлениям⁴, которые мы трансцендентально⁵ относим к чему-либо независимому от нашего субъекта и притом лишь постольку, поскольку делаем такое отношение» [3, S. 28]. Но весь вопрос состоит в том, закономерна ли такая функция мысли или все основано на сплошном самообмане. Как мы уже знаем, понятие трансцендентального объекта = x никак нельзя понимать как понятие о реальном единстве трансцендентального метафизического предмета. Трансцендентальный объект = x есть только коррелят единства нашего сознания, его «проекция вовне» [4, S. 106], как выражается Гартман. Принимать это понятие за нечто большее мы не имеем права, так как сфера приложения категорий ограничена областью имманентного, и попытка мыслить в категориях единство метафизической сущности независимо от эмпирических условий познания распадается, по Канту, во внутренних противоречиях [3, S. 30] [2, ч. 2, с. 361 — А 279]. Таким образом, понятие трансцендентального предмета не выполняет своего назначения, не говоря уже о том, что его функция как пограничного понятия (*Grenzbergriff*) ограничивать притязания чувственности на объективное познание совершенно фиктивна, так как, наоборот, лишь оно способно дать чувственным представлениям характер объективности, сами же чувственные представления никаких притязаний этого рода иметь не могут.

Итак, гносеологический идеализм Канта превращает всю действительность в призрак познающего субъекта. «Но на этой первой ступени критики, — говорит Гартман, — все-таки остается прочная опорная точка для мира явлений, именно “я” как абсолютная реальность, как центральное солнце, вокруг которого вертится мир призраков» [3, S. 46]. Но и такой взгляд должен оказаться заблуждением. В нашем самосознании нам не раскрывается реальное метафизическое единство нашего познающего «я». Единство нашего сознания есть чистая форма наших представлений, логическая функция, связующая их в единый опыт. Познаваемое же нами наше эмпирическое «я» дано в форме времени и потому феноменально. Но подобно тому, как понятие трансцендентального объекта = x , являющееся, как мы видели, простым коррелятом формального единства сознания, должно относить представление внешнего объекта к противостоящему нашему субъекту предмету в себе, так и это формальное единство сознания, будучи гипостазировано в понятие о существе, должно сообщать объективный характер понятию нашего феноменального, в субъективных формах познаваемого «я». Но если понятие трансцендентального объекта было бессильно выполнить такую функцию, так как бытие соответствующего ему объекта, трансцендентной вещи в себе, не могло быть без противоречий мыслимо вследствие неприложимости к вещам в себе категорий мысли, то тоже имеет силу и для нашего понятия о своем собственном субъекте. Представление нашего феноменального «я», подобно представлению внешней вещи, нельзя рассматривать как имеющее объективную значимость. Но ведь это равносильно отрицанию самого познающего субъек-

⁴ Зачеркнуто: «представлениям». — Е.Б., Н.Д.

⁵ Зачеркнуто: «инстинктивно». — Е.Б., Н.Д.

екта. Мышление и сознание являются, с этой точки зрения, процессом без носителя, деятельностью без деятеля. Но, может быть, чистое единство сознания «я мыслю» и не должно выражать реальное единство познающего существа, может быть, для понимания процесса познания можно вообще обойтись без понятия познающего существа как его трансцендентного носителя? Тогда имманентный сознанию процесс движения познающей мысли приобретает абсолютный характер; тогда нет мыслящего, а есть только мысль, себя мыслящая, и трансцендентальное единство апперцепции будет единством такой абсолютной мысли. Но ведь мысль протекает во времени; трансцендентальное единство апперцепции есть единство временного течения представлений, а тому, что дано в идеальной форме времени, нельзя приписывать, по Канту, абсолютной реальности. Таким образом, и эта возможность падает. Теория познания трансцендентального идеализма, отправляющаяся от процесса познания, должна в конце концов прийти к отрицанию самой наличности этого процесса. Гартман сравнивает «мысль без мыслящего» с [о] «сном без спящего», сном, который снится себе самому, и, дойдя в своем исследовании до того пункта, к которому мы подошли, говорит: «Теперь же сон уже не существует⁶ как акт видения сна; теперь “сна без спящего” уже нет в действительности; теперь сну грезится лишь собственное существование; теперь он делается сном о том, что снится какой-то сон» [3, S. 47]. «Только теперь, — продолжает Гартман, — пришли мы к последним выводам из гносеологических принципов Канта. Несостоятельность понятия трансцендентального объекта превратила трансцендентальный идеализм в субъективный идеализм, субъективизм или солипсизм; несостоятельность понятия трансцендентального субъекта сделала его чистым идеализмом сознания (*Bewusstseinsidealismus*). Невозможность утверждать реальность акта представления делает из него абсолютный иллюзионизм. С первым шагом лишились мы мира материальных и духовных вещей в себе (за единственным вычетом “я в себе”) и увидели, что действительность мира спустилась до уровня субъективного представления единственного, одинокого “я”. Со вторым шагом у нас исчезло и само это “я”, и мир сделался чредой несущих самих себя представлений; с третьим шагом и эта тонкая нить порвалась, и перед нами зияет безумие грезящегося в образе мира ничтожества» [3, S. 47–48].

Таким образом, мы приходим к выводу, что удержаться на точке зрения трансцендентального идеализма не представляется возможным: возможность объективного познания непонятна из учения о неприложимости категорий мысли к вещам в себе. «Если первый путь, — говорит Гартман, — как было показано, ведет к абсолютному иллюзионизму, то для того, чтобы развить из критицизма теорию познания, чуждую противоречий, остается всего лишь одна попытка — последовательно разработать только вскользь намеченную Кантом реалистическую сторону его системы, не заботясь о противоречиях с идеалистической частью ее, чтобы увидеть, как далеко можно идти таким путем» [3, S. 60]. Мы можем лишь кратко коснуться разбора, которому Гартман подвергает эту часть решения интересующей нас проблемы у Канта, так как последовательно развитый трансцендентализм у Канта является теорией познания самого Гартмана, которая служит темой другого реферата. Элементы трансцендентального реализма прони-

⁶ Зачеркнуто: «снится». — Е.Б., Н.Д.

кают все части учения Канта. Это справедливо прежде всего по отношению к объяснению данности того материала, на котором совершались все операции мысли, — ощущения. Ощущения, по учению Канта, представляются чем-то принципиально отличным по своей природе от дискурсивных понятий, и поэтому никогда не рождаются в процессе имманентного развития мысли. Ощущения рассматриваются Кантом как продукт аффекции нашего трансцендентного познающего существа, носителя нашего сознания, трансцендентной же вещью в себе, имманентным образом которой является наше представление о ней. Что дело обстоит так, видно хотя бы из следующих слов Канта из полемики его с Эбергардом, цитируемых Гартманом: «Он [Эбергард], поставив, — говорит Кант, — свой вопрос на с. 275 (своей полемики): [“]кто (что) дает чувственности ее материал, именно ощущения[?]”, полагает, что делает возражение против Критики, говоря на с. 276: “мы можем выбирать что угодно, но наткнемся на вещи в себе[“]. Но ведь это и есть постоянное утверждение Критики; только она полагает источник этого материала чувственных представлений не в вещах как опять-таки предметах чувств, но в чем-то сверхчувственном, что лежит в основе последних и о чем мы не можем иметь никакого познания. Он говорит: предметы как вещи в себе дают материал для эмпирического созерцания (в них лежит основа определять познавательную способность сообразно с ее чувственностью), и он не суть материал последней» [АА, VIII, S. 215]. Итак, вот первый случай трансцендентного применения категорий, и прежде всего категории причинности: вещи в себе оказывают воздействие на наше ноуменальное «я». Но Кант знает и трансцендентную причинность самого познающего субъекта как вещи в себе. Гартман считает особенно важной заслугой Канта то, что он рассматривает наше мыслящее «я» не как «*tabula rasa*», которая пассивно усваивает данный через трансцендентную аффекцию вещей в себе материал, но как принцип, творчески перерабатывающий его своими формами познания (кот[орые], разумеется, по Гартману, не только идеальны и субъективно-априорны, но и отражают трансцендентно-реальные, подлинные отношения вещей в себе). Но именно эта переработка, выражающаяся в привнесении к чувственному материалу пространственно-временных отношений и категориальных связей есть акт трансцендентной причинности, и притом, по толкованию Гартмана, акт необходимо досознательный и бессознательный. В самом деле, сознание наступает лишь тогда, когда такое упорядочение в формах познания уже совершилось, потому что ощущения даны нам как уже облеченные в форме пространства и времени, а потому и категориальные связи должны *implicite* содержаться в них. Последнее необходимо должно иметь место потому, что пространственно-временное многообразие может сознаваться нами, как это показал Кант [3, S. 54], только через подведение его под трансцендентальное единство апперцепции. Поэтому мы при дискурсивном «аналитическом» применении наших познавательных сил (а только такое мы наблюдаем нашим сознанием) связаны особенностями чувственного материала и никогда не поступком спонтанно при применении той или другой категории. Скорее, такое познание приходится характеризовать именно как раскрытие *implicite* заложенных в чувственных представлениях дискурсивных определений. Эта сторона кантовской теории познания была особенно подробно раскрыта в 1-м издании «Критики чистого разума» в трансцендентальной дедукции категорий учением о продуктивном вооб-

ражении, где категории прямо рассматриваются, по выражению Гартмана, как «досознательные интеллектуальные функции» [5, S. 13]⁷. Если Кант не развил дальше этого учения, то причины этому надо, по Гартману, искать в следующем: во-первых, это учение слишком резко противоречило принципам трансцендентального идеализма, во-вторых же, такой взгляд подрывал аподиктическую достоверность основоположений категорий. В самом деле, ведь с этой точки зрения априорны только «категориальные функции», досознательные трансцендентные акты, или, вернее, один акт, вводящий чувственный материал в формы пространства и времени и тем *implicitite* устанавливающий категориальные связи в нем. Категории же как отчетливые понятия, как познания получают путем отвлечения от чувственных представлений, которым они имманентны, будучи вложены в них трансцендентными актами духа. Но тогда они познаются, по мнению Гартмана, а *posteriori* и индуктивны(?)⁸ и теряют, таким образом, аподиктическую достоверность.

Итак, трансцендентальный реализм стоит прочно. Познание возможно лишь при условии, если категории мысли приложимы к вещам в себе, если в них познаются реальные отношения между вещами. Но тогда необходимыми формами бытия вещей в себе являются пространство и время, так как без этого невыполнимо первое условие — приложимость к вещам в себе категорий мысли; «вневременная причинность», например, есть явное *contradictio in adjecto*. То же имеет силу и относительно других категорий, приложимость к вещам которых посредствуется, по учению Канта, формой времени, дающей схемы для применения категорий. Ввиду этого Гартман подвергает критике трансцендентальную эстетику и опровергает все ее доводы в пользу идеальности форм созерцания. К сожалению, мы не можем входить в эту критику. Укажем только, что против основного положения⁹ Канта, заключающегося в том, что понятия абсолютных пространства и времени как пустых бесконечных вместимостей вещей, сущностей, которые нельзя мыслить ни как субстанции, ни как модусы, распадаются во внутренних противоречиях, что влечет за собой ряд несообразностей, Гартман возражает: «Но пространственность и временность[, во-первых,] ни вещи, ни бесконечны, затем, ни субстанции, ни модусы, но формы, в которых субстанцией развертываются модусы ингерирующих реальностей¹⁰, и, в-третьих, по удалении [всех] вещей они не остались бы как что-то действительно существующее, но пребывали бы в субстанции как идеальные нормы или скрытые (*latente*) возможности, по которым она могла бы, если бы пожелала, создать из себя новый мир вещей. С этим все несообразности падают» [5, S. 18–19].

*Подготовка к публикации Е. А. Бутиной,
сверка и редакция Н. А. Дмитриевой*

⁷ Замечательно, что совершенно сходное толкование этого учения Канта дает Файхингер в своей статье, помещенной в «*Philosophischen Adhandlungen*»: «*Die transzendentale Deduktion der Kategorien*» [7]. Сходные соображения можно найти и в «Истории новой философии» Виндельбанда. Это тем более замечательно, что и Файхингер, и Виндельбанд — убежденные сторонники трансцендентального идеализма.

⁸ Так в рукописи. — Е. Б., Н. Д.

⁹ Зачеркнуто: «возражения». — Е. Б., Н. Д.

¹⁰ Точнее: «модусы или ингерирующие реальности (*inhärierenden Wirklichkeiten*)». «Ингерирующий» — «согласующийся, внутренне соответствующий, присутствующий». — Е. Б., Н. Д.

Список литературы

1. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. и предисл. Н. Лосского. СПб., 1907.
2. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2: в 2 ч. М., 2006.
3. *Hartmann E. v.* Ausgewählte Werke. Bd 1. Kritische Grundlegung des transzendenten Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Principien Kant's. 3. neu durchgesehene und vermehrte Aufl. Leipzig, 1886.
4. *Hartmann E. v.* Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung. Leipzig, 1894.
5. *Hartmann E. v.* Ausgewählte Werke. Bd 12. Geschichte der Metaphysik. 2. Teil: Seit Kant. Leipzig, 1900.
6. *Hartmann E. v.* System der Philosophie im Grundriß. Bd 1. Grundriß der Erkenntnislehre. Bad Sachsa im Harz, 1907.
7. *Vaihinger H.* Die transzendente Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ // Vaihinger H. Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet von Freunden und Schülern. Halle, 1902. S. 23–98.

Е. А. Бутина
В КРУГУ
ВОЗВЫШЕННЫХ ИДЕЙ:
АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ
ОГНЁВ
(ПОСЛЕСЛОВИЕ
К ПУБЛИКАЦИИ)¹

А.И. Огнёв родился 18 (30) апреля 1884 г. в московской интеллигентской семье. Его отец Иван Флорович Огнёв (1855–1928), сын штаб-лекаря московской Мариинской больницы для бедных, был известным гистологом, профессором медицины Московского университета² и признанным знатоком «московских древностей»³. Мать Софья Ивановна происходила из дворянского рода Киреевских⁴. Она во многом духовно повлияла на своих детей: Александра, Сергея и Владимира.

В доме Огнёвых часто бывали ученики и друзья Ивана Флоровича, цвет московского университетского общества: студент П.А. Флоренский, С.А. и М.Н. Муромцевы, Л.М. Лопатин и другие. Дети росли в атмосфере интеллектуальных споров и научно-философских бесед.

С 1897 по 1903 г. Александр учился в частной мужской гимназии Л.И. Поливанова, которую окончил с оценками «отлично» по всем предметам, кроме географии и математики⁵. В 1903 г. Огнёв был принят в число студентов Московского императорского университета на естественное отделение физико-математического факультета, однако осенью 1906 г. перевелся на философское отделение историко-филологического факультета. Ак-

¹ Исследование выполнено в рамках проекта Н.А. Дмитриевой «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX – первой половины XX века», осуществляемого на средства гранта Президента Российской Федерации по поддержке научных исследований молодых российских ученых – докторов наук (МД-4045.2011.6).

² С 1884 г. – прозектор, с 1891 г. – профессор. В 1914 г. был уволен реакционным министром народного просвещения Л. Кассо. В 1917–1924 гг. вернулся в Московский университет [12].

³ «...Гистолог Иван Фролович Огнёв нам (будущим художнику Н.В. Нестерову и генетику Н.В. Тимофееву-Ресовскому. – Е.Б.) преподавал всю археологию и искусство старых московских церквей. Мы тогда обошли за две зимы, по-моему, все московские церкви, построенные раньше XX века, с XIX века и до основания Москвы. Кроме того, той же тройкой ездили в теперешний Загорск, тогда Сергиев Посад, и в окружающие пустыни» [13, с. 79].

⁴ Отец Софьи Ивановны был двоюродным братом известного славянофила И.В. Киреевского. С.И. Киреевская-Огнёва хорошо рисовала, обладала талантом рассказчицы и оставила рукопись «Пятьдесят лет моей жизни», где вспоминала о своей семье, о С.Н. Трубецком, Л.М. Лопатине, Л.Н. Толстом, о похоронах Баумана. – Из «Бесед протоиерея Саввы Михалевича» на радио «Благовещение».

⁵ ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 317. Ед. хр. 784.

тивный участник различных научных и философских кружков, от природы замкнутый Огнёв не пользовался, однако, успехом в студенческой среде. Его старший товарищ — еще по детским играм — Андрей Белый вспоминал: «...“Саша” Огнёв, тот, которого некогда мы аннексировали в нашу детскую труппу: на роли статистов; блондин, очень вялый и бледный, он вырос: студент; он остался статистом, но — в хоре “передовом”; статист “передового хора” сынков, он со знанием дела, но вяло, но бледно, в годах все докладывал: естествознание без философии ограничивает кругозор; философия без естествознания суживает; все — так: говорил с досадной дельностью; говорил так, как принято; “передовые” сынки всего мира — Германии, Англии, России и Франции — говорили так именно: слово в слово! <...> И слышалось:

- “Огнёв правильно полагает”.
- “Положения молодого Огнёва!”
- “Огнёв”.

Потом прибавлялось:

- “Огнёв опять говорил: то же самое”.
- “Соединял философию с естествознанием?”
- “Соединял”.

Браво, Огнёв, п-р-а-в-и-л-ь-н-о!

И уже когда — который — дописывался книжный шкаф, трактовавший все тот же почтенный вопрос “молодого” Огнёва, “молодой” Огнёв продолжал то, что “молодой” Огнёв говорил три года назад» [1, с. 149].

Научным руководителем Огнёв выбрал Л. М. Лопатина, который еще в гимназии преподавал ему словесность. Огнёв был настолько привязан к Лопатину, что даже стал походить на него внешне. М. К. Морозова в письме к Е. Н. Трубецкому сообщала: «Был два дня Левон с Огнёвым. Огнёв [—] слабосильный человек и тем Льва Мих[айловича] вплоть до выражений (пустой малый! и т[ому] подобн[ые]), калош, пальто, спанья»⁶. В статье Огнёва «Л. М. Лопатин. К 30-летию научной деятельности» [8] можно найти объяснение, что именно так привлекало ученика в учителя. Прежде всего «внутренняя значительность» и «необыкновенная систематическая законченность» его философских взглядов, стоявших, как полагал ученик, «вполне на уровне теперешней науки». Была и еще «одна черта», которая делала философию Лопатина в глазах Огнёва «особенно ценной: несмотря на всю свою новизну и свою глубокую связь с коренными течениями русской мысли, эта философия является как бы возрождением многих почти оставленных сейчас и, тем не менее, всеми признанных за классические воззрений», среди которых Огнёв называет «античный идеализм», «докантовский рационализм» и «послекантовскую метафизику начала XIX века» [8, с. 51].

В 1908 г. вышла первая философская статья Огнёва — рецензия на книгу Г. Т. Фехнера «К вопросу о душе» (1861, 2-е изд. — 1907). В 1910 г. он пишет кандидатское сочинение «О трансцендентальном реализме у Гартмана»⁸, которое удостоивается золотой медали, и в 1911 г. оканчивает с от-

⁶ НИОР. Ф. 171 (М. К. Морозова). К. 3. Ед. хр. 5. М. К. Морозова — Е. Н. Трубецкому [1912—1913]. № 6.

⁷ См. издание [7].

⁸ Сохранилось в рукописи и машинописи. Частный архив протоиерея Саввы Михайловича.

личием университет. В том же году Огнёв начал сотрудничать с издательством «Путь»: по договоренности с М.К. Морозовой он должен был редактировать начатый ею перевод на немецкий язык сочинения Лопатина «Положительные задачи философии» (1911) и был автором письма к немецкому философу О. Кюльпе с просьбой о моральной поддержке этой инициативы⁹.

С 1915 г. Огнёв, который не подлежал мобилизации как молодой ученый, получивший научную степень, начал преподавать в Московском университете. В архиве о. Саввы (Михалеви́ча) хранится еще один текст — «Учение Канта о схематизме понятий чистого рассудка», датированный 17 октября 1915 г. и представляющий собой, по-видимому, вступительную лекцию молодого приват-доцента А.И. Огнёва. Приблизительно к этому же времени относится знакомство Огнёва с только что окончившим курс и оставленным при университете для приготовления к профессорскому званию П.С. Поповым, также учеником Лопатина, будущим коллегой и единомышленником. В эти годы у Огнёва выходят в свет две новые научные работы — «Система трансцендентального идеализма Шеллинга» [9] и «Идеальное и реальное в сознании» [10]. С докладом «Идеальное и реальное...» Огнёв выступал 6 апреля 1918 г. на заседании Психологического общества при Московском университете, в Правление которого он был избран 30 марта того же года. Текст этого доклада вошел в последнюю книжку журнала «Вопросы философии и психологии» — *последнюю*, потому что на ней издательская деятельность Общества прекратилась. Тринадцатого апреля 1919 г. Огнёв выступил на заседании Общества с докладом «К вопросу о происхождении животной формы», 25 июня 1920 г. он участвовал в совместном торжественном заседании Общества и Историко-философского факультета Московского университета. Заседание было посвящено памяти Лопатина, и Огнёв сделал доклад о личности и миросозерцании своего покойного учителя. Он тяжело переживал его смерть, которая наступила 8 (21) марта 1920 г. В память об учителе в 1922 г. в петроградском издательстве «Колос» Огнёв опубликовал биографическое исследование «Лев Михайлович Лопатин».

Двадцатого марта 1921 г. Огнёв был избран товарищем председателя Психологического общества (председателем — И.А. Ильин), а 30 марта 1922 г. выступил там с докладом «Проблема реальности внешнего мира» [5].

Последним философским сочинением Огнёва, опубликованном уже, правда, посмертно в сборнике «Пути реализма», куда вошли также статьи Б.Н. Бабынина, Ф.Ф. Бережкова и П.С. Попова, стала работа «Сознание и внешний мир» [2; 11]. Скоропостижная смерть оборвала его философский труд, не позволив привести его к систематическому завершению, которое, как представлялось Огнёву, должно было быть максимумом любого научного поиска, ведь «как бы ни была возвышенна идея, она никогда не приобретет вполне прочного влияния, если не будет разумно оправдана в законченном построении» [7, с. 52].

А.И. Огнёв умер 4 ноября¹⁰ 1925 г., «не перенеся тяжелой почечной операции в Боткинской больнице» [12, с. 133], и похоронен на Пятницком кладбище в Москве.

⁹ М.К. Морозова — Е.Н. Трубецкому <начало 1912> [3, с. 430].

¹⁰ В книге его брата Сергея Ивановича Огнёва [11, с. 133] значится дата смерти 17 ноября 1925 г., тогда как на могильной плите выбито 4 ноября. Возможно, расхождение обусловлено тем, что на плите указана дата в соответствии с церковным (юлианским) календарем.

* * *

Публикуемая работа «Учение о реальности Канта в понимании и оценке Гартмана» представляет собой рукопись на 21 линованном тетрадном листе (формат А5), исписанном с одной стороны (оборотная сторона или свободна, или содержит сноски, связанные с текстом последующей страницы), из частного архива родственника А. И. Огнёва — протоиерея Саввы Михалевича и датирована 13 апреля 1909 г. По всей видимости, она готовилась как доклад для выступления в философском семинарии Л. М. Лопатина или Г. И. Челпанова: Лопатин вел в те годы семинар по Канту, а Челпанов — по психофизической проблеме и проблеме реальности [6, с. 316]. О дискуссиях на этих занятиях вспоминал позднее философ-неокантианец О. Г. Гордон: «...с тем большей яркостью помню я эпизод, связанный с горячим спором о понятии “вещи в себе” у Канта, завязавшимся между мною и двумя-тремя моими приверженцами, с одной стороны, и спиритуалистами в лице А. И. Огнёва и реалистами в лице самого Г. И. [Челпанова] — с другой» [4, с. 89].

Можно с большой долей вероятности утверждать, что эта небольшая работа легла затем в основу кандидатского сочинения Огнёва «О трансцендентальном реализме у Гартмана».

Текст публикуется в современной орфографии и пунктуации. Фамилии зарубежных авторов передаются в соответствии с современными нормами написания. Все ссылки и примечания в тексте, если специально не оговорено, авторские. Ссылки на сочинения Канта сверены и даются по академическому изданию, тогда как автор ссылается на издание Карла Кербача (Kehrbach). Все цитаты в тексте — в переводе Огнёва. В некоторых случаях в квадратных скобках приводятся слова, пропущенные автором при переводе. Сокращенные в рукописи служебные слова даются полностью по умолчанию. Подчеркивания передаются курсивом.

Список литературы

1. Белый А. Воспоминания : в 3 кн. Кн. 2: Начало века. М., 1990.
2. Блауберг И. И. Из истории русского интуитивизма: А. Бергсон и «Пути реализма» // Историко-философский ежегодник'2010. М., 2011. С. 305–329.
3. *Взыскующие* града. Хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников / вступ. ст., публ. и коммент. В. И. Кейдана. М., 1997.
4. Гордон Г. О. Из воспоминаний о Г. И. Челпанове // Вопросы психологии. 1995. №1. С. 84–96.
5. *Деятельность* Психологического общества при Московском университете за последние 4 года (1918–1922) // Мысль. Журнал Петербургского философского общества / под ред. Э. Л. Радлова и Н. О. Лосского. 1922. №3 (май — июнь). С. 186–187.
6. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007.
7. Огнёв А. И. [Рецензия] Fechner G. T. Über die Seelenfrage. — Humburg und Leipzig, 1907 // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 93. С. 441–443.
8. Огнёв А. И. Л. М. Лопатин. К 30-летию научной деятельности // Русская мысль. 1911. Кн. 12. Отд.: «В России и за границей. III. Философское движение». С. 45–52.
9. Огнёв А. И. Система трансцендентального идеализма Шеллинга // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 130. С. 551–563.

10. *Огнёв А.И.* Идеальное и реальное в сознании // Вопросы философии и психологии. 1918. Кн. 141/142. С. 85–129.

11. *Огнёв А.И.* Сознание и внешний мир // Пути реализма. Сборник философских статей Б.Н. Бабынина, Ф.Ф. Бережкова, А.И. Огнёва и П.С. Попова. М., 1926. С. 63–98.

12. *Огнёв С.И.* Заслуженный профессор Иван Флорович Огнёв (1855–1928). Страницы из жизни медицинского факультета Московского университета конца XIX и начала XX века. М., 1944.

13. *Тимофеев-Ресовский Н.В.* Воспоминания: Истории, рассказанные им самим, с письмами, фотографиями и документами / сост. и ред. Н. Дубровина. М., 2000.

Об авторе

Бутина Елена Александровна – аспирант кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета, writing85@mail.ru

About author

Elena Butina, PhD student, Chair of Philosophy, Department of Sociology, Economy and Right, Moscow State Pedagogical University, writing85@mail.ru

С. И. Гессен
СОВРЕМЕННАЯ
ДЕМОКРАТИЯ¹



3

Дж. Ст. Милль был не первым, кто провозгласил постулат распространения гражданских свобод для всех и тем самым вышел за границы чисто негативной свободы. Его предшественниками были авторы французской конституции 1793 г., в особенности автор содержащейся в ней декларации прав – Ж. А. Н. де Кондорсе².

Декларация эта отличалась от своей предшественницы 1789 г. прежде всего тем, что впервые в законотворческий акт были включены права граждан совершенно иного характера, нежели права негативной свободы, а именно: право всех граждан на образование, на труд либо на пенсию для нетрудоспособных (ст. 21 и 22). Еще ранее в своем меморандуме «Об общественном просвещении», представленном Учредительному собра-

¹ Окончание. Начало см.: Гессен С. И. Современная демократия // Кантовский сборник. 2011. 3 (37). С. 93–97 и 2011. 4 (38). С. 99–105.

Примечания, сокращения, курсив и кавычки автора сохранены. Примечания, сделанные переводчиком, отмечены соответствующим образом. Перевод осуществлен по изданию: *Hessen S. Współczesna demokracja* // *Hessen S. Pisma pomniejsze*. Warszawa: Żak, 1997. S. 285–309. – *Примеч. пер.*

² Кондорсе был фактическим автором всего проекта конституции, так называемой «La Girondine». Этот проект впоследствии был изменен согласно указу Робеспьера в направлении ограничения выборности властей и децентрализации («чтобы народ, измученный избытком выборов, не разочаровался в демократии»), после чего был без дискуссии принят Конвентом. Конституция 1793 г. так и не была воплощена в жизнь. Ср. мою работу *Политические идеи жирондистов* // *Русская мысль*. 1910. X и отдельной брошюрой – М., 1917.

нию в 1792 г., Кондорсе выводил право каждого гражданина на образование из идей свободы и равенства, как они были сформулированы в Декларации 1789 г. Государство должно обеспечить всем «получение такого уровня образования, чтобы каждый мог самостоятельно и не подчиняясь слепо разуму другого пользоваться правами, предоставленными ему законом», «чтобы каждый мог развивать в полной мере способности, которыми наделен природой, и таким образом привести в действие ту свободу, которая предоставлена ему законом»³.

После отмены конституции 1793 г. вследствие поражения Робеспьера выдвинутые в ней право на образование и на труд были на долгое время преданы забвению. Ни реакционный (бурбонский), ни прогрессивный (бонапартистский) абсолютизм, ни либерализм, который лишился уже всех идеалистических фантазий и становился идеологией тем отчетливее классовой, чем более стремился опереться на строгие законы экономической науки, не могли беспокоиться об этих правах. Скорее, все представители так называемого периода Реставрации и классического либерализма тридцатых годов прошлого века видели в этих правах остатки рационалистической метафизики XVIII в.⁴ Английские либералы соглашались с французскими католиками в том, что школа должна быть выстроена силами самого общества, не государства, а значит, находится в руках Костела и добровольных конфессиональных образований, по возможности субсидируемых из средств государственной казны. Но и в протестантских государствах, которые раньше всего (уже в первой четверти XIX в.) ввели школьную обязанность, фактически оставляя народную школу под опекой церковных властей, данное принуждение было далеко от того, что Кондорсе понимал под правом каждого гражданина на образование. Оно накладывало на всех родителей, которые не посылали своих детей в лучшие элементарные школы, обязанность посылать их в элементарные народные школы, которые, ограничиваясь скудным минимумом обучения, не обеспечивали своим ученикам нормального перехода в школы, дающие настоящее образование, и поступления в высшие учебные заведения.

Только в конце XIX в. право на образование — в смысле максимального образования, которое каждый индивид может себе позволить в зависимости от своей способности и работоспособности, — становится вновь лозунгом демократического движения⁵.

³ В отличие от более поздних «классических» либералов, опирающихся на теорию утилитаризма (И. Бентам) и политической экономии (Рикардо), либералы эпохи Французской революции были более, чем либералами, они были демократами. Это прекрасно показал А. Мишель в своем труде *L'idée de l'état*. Их концепции (не только якобинцев, но и жирондистов) не только служили интересам буржуазии (а также крестьян), но имели одновременно надклассовую ценность, как это убедительно доказывает Ж. Жорес в своей *Истории революции* (особенно том 2).

⁴ С этой точки зрения такие различные мыслители, как клерикальный монархист Жозеф де Местр или немецкий романтик Шталь, основатель позитивизма О. Конт, вождь английских радикальных либералов И. Бентам были полностью единодушны, не переставая высмеивать идею прирожденных прав человека и гражданина.

⁵ Поэтому нет ничего удивительного в том, что в шестидесятых годах прошлого века К. Маркс мог еще высказать мнение, что либералистское государство, будучи выразителем интересов капиталистического класса, никогда не достигнет того, чтобы обеспечить всем детям даже минимального школьного образования. Ср. *Критика Готской программы и Приветственное обращение I Конгрессу Интернационала*.

Право на труд возродилось уже во время Второй Французской республики в 1848 г. Однако в этот раз оно было скорее лозунгом социалистов с Луи Бланки во главе⁶, нежели либеральных демократов. Заведомо неудачная попытка реализации этого права так называемой комиссией Люксембургского дворца надолго скомпрометировала идею предоставления государством работы своим гражданам. Эта идея до начала XX в. считалась социалистическим постулатом. Лишь в XX в. демократические партии (английские «неолибералы», французские «социалистические радикалы», демократические партии в России и Германии) перенимают ее, основывая на ней введение перед Первой мировой войной социальной защиты от безработицы. После этой войны «право на труд» появляется во многих новых демократических конституциях, также в польской конституции 1921 г. Практически оно означает защиту работников физического труда и некоторых категорий работников умственного труда от безработицы. Понимание этого права изменяется во время Второй мировой войны. «План Бевериджа» в Англии (1943), как и «план Уоллиса» в США подразумевают не только защиту от безработицы, но и обеспечение всех граждан действительной работой, отсылая, таким образом, к идее Луи Бланки, хоть и на совершенно ином основании, нежели у данного представителя государственного социализма. Беверидж, несмотря на то, что признает в значительной мере плановую экономику, остается членом либеральной партии. Уоллис же подчеркивает, что его план не требует ни плановой экономики, ни отказа от традиционной американской системы экономики («free enterprise»). Оба — демократы, не социалисты. Для обоих «право на труд» является постулатом демократии, не социализма⁷.

Еще ранее законодательством демократических государств были закреплены социальные пособия по болезни, в связи с несчастными случаями на производстве и по старости. В соответствующих законах о социальной защите соответствующие пособия ясно трактуются не как филантропия, но как право застрахованных, которые участвуют в пополнении социального фонда через уплату налогов. В начале XX в. предпринимается уже немало попыток теоретического обоснования права на социальную защиту философами и юристами демократического направления⁸.

Наиболее полный конкретный план реализации права на социальную защиту представляет собой уже упомянутый план Бевериджа. Он заключает в единую систему не только перечисленные виды социальных гарантий, но и пособия по воспитанию детей (начиная со второго ребенка)⁹.

⁶ Автором книги *Le droit du travail* (1848).

⁷ Так же, впрочем, как для Фр. Д. Рузвельта, во время президентуры которого в США был принят федеральный закон о защите от безработицы (1941). Ср.: *The White Paper on Employment Policy* (1944). — W. Beveridge. *Full Employment in a Free Society* (1945). — H. A. Wallace. *Sixty Million Jobs*. N. Y., 1945.

⁸ Ср. напр. L. Bourgeois. *Solidarisme* (1904). — П. Новгородцев, И. Покровский. *Право на достойное существование* (1910). Эти представители российского демократического феодализма обращались к идеям выдающегося российского философа Вл. Соловьева, высказанным в труде *Оправдание добра* (1896).

⁹ План Бевериджа, реализуемый сейчас всеми социалистическими правительствами, в 1943 г. рассматривался английскими партиями как вытекающий из самой сути демократического государства. Аналогичный план социального обеспечения (вместе с защитой от безработицы) был еще ранее реализован в Новой Зеландии. — Я умышленно не упомянул в тексте социалистических авторов, которые еще ранее выступи-

Описанные права индивида на образование, социальное обеспечение, труд являются прежде всего тем, что отличает современное демократическое государство от государства либералистского. С последней четверти прошлого века эти права все более проникают в законодательство, до образовательной и социальной политики органов самоуправления, наконец, до конституций современных государств. Правда, в большинстве демократических государств они реализуются в различной степени и практически нигде во всей своей полноте, возможно, потому, что полная реализация «идеального типа» демократического государства означает уже выход за его границы. Однако везде они признаются неотъемлемыми атрибутами демократического государства, даже современного правового государства вообще.

В отличие от негативной свободы либерализма перечисленные права на образование, труд, социальное обеспечение — это права позитивной свободы. Они требуют от государственной власти не только воздерживаться от вмешательства в жизнь индивидов и их объединений, но, напротив, оказать индивиду помощь, требуют от правительства позитивной деятельности в сфере образования, социальной и экономической жизни. В понимании теоретиков демократического государства они являются правами свободы, ибо, как мы сказали, распространяют гражданские свободы. При этом как принцип либералистской свободы, надстраиваясь над принципом свободы либерализма, придавал последней новый, более широкий смысл, так и эти права, претензии индивида к государству, которым соответствуют обязанности государства перед индивидом, не что иное, как углубленная и расширенная идея свободы и равенства. Ортодоксальный либерализм, как мы знаем, понимал свободу статично, как готовую субстанцию, а также формалистически, как одинаковую, раз и навсегда определенную частную сферу свободного действованиия. Также равенство он понимал как формальное уравнивание в правах по отношению к одинаковому закону, не учитывая ни реальных различий между абстрактно понимаемыми личностями, ни конкретной ситуации их жизни. Так, например, трудовой договор, заключенный между угольной шахтой и девятилетним ребенком, по которому он соглашается работать за мизерную плату в течение девяти часов в день, мог считаться представителями либерализма полностью соответствующим принципам негативной свободы равенства¹⁰.

Ведь ребенок-работник заключил договор добровольно, выбирая между тяжелым трудом и голодом, по принципу полного равенства перед законом, одинакового для него и его большого контрагента¹¹. Демократиче-

ли за «право на существование, достойное человеческой личности». Ср. историю этой идеи у А. Менгера. *Neue Staatslehre* (1904). Положение специального «министерства социального обеспечения» выдвигал уже Б. Малон в своем *Précis du socialisme* (1892) (с. 246 и далее). Несомненно, социалистическая критика капиталистического строя сыграла значительную роль в формировании программы демократических партий и самого «идеального типа» демократического государства. Ср. Samuel. *New Liberalism* (1908).

¹⁰ Не нужно даже обращаться к классическим описаниям эксплуатации детей в двадцатые-тридцатые годы прошлого века в разделах *Капитала* Маркса и в книге Энгельса *О положении рабочего класса в Англии*. Достаточно перечитать повесть Диккенса, хотя бы *Дэвида Копперфильда*.

¹¹ На примере маленького ребенка и «большого хозяина» (в итальянском издании — *il grosse padrone*) С. И. Гессен иллюстрирует ситуацию фактического правового неравенства, подчеркивая явную «несоразмерность» двух сторон, вступающих в правовое отношение. — *Примеч. пер.*

ский либерализм отбрасывает так формалистически понятое свободу и равенство, вырождающиеся во множестве подобных случаев в фикцию. Под «свободой» он понимает творческую силу в человеке, являющуюся потенцией, которая может расти или исчезать, а значит, выступает, скорее, динамическим процессом, нежели субстанцией. Под «равенством» же он имеет в виду равенство жизненного старта, или равенство шансов (*equal chances for everybody*), придавая тем самым и принципу равенства конкретное и динамическое значение. Как принцип равенства означает в таком понимании выравнивание жизненных шансов отдельных индивидов, так принцип свободы — освобождение каждого гражданина из-под гнета, который делает невозможным развитие и всякую актуализацию его личности.

На протяжении последних 50 лет неоднократно предпринимались попытки обоснования такого расширенного понятия позитивной свободы и равенства¹².

В российской юридической литературе эти права позитивной свободы пытались обосновать П. Новгородцев и И. Покровский, отчасти на этике Вл. Соловьёва, отчасти на философии права неокантианцев¹³, на собственной психологической теории — великий польский правовед Л. Петражицки¹⁴. Интересную, хоть и чисто формалистическую дедукцию позитивной свободы из негативной произвел немецкий правовед Г. Еллинек¹⁵. Негативная свобода уже предполагает минимум позитивной свободы, а именно право на правосудие, которому соответствует обязанность государственной власти обеспечить потерпевшему индивиду, в его сфере свободы, восстановление в правах и возмещение понесенного ущерба. Это право как бы открывает путь для всех последующих прав позитивной свободы, так же, как личная неприкосновенность, заключенная в принципе свободы в понимании Монтескье, повлекла за собой ряд дальнейших гражданских свобод. При этом так же, как набор этих свобод был обусловлен исторически, так и выдвижение прав позитивной свободы зависело от наиболее сильно ощущаемого вида угнетения. Так, на заре американской демократии, когда безработица не являлась стихийной социальной проблемой, мало кто в Соединенных Штатах думал о постулировании права на труд.

¹² Принцип равенства как выравнивания означает нечто большее, чем только независимость образования, а значит жизненного продвижения, от богатства. Собственно, в праве на образование, вытекающем из этого принципа равенства и пониманием как право на максимум образования, на которое способен индивид, «выравнивание» означает независимость образования не только от бедности, но и от других видов обездоленности. Из выравнивания вытекает психологическая дифференциация, дающая каждому индивиду возможность максимального развития и проявления себя с наилучшей стороны.

¹³ В данном контексте С.И. Гессен объединяет взгляды профессора Московского университета П.И. Новгородцева и профессора Санкт-Петербургского университета И.А. Покровского, которые в начале прошлого века вели диалог на страницах еженедельника «Полярная Звезда» (1905—1906, с апреля 1906 года — «Свобода и Культура») о праве человека на достойное существование. Очерки не были написаны в соавторстве, но были изданы «двойной» брошюрой «О праве на существование (социально-философские этюды)» (СПб. ; М., 1911). — *Примеч. пер.*

¹⁴ Ср. цитированную книгу *Право на достойное существование*. Петражицки поднял этот вопрос в книге *Теория права и государства*.

¹⁵ В книге *Das System der subjektiven öffentlichen Rechte* (с. 189).

Именно так обосновывают права позитивной свободы английские и американские теоретики демократического государства. Согласно Вудро Вильсону, «новая свобода», основанная на том, что государство приходит на помощь тем людям, которые, являясь жертвой стихийных процессов, терпят лишения «незаслуженно», а также вторгается с этой целью в те отношения между людьми, которые до этого времени считались принадлежащими к частной сфере деятельности, — это только видимое нарушение старой негативной свободы, в сущности, это углубление одного и того же принципа свободы либо даже его возвращение. Гражданские свободы были сформулированы в совершенно иных экономических и социальных условиях. Изменение этих условий вызвало деформацию, часто явное нарушение сфер свободы. Так, например, нельзя говорить о «неприкосновенности жилища», когда речь идет не о семейном домике, а об огромном небоскребе, через который ежедневно проходят тысячи людей. Вторжение санитарного и технического надзора, а в случае необходимости — полиции не является, разумеется, ни нарушением свободы жилища, ни свободы собственности, но наоборот — возвращением надлежащей свободы. Также запрет трестов, несмотря на то, что это вторжение в свободу собственности и договора, означает, в действительности, по Вильсону, возвращение конкуренции, а значит, надлежащей экономической свободы. «Новая свобода», таким образом, не есть отрицание старой свободы, но возвращение свободы, которая была искажена в новых экономических условиях¹⁶.

Аналогичным образом представитель английского неолитерализма Т. Гоббс выводит права позитивной свободы из негативной свободы классического либерализма¹⁷.

Чтобы в измененных социально-экономических условиях обеспечить среднему индивиду тот же уровень свободы, который должны были гарантировать ему демократии прав конца XVIII в., следует по-новому сформулировать эти вопросы. Следует, например, ввести свободу коллективных договоров в отношениях между предпринимателями и работниками, а также прежде всего позитивные права — требования индивида к государственной власти, которая обязана защищать граждан от эксплуатации со стороны частных монополистов, равно как и от потрясений, вызванных стихийными экономическими процессами.

В основании классического либерализма лежало глубокое убеждение в том, что каждый индивид стремится к максимальной сплоченности и благосостоянию всего общества. Трактую общество по образцу механики Ньютона, классический либерализм понимал его единство как единство рынка, которое основано на связях скорее негативного (конкуренция), нежели позитивного (сотрудничество) характера. Он принимал кантовское определение права как «ограничения сфер свободы, окружающих отдельных индивидов». Государство, функция которого сводилась к охране безопасности и права в таком негативном понимании, также соединяет абстрактно понятых индивидов чисто внешним и механическим образом. Против такого понимания социальной связи теоретики демократического государства

¹⁶ W. Wilson. *New Freedom* (1913).

¹⁷ В своей замечательной книге *New Liberalism* (1908).

выдвигали принцип солидарности как положительной взаимозависимости индивидов и их взаимодействия. Именно принцип солидарности, присоединяясь к принципам свободы и равенства, преобразует их в описанном выше смысле: свободу — в освобождение индивида из-под гнета, равенство — в выравнивание жизненных шансов. Права на социальное обеспечение, на труд, на образование, да и, впрочем, уже право на правосудие, являются не чем иным, как проявлением принципа солидарности.

Ссылаясь на социологическую теорию Дюркгейма о растущей взаимозависимости и органичной, основанной на разделении труда солидарности, французские теоретики демократического государства выдвинули так называемую теорию «общественного долга», хоть и являющуюся, подобно теории общественного договора, фикцией, однако позволяющую лучше выразить сущность современной демократии¹⁸. Индивид, которому сопутствует успех в жизни, обязан им не только своим способностям и собственным усилиям, но и социальному окружению. Часто новая инфраструктура выступает даже единственным источником дохода индивида (в случае, например, резкого повышения земельной ренты в застраиваемом городе). Иной раз тот же стихийный процесс, который приводит одних к банкротству и безработице, другим приносит успех. О таких индивидах можно было бы сказать, что они как бы берут в долг у окружения, которому обязаны своей удачей. С другой стороны, общество как бы в долгу у тех, кто не по своей вине терпит неудачу. Долг, который первые берут у общества и который взимается в виде пропорционального подоходного налога, идет на выплату обществом своего долга другим людям — в виде реализации прав позитивной свободы (прав на образование, на социальную защиту, на труд). В соответствии с этим в законодательстве демократических государств вводятся понятия «незаслуженной бедности» и «незаработанного дохода»¹⁹. В отличие от модели либералистского государства — акционерного общества, наиболее экономным и скромным образом исполняющего роль ночного сторожа, моделью демократического государства является, скорее, товарищество взаимного обеспечения, разделяющее самые разнообразные жизненные риски между своими членами²⁰.

Таким образом, мы переходим к следующему пункту, который отличает демократическое государство от государства либералистского. Реализация принципа солидарности, а также принципов свободы и равенства в

¹⁸ Ср. особенно L. Bourgeois. *Le solidarisme*.

¹⁹ Если я не ошибаюсь, эти понятия были впервые введены в законодательстве демократических государств в так называемом «народном бюджете» (people's budget) Ллойда Джорджа в 1910 г. (1909 г. — дата исправлена в версии текста: *Hessen S. Democrazia moderna*. Roma: AVIO, 1957. — *Примеч. пер.*). Революционный характер этого бюджета заключался в переносе всей тяжести налогообложения на подоходный налог, внушительный налог с «незаработанного дохода», например больших наследств либо в результате повышения цены на земельные участки, особенно незастроенные, в городах и поселениях, а также в первых попытках защитить работников от «незаслуженной безработицы».

²⁰ Ср.: И. Покровский. *Основные проблемы гражданского права*. Пг., 1916, последняя часть. Исток этой концепции находим в ст. 23 Декларации прав 1793 г.: «La garantie sociale consiste dans l'action de tous pour assurer à chacun la jouissance et la conservation de ses droits».

более широком позитивном смысле (освобождения и выравнивания), которые та им придает, требует значительного расширения функций публичной власти — как местной, так и центральной. К судопроизводству и безопасности, как основным функциям идеального либералистского государства, в демократическом государстве присоединяются функции просвещения, здравоохранения, социальной защиты, экономики в ее основных отраслях: сельского хозяйства, промышленности и торговли и т.п. Современное демократическое государство считает, что оно вправе либо даже обязательно вмешиваться практически во все сферы жизни. Кажется, устав от бездействия в период либерализма, оно стремится наверстать упущенное лихорадочной деятельностью во всех сферах жизни.

Не перечеркивается ли тем самым «нововременная свобода» в том виде, как ее определял Б. Констан, свобода от вмешательства государства в частную жизнь индивида? Несомненно, совмещение такой всесторонней деятельности государства с гражданскими свободами вызывает трудности, делает более сложным и тонким искусство управления. Например, обязанностью власти является организация образования, что требует определения объема и программ обучения. Чем выше ступень обязательного образования, тем больше возникает спорных вопросов в отношении содержания образовательных дисциплин. Появляется опасность навязывания руководством определенных теорий учителям и учащимся, а также запрета иных взглядов. Как же согласовать реализацию права индивида на образование со свободой вероисповедания, а значит, со свободой убеждений — религиозных, политических, научных? Решить такую задачу непросто, однако, как показывает практика, во многих странах это было успешно сделано. В разных демократических государствах способы решения этого вопроса были различными. Во Франции воспользовались методом нейтральности государственной школы при полном уравнивании в правах школы частной, правда, не получавшей дотаций от государства, но и не подлежащей контролю со стороны школьной инспекции. В Голландии и Бельгии была введена система «конфессиональной автономии», в которой любая конфессиональная группа может наряду со светскими школами в муниципалитетах открывать собственные учебные заведения всех ступеней (даже высшие), получая от провинции и государства финансирование по той же ставке, что и школы муниципальные, и потому подвергаясь государственному инспектированию, которое, однако, ограничивается требованием определенного качественного уровня обучения и не вмешивается в ее идеологическую направленность. Несколько иначе выглядит английская практика, основанная на уравнивании в правах муниципальных и «добровольных» (организованных конфессиональными обществами) школ и на широкой толерантности, преобладающей в последнее время в далеко идущее взаимодействие различных христианских конфессий. В задачи моего исследования не входит оценка данных систем²¹. Каждая из них имеет свои преимущества и недостатки. Но о каждой можно сказать, что она обеспечивает гражданам свободу вероисповедания, во всяком случае, не меньшую, чем была гарантирована в государстве либералистском.

²¹ Частично я сделал это в своих книгах *Школа и демократия на переломе* и *О противоречиях и единстве воспитания*.

То же можно утверждать о неизмеримо расширяющемся в демократическом государстве вмешательстве его в экономическую жизнь. Несомненно, на протяжении полувека преобразований большинства европейских стран в демократические государства принцип экономической свободы претерпел значительные ограничения. Причины этого заключались не столько во вмешательстве государства, сколько в стихийных процессах внутри капиталистической экономики, процессах, которые верно предвидел К. Маркс²².

Перевод с пол. Н. В. Данилкиной

О переводчике

Данилкина Наталья Валерьевна — канд. филос. наук, научный сотрудник Социально-гуманитарного парка Балтийского федерального университета им. И. Канта, natalia.danilkina@gmail.com

About translator

Dr Natalia Danilkina, Research Fellow, Social Sciences and Humanities Park, Immanuel Kant Baltic Federal University, natalia.danilkina@gmail.com

²² См. Капитал, т. 1.

Х. Арендт
О ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ КАНТА:
КУРС ЛЕКЦИЙ

Лекции одиннадцатая
и двенадцатая¹

Позвольте мне повториться, чтобы напомнить вам, о чем мы говорили до кантул: мы обнаружили, что в политических вопросах расхожее различие, или противоречие, между теорией и практикой уподобляется у Канта различию между зрителем и актером, и, к нашему удивлению, мы увидели, что преимущество отдается зрителю: не деяния и злодеяния актеров сыграли ведущую роль в Великой французской революции, сделав ее всемирно-историческим событием, феноменом, о котором не стоит забывать, а мнения, восторженное одобрение зрителей, т. е. тех людей, которые не принимали участия в происходящем. Мы также увидели, что эти сторонние наблюдатели — которые, по сути, сделали данное событие значимым для истории человечества и тем самым для всех дальнейших действий — были связаны друг с другом (в отличие от пифагорейского зрителя на Олимпийских играх и зрителей «платоновской пещеры», которые не могли общаться друг с другом). Вот что мы почерпнули из политических сочинений Канта; но чтобы лучше понять эту позицию, мы обратились к «Критике способности суждения» и там обнаружили, что Кант в ней имеет дело с похожей или аналогичной ситуацией: отношениями между художником, творцом, или гением, и его аудиторией. Снова перед Кантом стал вопрос: кого считать более благородным и какое качество благороднее — знать, как создавать, или знать, как судить? Мы увидели, что это давний вопрос, который поднимался еще Цицероном, а именно, что все, кажется, способ-

¹ Продолжение, начало см. в Кантовском сборнике 2009. 1 (29). С. 122–128; 2009. 2 (30). С. 126–132; 2010. 1 (31). С. 112–117; 2010. 2 (32). С. 109–113; 2010. 3 (33). С. 113–119; 2010. 4 (34). С. 80–86; 2011. 1 (35). С. 98–103; 2011. 2 (36). С. 90–94; 2011. 3 (37). С. 98–104. и 2011. 4 (38). С. 106–112.

Перевод с английского выполнен по изданию: *Arendt H. Lectures on Kant's Political philosophy / edited and with an interpretative essay by R. Beiner. Chicago, 1982* и сверен по немецкому изданию: *Arendt H. Das Urteilen. Texte zu Kants politische Philosophie / Herausgegeben und mit einem Essay von R. Beiner. Aus dem Amerikanischem von U. Ludz. München : R. Piper, 1985.*

Все примечания к данному тексту принадлежат переводчику.

ны отличать верное от неверного в вопросах искусства, однако весьма немногие способны творить настоящее искусство; Цицерон также говорил, что это суждение осуществляется посредством «немного чувства» — подразумевая под ним, возможно, чувство, никаким другим образом себя не выражающее.

Подобное суждение еще со времен Грасиана было названо Вкусом, и мы вспоминали, что именно феномен вкуса привел Канта к написанию «Критики способности суждения»; на самом деле в 1787 г. он еще называл данную работу «Критикой вкуса». Это заставило нас затем спросить себя, почему мыслительный (mental) феномен способности суждения был выведен из чувства вкуса, а не из более объективных чувств, самым объективным из которых является зрение. Мы упоминали о том, что вкус и запах — это самые частные, индивидуальные ощущения. Это означает, что в них дается не объект, а лишь его чувственное восприятие, причем это ощущение не привязано к самому объекту и не может быть воспроизведено в памяти. (Вы можете узнать запах розы или вкус определенного блюда, вновь ощутив их запах, но в отсутствие розы или пищи вы не сможете ощущать их запах и вкус, тогда как можете представить место, которое ранее когда-либо видели, или любую мелодию, которую когда-либо слышали, даже в отсутствии в восприятии этого места или этой мелодии; другими словами, это ощущения, которые нельзя репрезентировать). В то же время мы увидели, почему именно вкус, а не какое-либо другое ощущение составляет основания для суждения; потому что только вкус и запах носят различительный характер по самой своей природе и только эти чувства относятся к частному как к частному, в то время как все объекты, предоставленные объективным чувствам, имеют общие свойства с другими объектами, то есть они не являются уникальными. Более того, в ощущениях вкуса и запаха это-мне-нравится-или-не-нравится имеет преобладающее значение. Такая реакция мгновенна и происходит без опосредования через какую-либо мысль или размышление. Эти ощущения субъективны, потому что сама объективность суждения об увиденном, услышанном или осязаемом при прикосновении в них уничтожена или, по крайней мере, не присутствует; это все внутренние ощущения, потому что пища, которую мы пробуем на вкус, оказывается внутри нас, так же, как и в некотором смысле запах розы. И это-мне-нравится-или-не-нравится почти идентично понятию это-согласуется-или-не-согласуется-со-мною. Суть в следующем: меня это непосредственно затрагивает. Именно по этой причине не может быть никакого спора о том, что здесь верно, а что — нет. *De gustibus non disputandum est* — о вкусах не спорят. Ни один аргумент не сможет убедить меня полюбить устриц, если я их не люблю. Иными словами, беспокоит в отношении вопросов вкуса то, что они не являются «сообщаемыми».

Решение этих загадок может быть указано в названиях двух других способностей: *способности воображения и общего чувства*.

Воображение, то есть способность делать присутствующим то, что в данный момент отсутствует, превращает объект в нечто, с чем мне не приходится сталкиваться непосредственно, но то, что я в некотором смысле воспроизвел внутри, так что теперь это может на меня воздействовать, как если бы оно передалось мне необъективным чувством. Кант говорит: «прекрасно то, что нравится только в суждении» [2, с. 147]. Это означает: не важно, доставляет ли оно удовольствие или нет при восприятии, все, что нравится лишь в восприятии — приятно, но не прекрасно. Доставляет удовольствие оно лишь при репрезентации, ибо теперь, когда мое воображе-

ние подготовило его, я смогу о нем подумать. Это — «операция рефлексии». Только о том, что затрагивает в представлении, воздействует, причем тогда, когда уже больше не подвергаешься влиянию непосредственного присутствия, когда находишься в стороне, как те зрители, которые не были вовлечены в реальные события Великой французской революции, — можно судить как о верном или неверном, важном или не имеющем значения, прекрасном или уродливом или чем-то среднем между этими крайностями. Лишь тогда речь заходит о суждении и уже более не о вкусе, потому что, хотя мы по-прежнему находимся под воздействием вкуса, представление позволяет нам от него дистанцироваться, придает нам удаленность, или невовлеченность, или незаинтересованность, т. е. необходимое условие для одобрения или неодобрения, для оценки чего-либо надлежащим образом. При удалении объекта создаются условия для беспристрастности.

Что касается общего чувства: Кант очень рано осознал, что есть нечто несубъективное в чувстве, кажущемся наиболее частным и субъективным. Это осознание выражается следующим образом: есть факт, что в делах вкуса «интерес прекрасное вызывает только в *обществе*... Брошенный на пустынном острове человек не стал бы для самого себя украшать свою хижину или наряжаться... [Его] не удовлетворяет объект, если он не испытывает к нему благоволение вместе с другими людьми» [2, с. 137–138]. Или: «Нам стыдно, если наш вкус не совпадает с другими», в то время как мы презираем себя, когда мы жульничаем во время игры, стыдно становится только тогда, когда поймают. Или: «В вопросах вкуса мы должны отказаться от себя в пользу других» [3, S. 334 f.] или в угоду другим (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*). И наконец, наиболее радикально: «во вкусе эгоизм преодолен», т. е. мы «внимательны [к другим]» в первоначальном значении этого слова. Мы должны преодолеть наши особые субъективные обстоятельства ради блага других. Иными словами, несубъективным элементом необъективных чувств является интерсубъективность. (Для раздумий необходимо одиночество, едой же приятнее наслаждаться в компании.)

Суждение, и в особенности суждение о вкусе, всегда рефлектирует о других и их вкусе, принимает в расчет их возможные суждения. Это необходимо, потому что я человек и не могу жить вне общества людей. Я сужу как член этого сообщества, а не как член сверхчувственного мира, населенного, вероятно, существами, которые наделены разумом, а не схожим чувственным аппаратом; как таковой, я подчиняюсь закону, данному мне, несмотря на то, что могут подумать об этом остальные. Этот закон очевиден и убедителен сам по себе. Основная направленность суждения и вкуса, похоже, находится в максимально возможной оппозиции с истинной природой, природой собственно самого чувства (вкуса), целиком индивидуальной. Отсюда напрашивается вывод о том, что способность суждения неверно выводит из этого чувства. Кант, будучи хорошо осведомленным обо всех последствиях подобного вывода, по-прежнему убежден в его правоте. И наиболее правдоподобным наблюдением, говорящим в его пользу, является его совершенно корректное утверждение, что истинная противоположность прекрасному есть не просто уродство, а уродство, «вызывающее *отвращение*» [2, с. 53]. И не забывайте, что Кант первоначально планировал написать «Критику морального вкуса», так что феномен прекрасного есть, так сказать, то, что осталось от его ранних наблюдений об этих феноменах суждения.

Лекция двенадцатая

Суждение состоит из двух мыслительных операций. Первая из них — это работа воображения, в которой оценке подвергаются предметы, уже отсутствующие в настоящий момент, удаленные от непосредственного чувственного восприятия и, следовательно, больше не аффицирующие напрямую; и, тем не менее, хотя объект удален от внешнего чувства, он становится теперь объектом внутреннего чувства. Когда представляешь себе некий отсутствующий объект, то как бы закрываешь те чувства, с помощью которых объекты даны в своей предметности. Чувство вкуса — чувство, в котором, так сказать, ощущаешь себя, это внутреннее чувство. Следовательно, «Критика способности суждения» вырастает из Критики вкуса. Эта операция воображения готовит объект к «операции рефлексии». Причем вторая операция — операция рефлексии — есть реальная деятельность по оценке чего-либо.

Эта двойная операция устанавливает важнейшее условие любого суждения, условие беспристрастности, «незаинтересованное благоволение». Закрыв глаза, становишься беспристрастным, не затронутым непосредственно, зрителем видимых вещей. Слепым поэтом. Кроме того, объединяя данные внешних чувств в объект своего внутреннего чувства, мы сжимаем и уплотняем многообразие данного чувственным путем, получая способность «видеть» глазами ума, т.е. разглядывать все, что придает смысл частностям. Преимущество зрителя состоит в том, что он видит спектакль целиком, в то время как каждый из актеров знает только свою часть, или, если ему приходится судить с точки зрения действия, только часть всего того, что касается непосредственно его. Актер, по определению, пристрастен.

Вопрос, который теперь возникает, заключается в следующем: каковы критерии операции рефлексии? Операция воображения позволила внутреннему чувству непосредственно ощутить присутствие отсутствующей вещи, и, по существу, это внутреннее чувство носит различительный характер, оно сообщает, что доставляет удовольствие, а что — неудовольствие. Это чувство носит название вкуса, потому что, подобно вкусу, оно *выбирает*. Но этот выбор сам по себе подчиняется еще одному: можно одобрить или не одобрить сам факт получения удовольствия, также подлежащий одобрительной или неодобрительной оценке. Кант приводит примеры: «радость нуждающегося, но благонамеренного человека при получении наследства от любящего, но скаредного отца» или, наоборот, «глубокая скорбь может даже нравиться тому, кто ее испытывает (например, горе вдовы, вызванное смертью ее обладавшего многими достоинствами мужа)»; или «удовольствие может сверх того еще и нравиться (например, как удовольствие от наук, которыми мы занимаемся), или как боль (например, причиняемая ненавистью, завистью, жадной мести) может к тому же еще и не нравиться» [2, с. 172–173]. Все это одобрение и неодобрение представляет собой запоздалые мысли; в то время пока вы проводите научные исследования, вы можете отчасти осознавать, что испытываете счастье от процесса, но только позднее, размышляя о нем, когда вы уже не заняты тем, что делали, будете ли вы в состоянии испытать это дополнительное «удовольствие»: удовольствие от одобрения этого процесса? В этом дополнительном удовольствии доставляет удовольствие уже не объект, а тот факт,

что мы судим о том, доставляет ли он удовольствие. Если относиться так ко всей природе или миру, мы можем сказать: мы довольны тем, что мир или природа доставляет нам удовольствие. Сам акт одобрения доставляет удовольствие, сам акт неодобрения — неудовольствие. Отсюда вопрос: как сделать выбор между одобрением и неодобрением? Один из критериев легко угадать, если учесть приведенные выше примеры, это критерий общаемости, или публичности. Нет желания выражать радость по поводу смерти отца или испытывать чувство ненависти и зависти; с другой стороны, можно без зазрения совести заявить о своей любви к науке, и никто не будет скрывать горе в связи со смертью своего прекрасного мужа.

Критерием, следовательно, является общаемость, а критерием принятия решения о ней — общее чувство.

Критика способности суждения, § 39 «О общаемости ощущения»

Действительно, чувственное ощущение есть «сообщаемое всем одинаковым образом, если допустить, что каждый обладает таким же чувством, как мы; но предположить это о чувственном ощущении безоговорочно нельзя». Это частные ощущения; к тому же к ним не относится ни одно суждение: мы просто остаемся пассивными, мы реагируем, мы не действуем настолько спонтанно, как если бы мы представляли себе что-то по своему желанию или размышляли об этом.

На противоположном полюсе мы обнаруживаем моральные суждения, которые, согласно Канту, являются необходимыми и продиктованы практическим разумом. Они могут быть сообщены, но это сообщение является вторичным, и даже если их не удалось сообщить, они останутся в силе.

В-третьих, у нас есть суждение о прекрасном, удовольствие, получаемое от него, — «это удовольствие сопровождает обычное схватывание [*Auffassung*, а не «восприятие»] предмета воображением... посредством такого действия способности суждения, которое она совершает при самом обычном опыте». Некоторые такие суждения заключены в любом опыте [*gemeiner und gesunder Verstand*], который мы переживаем в этом мире. Это суждение основано на присутствии «обычного здравого рассудка, наличие которого мы можем предполагать у каждого». Каким образом «общее чувство» отличается от других чувств, которые являются общими для всех нас, но которые, тем не менее, не гарантируют согласия ощущений?

Критика способности суждения, § 40 «О вкусе как о своего рода sensus communis»

Понятие меняется. Понятие «общее чувство» означало некое чувство, подобно остальным нашим чувствам, одинаковое для всех, но имеющее у каждого свои индивидуальные особенности. Используя латинский термин, Кант указывает, что здесь он имеет в виду нечто иное: особый смысл — нечто вроде особой умственной способности (нем. *Menschenverstand*), которая помогает приспособиться к жизни в обществе. «Обычный человеческий рассудок... считают наименьшим, чего можно ожидать от того, кто притязает на наименование человеком». Это способность, благодаря которой люди отличаются от животных и от богов. Именно человечность человека в этом смысле является очевидной.

Sensus communis — специфическое человеческое чувство, потому что от него зависит коммуникация, то есть речь. Для того чтобы сообщить о своих потребностях, выразить страх, радость и другие чувства, мы не нуждались бы в речи. Жестов было бы достаточно, а звуки могли бы с успехом заменить жесты, если было бы необходимо преодолеть большие расстояния. Коммуникация не есть выражение. Следовательно, «единственный общий признак помешательства — это потеря здравого смысла (*sensus communis*) и появление вместо него логического своемыслия (*sensus privatus*)» = «Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (*sensus communis*) und der dagegen eintretende Logische Eigensinn (*sensus privatus*)» [1, с. 147]. Безумный человек не утрачивает способности выражения своих потребностей, четко давая знать о них остальным людям.

«...под *sensus communis* следует понимать идею общего чувства, то есть способности суждения, мысленно (априорно) принимающего во внимание способ представления каждого, чтобы таким образом исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение. Происходит это благодаря тому, что свое суждение сопоставляют с суждениями других, не столько действительными, сколько возможными, и ставят себя на место другого, абстрагируясь от ограничений, которые случайно могут быть связаны с нашими собственными суждениями; а это в свою очередь достигается посредством того, что по возможности опускают то, что в представлении есть материя, то есть ощущение, и обращают внимание лишь на формальные особенности своего представления или своего созданного представлением состояния. Быть может, эта операция рефлексии покажется слишком изошренной, сложной, чтобы приписывать ее способность, именуемую нами *общим* чувством; однако она лишь кажется таковой, когда ее выражают в абстрактных формулах; на самом деле нет ничего более естественного, чем абстрагирование от привлекательности или трогательности, когда ищут суждение, которое должно служить общим правилом» [2, с. 153].

Далее следуют максимы человеческого рассудка (*sensus hominis*): мыслить самостоятельно (максима свободного от предрассудков мышления); мыслить, ставя себя на место другого (максима широкого мышления); и наконец, максима последовательного мышления, всегда мыслить в согласии с самим собой («mit sich selbst Einstimmung denken») [2, с. 135].

Эти максимы не имеют отношения к познанию; истина побуждает признать, что в «максимах» нет никакой необходимости. Максимы применимы и необходимы лишь в спорных вопросах и для суждений. И точно так же, как максима, на которую ориентируется поведение в вопросах морали, свидетельствует о качестве воли, максимы суждения — об «образе мысли» (*Denkungsart*) в мирских делах, определяемых чувством общности: «Сколь бы малы ни были объем и степень, достигаемые этим природным даром человека, он всегда свидетельствует о широте мышления, если человек способен выйти за пределы субъективных частных условий суждения — тогда как многие как бы скованы ими — и исходя из общей точки зрения (которую он может определить, только становясь на точку зрения других)» [2, с. 135–136].

Далее мы обнаруживаем четкое различие между тем, что обычно называют общим чувством, и *sensus communis*. Вкус есть то самое «общее чувст-

во» (*gemeinschaftlicher Sinn*), а чувство означает здесь «воздействие рефлексии на душу». Эта рефлексия воздействует на меня, словно чувство, причем именно чувство вкуса, обладающее различительной способностью и способностью выбирать. «Вкус можно было бы даже определить как способность судить о том, чему наше чувство [как ощущение] в данном представлении [не восприятии] придает всеобщую сообщаемость без опосредствования понятием» [2, с. 136].

«Следовательно, вкус есть способность *априорно* судить о сообщаемости чувств, связанных с данным представлением... Если можно было бы предположить, что всеобщая сообщаемость нашего чувства уже сама по себе должна представлять для нас интерес (однако делать такое заключение, исходя только из свойств рефлектирующей способности суждения, мы не вправе), то стало бы понятно, почему чувство в суждении вкуса предполагается у всех и считается едва ли не обязательным» [2, с. 136].

Продолжение следует

Перевод с англ. А. Н. Саликова

Список литературы

1. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Сочинения : в 8 т. М., 1994. Т. 7.
2. Кант И. Критика способности суждения // Там же. Т. 5.
3. Kant I. Reflexionen zur Anthropologie, Wr. 767 // Kants Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe. В., 1910. Bd 15.

О переводчике

Саликов Алексей Николаевич — канд. филос. наук, зам. директора Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта, salikov123@mail.ru

About translator

Dr Alexei Salikov, deputy director, Kant Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University, salikov123@mail.ru

Honneth A. Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. B.: Suhrkamp, 2011¹.

Недавно вышла в свет книга директора Института социальных исследований и Института философии в Университете им. Иоганна Вольфганга Гёте (Франкфурт-на-Майне, ФРГ) профессора Акселя Хоннета «Право свободы: очерк демократической нравственности». Издание вызвало большой резонанс в прессе, в студенческой среде, но более всего среди ученых специалистов. Годом ранее, в сентябре 2010 г., автор книги прокомментировал и обсудил данный проект в рамках своего мастер-курса, организованного при содействии Института философских исследований Ганновера (руководитель — профессор Юрген Манеманн) в городе Гослар (Нижняя Саксония, ФРГ).

В нашем обзоре мы будем исходить из следующего сформулированного Хоннетом определения основной задачи философии: она призвана на абстрактном уровне исследовать условия человеческой социальности и осуществлять структурный анализ человеческого бытия. В основу своего проекта теории справедливости Хоннет полагает идею свободы.

Один из самых больших недостатков современной политической философии глава современной Франкфуртской школы видит в ее отделении от общественного анализа и фиксации на чисто нормативных принципах. По его мнению, проект соответствующей времени концепции справедливости должен учитывать моральное содержание существующих практик и институтов. При этом указывается на то, что условия справедливости могут быть заданы не только в форме позитивных прав, но и в образе подходящих отношений, способов общения и привычных поведенческих практик. Хоннет предпринимает попытку содействовать улучшению ситуации путем привлечения к своему проекту демократической нравственности философии права Гегеля, считая целесообразным снова «поддержать намерение Гегеля разработать проект теории справедливости исходя из структурных предпосылок самих современных обществ» (S. 17).

Хоннет обращает внимание на то, что история (теории правогегелянцев и левогегелянцев) в достаточной мере показала трудности понимания взглядов Гегеля в ее первоначальных намерениях. Также было бы неверно считать, что гегелевская философия — это попытка морального оправдания существующих институтов. В действительности намерение Гегеля заключалось в том, чтобы «из общественных отношений своего времени нормативно реконструировать разумные, то есть воплощающие в себе свободу институты» (S. 14). Это означает, что Гегель в своей философии права хотел «привести к единству институты и моральный разум, представить институциональную реальность своего времени в ее решающих чертах как уже разумную и, наоборот, доказать, что моральный разум уже воплощен в главных современных институтах; используемое им при этом понятие пра-

¹ Обзор выполнен при поддержке фонда Александра фон Гумбольдта (Alexander von Humboldt — Stiftung, Deutschland).

ва должно было выявить в общественной действительности все то, что обладает моральным содержанием и легитимностью и, таким образом, служит всеобщей возможности осуществления и реализации индивидуальной свободы» (S. 16).

Примечательно, что одна из самых больших ошибок заключается в понимании гегелевской философии права как философии новоевропейского позитивного права. Право, согласно Гегелю, в отличие от Канта, нельзя представлять исходя из модели договора: существуют сложившиеся обладающие правом практики, которые при этом не выступают в качестве договорных — такие, как дружба, любовь, семья. Хоннет призывает учитывать также то, что Гегель исходил из двух посылок — это четко зафиксированные ролевые ожидания (что, однако, уже немыслимо сегодня) и постепенное развитие потенциала.

Хоннет так определяет исходные предпосылки для своего анализа:

1. Условием для такой теории справедливости является тот факт, что «воспроизводство обществ до настоящего времени связано с условием совместной ориентации на ведущие идеалы и ценности» (S. 18). Как следствие этого, все общественные сферы сверху донизу пронизаны «этическим» содержанием: имеются в виду механизмы ролевых ожиданий, имплицитные обязательства и возникающие в процессе социализации идеалы — все они формируют ориентиры деятельности членов общества. Институты и общественные практики представляют собой воплощение ценностей. Они более или менее четко отражаются в целях воспитания, которые задают направление жизненному пути каждого отдельного человека внутри общества.

Как предполагает Хоннет, нормативная реконструкция будет полезной, если мы как дети модерна будем исходить из того, что все люди свободны и свобода — высшая, лежащая в центре всего ценность.

При этом подчеркивается, что нормативные основания институтов невозможно эксплицировать без понятия признания. Формы признания отображаются в общественных ценностях, позволяют понять, какой должна быть общественная мораль, что означают справедливость или моральность в определенных социальных жизненных условиях. Для этой цели необходимо привлечение ценностей в исследовательский процесс. При этом имеется в виду не этика ценностей. Согласно Хоннету, «любое общество до определенной степени демонстрирует воплощение объективного духа» (S. 19). Автор книги хочет показать, что это понятие объективного духа «требует дальнейшего обогащения для того, чтобы действительно суметь обосновать все те намерения», которые он связывает с идеей теории справедливости как нормативного общественного анализа (S. 20) (об этом следующий пункт).

2. Хоннет предлагает «в качестве нормативного исходного пункта теории справедливости привлекать только те ценности и идеалы, которые действительно фактически воплощены в условиях воспроизводства существующих в данный момент обществ» (S. 20). Здесь он снова указывает на позицию Гегеля, для которого «идея справедливости — вовсе не независимая, объяснимая из самой себя и поэтому имеющая опору в самой себе величина (*freistehende Größe*)» (S. 20). Гегель был убежден в том, что античное представление «вообще не может дать независимый, заложенный в самом понятии справедливости масштаб; мы не можем занять в известной степени нейтральную позицию, из которой могли бы анализировать достойные

внимания качества другой личности, потому что наше к ней отношение всегда обусловлено существующими практиками» (S. 20). «Следовательно, “справедливым” должно считаться то, что в различных социальных сферах предпринимается для содействия подобающему, справедливому обращению (в отношениях между людьми. — Пер.) в смысле фактически предназначенной им роли в этическом разделении общественных задач» (S. 21). Речь идет о том, чтобы «вновь задействовать элемент историко-телеологического мышления», при этом Хоннет исходит из согласованности (Kongruenz) практического разума и существующего общества (S. 22).

3. Поэтому в качестве третьей предпосылки для развития теории справедливости в форме общественного анализа заявлена методическая процедура нормативной реконструкции. Под «нормативной реконструкцией» надо понимать метод, который при обобщении и классификации эмпирического материала непосредственно руководящим принципом делает ценности, оправданные из имманентной логики соответствующих сфер (immanent gerechtfertigten Werten): существующие институты и практики анализируются и представляются в отношении их нормативных достижений в той последовательности, в какой они значимы для социального воплощения и осуществления легитимированных общественных ценностей. Это также означает задачу построения иерархии в характеристике привычных способов поведения и институтов, исходя из их места по реальному вкладу в стабилизацию и распространение этих ценностей.

В связи с данным исследованием Хоннет разъясняет понятие нравственности [Sittlichkeit], которое «оказалось дискредитированным после смерти Гегеля» (S. 25). Первоначально Гегель выбирает это понятие, чтобы обратить внимание на сеть институционализированных привычных стилей поведения и обязанностей, в которую моральные установки встроены не в форме ориентации на принципы, а в образе социальных практик. Однако в своей «Философии права» Гегель из множества нравственных жизненных форм в понятие нравственности включает только те, «которые бесспорно могли служить содействию реализации всеобщих ценностей и идеалов современного общества; все, что противоречило этим нормативным требованиям, что, следовательно, представляло партикулярные ценности или воплощало отсталые идеалы, считалось теперь совершенно недопустимым для того, чтобы стать предметом нормативной реконструкции» (S. 26). Если же ценности, согласно Гегелю, способны содействовать осуществлению цели справедливости, то им помимо социальной по праву присуща еще и моральная значимость.

Таким образом, Хоннет при осуществлении нормативной реконструкции обращает внимание на критерий, согласно которому «в общественной реальности считается “разумным” то, что служит реализации универсальных ценностей и проявляется не только в форме выявления уже существующих практик, но также в смысле их критики или в обнаружении еще не исчерпанных тенденций» (S. 27).

4. Хоннет предпринимает попытку разработать теорию справедливости в форме общественного анализа, то есть метод нормативной реконструкции всегда открывает возможность своего критического применения — критики институтов уже существующей нравственности в свете воплощенных в соответствующей общественной сфере ценностей.

Таковы четыре методологические предпосылки исследования Хоннета.

Хоннет руководствуется тем, что при всем плюрализме этических ценностей модерна наше глубинное понимание справедливости заключено в понятии свободы в смысле автономии субъекта. Все другие ценности могут быть достигнуты только как обогащение идеи индивидуальной свободы. Это воздействие мысли об автономии Хоннет объясняет способностью человека «устанавливать систематические отношения между индивидуальным “я” и общественным строем» (S. 36). Все остальные ценности соотносятся либо с горизонтом жизненных ориентиров отдельной личности, либо с нормативными рамками всего общества. Ценность индивидуальной свободы имеет в виду взаимосвязь блага индивида и блага общества. Ценность человеческого субъекта усматривается в его способности к самоопределению. Представление о социальной справедливости, размышления о том, как должно быть устроено общество, чтобы удовлетворять потребности и интересы своих членов, теснейшим образом связаны с принципом индивидуальной автономии. Как известно, Хоннет осуществил философско-социологическое исследование борьбы против правовых и социальных форм пренебрежения, например невидимости как формы унижения, которая несовместима с притязаниями на самоуважение и индивидуальную автономию². Теперь он снова утверждает необходимость признания человеческого достоинства каждой отдельной личности: «В современном обществе требование справедливости можно легитимировать только таким образом, чтобы оно было так или иначе соотносено с автономией индивида; не воля общества или сообщества, не природный порядок, но индивидуальная свобода образует нормативный фундамент всех представлений о справедливости» (S. 38).

Соответственно, «справедливым» Хоннет называет все то, что «обеспечивает защиту, развитие или осуществление автономии всех членов общества» (S. 40). Тем самым он демонстрирует необходимость рационального разъяснения способов осуществления индивидуальной свободы, «которое должно послужить направляющей нитью для всего проекта в целом» (S. 41).

Индивидуальная свобода для Хоннета не является монологичной свободой. В этом отношении он говорит о «негативной», «рефлексивной» и «социальной» моделях свободы, которые конститутивны для нашего современного самопонимания. Он показывает при этом, что пренебрежение одной из моделей в треугольнике «негативная – рефлексивная – социальная свобода» ведет к патологиям. Как негативную, так и рефлексивную свободу необходимо понимать как условия возможности реализации социальной свободы, что позволяет непрерывно ставить под обоснованное сомнение индивидуалистские условия модерна. Органичное сочетание этих трех свобод возможно и необходимо, если мы вместе с Гегелем хотим содействовать разумности окружающей действительности, в смысле определения правильного места соответствующих феноменов в порядке целого и проведения подобающего разграничения между ними.

² Honneth A. Unsichtbarkeit // Honneth A. Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt a/M : Suhrkamp Verlag, 2003. S. 3–21.

Хоннет А. Невидимость. О моральной эпистемологии признания // Кантовский сборник: научный журнал. 2009. 1 (29). Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. С. 79–91.

А) Хоннет подчеркивает, что час рождения идеи индивидуальной свободы пробил в эпоху религиозных и гражданских войн в Европе в XVI—XVII столетиях. Но это было только негативное представление об индивидуальном самоопределении. На самом элементарном уровне Гоббс характеризует свободу как отсутствие «внешних сопротивлений, которые могли бы воспрепятствовать природному телу в его возможном движении», при этом внутренние затруднения не играют в этом определении никакой роли (S. 44). Но так как человек обладает волей, то Гоббс обогащает содержание понятия: свободным может считаться только тот, «кто не встречает препятствий в том, чтобы совершать в соответствии со своей волей то, что он может делать на основе своей силы и своего рассудка» (S. 45). Отсюда следует, что «свобода человека должна состоять в том, чтобы делать все принадлежащее его непосредственному интересу» (S. 45). Из анализа истории социальной философии Хоннет делает следующий вывод: «Как бы данная первоначальная мысль позже ни усовершенствовалась теоретически Джоном Локком, Джоном Стюартом Миллем, также и Робертом Ноциком, при этом всегда сохранялось неизменным представление о том, что субъектам необходимо гарантировать защищенное игровое пространство для эгоцентрических, необремененных ответственностью действий. <...> Теперь, в пору расцвета индивидуализации в XX столетии, становится очевидным, что учение Гоббса является также выражением тенденции предоставлять субъектам возможность поиска себя и эксцентрики» (S. 48).

Негативная свобода индивида в трудах Гоббса, так же, как и в произведениях Сартра, состоит, по мнению Хоннета, в «постижении каждый раз заданных целей, находится ли их источник в “спонтанном сознании” или в фактически наличествующих желаниях; это не требует никакой дополнительной рефлексии, так как к процессу осуществления свободы не относится оправдание цели в свете каких-либо точек зрения более высокого порядка» (S. 49). В этом смысле быть свободным означает «быть в состоянии реализовывать столь много эгоцентричных, совершенно своевольных целей, сколь еще совместимо со свободой всех остальных сограждан» (S. 51). Для Хоннета негативная свобода является порогом на пути к индивидуальному самоопределению.

«Негативная свобода — это оригинальный и неотъемлемый элемент морального самопонимания модерна: в ней находит выражение то, что каждый должен пользоваться правом “по своему усмотрению”: действовать при отсутствии внешних ограничений и независимо от принуждения проверять свои мотивы до тех пор, пока он не нарушает права своих сограждан» (S. 58).

Интересно замечание Хоннета по поводу того, что идея негативной свободы, в отличие от идеи рефлексивной свободы, не имеет предшественников среди философов Античности или Средневековья (S. 58). Как он пишет, недостаток негативной свободы заключается в том (и это видели еще Кант и Гердер), что она не затрагивает сферу целеполагания.

Б) Процессы же индивидуального самоограничения и самоопределения требуют элементарной рефлексии. Рефлексивная свобода возникает только в результате отношения субъекта к самому себе. Согласно этому, индивида можно считать на самом элементарном уровне свободным, если ему удастся руководствоваться в своих действиях не чем-то внешним, но только своими собственными намерениями. Хоннет акцентирует, что для

определения сущности рефлексивной свободы ключевое значение имеет различие между гетерономными и автономными действиями. Действие становится свободным только «в тот момент, когда при его реализации намерение обращается к собственной воле индивида» (S. 60). Хоннет признает важную заслугу Руссо, чей философско-педагогический роман «Эмиль, или О воспитании» внес важный вклад в понимание данной проблемы: в нем он задается вопросом, каким должно быть воспитание, чтобы воспитанник достиг способности самоопределения. Согласно Руссо, свободным считается действие, которое не подчинено «закону тела», то есть «не осуществляется на основе природной каузальности благодаря тому, что оно реагирует на чувственные побуждения» (S. 61). Таким образом, истинные действия осуществляются исходя из намерений, источник которых лежит в воле.

«Зондирующие почву размышления Руссо о самозаконодательстве, его определение свободной деятельности были тем не менее столь перспективны и плодотворны, что заложили фундамент для двух версий новоевропейской идеи рефлексивной свободы» (S. 62). Идея автономии (свобода как результат самозаконодательства) Канта и аутентичности (свобода, зависящая от артикуляции истинных или аутентичных желаний) Гердера — обе имеют свои истоки в философии Руссо.

Согласно Хоннету, Кант развивает идею моральной автономии в два этапа (S. 176). Во-первых, «Кант присоединяется, так сказать, к элементам учения о свободе Руссо, которые интерпретируют индивидуальную свободу по модели самозаконодательства: человеческий субъект может считаться “свободным” потому и в той мере, в какой он обладает способностью сам принимать законы своей деятельности и согласно им действовать» (S. 63). То есть свободный человек действует не по побуждению склонностей, не поддается влиянию извне, но способен к самоопределению и руководствуется собственными убеждениями. Второй шаг к пониманию законов свободы Кант делает в направлении к трансцендентальному: «Для него не подлежало никакому сомнению, что такие установленные субъектом самому себе законы только тогда способны содействовать свободе, если они [сформулированы] благодаря познанию правильных, следовательно, разумных оснований» (S. 63). Эти основания должны с необходимостью вызвать одобрение и согласие у всех разумных существ. Подобное требование Кант выразил в формулах категорического императива. Его идея автономии оказалась перспективной и в ее общественном применении, так как она способствовала генезису «эмансипаторского мотива морального сопротивления против несправедливых социальных отношений» (S. 178); другими словами, согласно этике Канта, будучи свободными субъектами, мы можем и должны «отклонять общественные намерения или учреждения, если они не выполняют критерия возможного согласия всех затронутых ими лиц» (S. 179).

Прямое продолжение этот идеал самоосуществления находит в сочинении Иоганна Готфрида Гердера «О познании и ощущении человеческой души». В этом произведении «в основных чертах обозначен рефлексивный процесс, в котором индивид учится постепенно осуществлять “свое внутреннее я” в “медиуме” публичного “языка”. Гердер был убежден в том, что любой индивид по своей природе обладает своей собственной уникальной “душой”, которая, подобно “ростку”, требует только соответствующего ухода, чтобы расти и развиваться сообразно своим задаткам; согласно

смыслу этой аналогии с живым организмом индивид достигнет своего совершенства, когда настолько выразит свои внутренние силы и восприятия, что сможет переживать свое действие как осуществление аутентичной свободы» (S. 66). Хоннет цитирует Гердера: «Чем глубже кто-то погружался в себя, в строй и истоки своих самых благородных мыслей, тем с большим [правом] он, сомкнув очи, скажет: “Тем, кто я есть, я стал”».

В) Карл-Отто Апель и Юрген Хабермас в своей коммуникативно-теоретической модели предприняли попытку детрансцендентализировать концепцию Канта, «когда они, продолжая идеи Ч.С. Пирса и Дж.Г. Мида, поместили моральный субъект в мир универсального коммуникативного общества» (S. 69). «Согласно их аргументам, индивид благодаря нормативным пресуппозициям языка оказывается вынужденным понимать самого себя как участника разговора, в котором каждый должен уважать другого как автономную личность. Идея рефлексивной свободы, которую Кант мыслил еще совершенно монологически, приобретает таким образом интерсубъективно-теоретическое значение, которое позволяет глубже закрепить ее в социальных структурах жизненного мира, так как индивидуальный субъект достигает автономии самоуправления только посредством того, что он благодаря социализации включается в коммуникативное сообщество, где учится понимать себя как адресата универсальных норм, которые он установил одновременно в кооперации со всеми другими» (S. 69).

Хоннет находит эту аргументацию недостаточной. Он утверждает, что «как “я”, так и “мы” смогут реализовать свое самоопределение только в том случае, если они находят уже заложенными в общественной реальности институциональные отношения, которые предоставят их целеполаганию шансы на реализацию» (S. 70). В соответствии с его позицией привлечение институциональных форм необходимо, если у идеи рефлексивной свободы не хотят отнять ее шансы на развитие.

По замечанию Хоннета, кантоведами, конечно, предпринимаются попытки встроить элементы интерсубъективности в учение Канта. Так, понятие уважения к закону рассматривается как элемент моральной автономии: уважение к личности есть следствие уважения к закону. Цель категорического императива допускает такое толкование. — Естественно, исполнение категорического императива требует определенной культурной подготовки и известного уровня цивилизационного процесса, чтобы быть на самом деле реализуемым. Однако мы, по Хоннету, в действительности свободны, только если представляем себя в медиуме институтов: когда мы общаемся с друзьями, создаем семью, в качестве граждан участвуем в общественной жизни, задействованы на рынке труда.

Теорию дискурса Хоннет критикует за то, что в ней «этот поворот к социальному остается в неопределенном состоянии между трансцендентализмом и институционализмом, между идеализмом значимости и социальной теорией. То, что индивид призван стать участником разговора, чтобы достигнуть определения своей воли и тем самым обрести опыт свободы, в одном случае понимается как внеисторичный рациональный факт, в другом — как исторически действенное побуждение; но никогда из условия интерсубъективности свободы не выводится следствие: чтобы запустить этот процесс взаимного самоопределения, требуется комплекс институционализированных практик... Таким образом, подход Апеля и Хабермаса,

хотя все в нем и указывает на то, не сумел преодолеть порог на пути к социальному понятию свободы» (S. 82). Хоннет утверждает возможность достижения данного понятия только при условии, если, в гегелевской ретроспективе, рассматривать определенные институты как медиумы рефлексивной свободы. Согласно Хоннету, объяснить, что для индивида означает располагать индивидуальной свободой, необходимым образом подразумевает назвать существующие институты, в которых он может в нормативно регулируемой интеракции с другими осуществлять опыт признания. Определенные идеи политического порядка связаны именно с третьей идеей свободы. Социальная свобода — всегда результат интеракции, осуществление intersубъективности.

Хоннет предпринимает попытку воспользоваться результатами философии права и концепции свободы Гегеля при разработке своей теории признания и, соответственно, справедливости. Ни в одной из предшествующих моделей рефлексивной свободы социальные условия, которые только и могут обеспечить возможность ее осуществления, не истолкованы уже как элементы свободы; эти предпосылки попадают в поле зрения только тогда, когда вместе с вопросом о справедливом строе предметом обсуждения становятся также и общественные шансы на реализацию свободы. Следовательно, согласно результатам анализа Хоннета, можно обосновать третью модель свободы, исходя из анализа институциональных предпосылок.

Дружба и любовь, для которых характерны тесные эмоциональные связи между субъектами, являются самыми наглядными примерами таких гарантирующих социальную свободу институтов: «Здесь [субъект] не [замкнут] односторонне в себе, однако охотно ограничивает себя в отношении к другому, осознавая себя в этом ограничении самим собой. В этой определенности человек должен чувствовать себя не определенным, а находить свое самоощущение только в том, что рассматривает другого в качестве другого»³. В формулировке «быть у себя самого в другом» (S. 85, 114) нельзя не видеть ключ к гегелевской концепции социальной свободы: «Она обоснована в представлении социальных институтов, которые позволяют субъектам так относиться друг к другу, что они могут понимать своего визави как другое самого себя» (S. 85).

В соответствии с этим учет целей и желаний другого в процессе «взаимного признания» образует необходимое условие осуществления своих собственных целей и желаний. Оба субъекта должны разумным образом «признавать, что цели каждого из них нуждаются в дополнении» (S. 86); таким образом, свобода, которая до сих пор была только рефлексивной, расширяется до социальной.

«В конечном счете субъект “свободен” только тогда, когда он в рамках институциональных практик встречается с визави, с которым его связывает отношение взаимного признания потому, что он может усмотреть в его [визави] целях условие осуществления своих собственных целей. Так, в формуле “быть у самого себя в другом” всегда уже подразумевается ссылка на социальные институты, поскольку только привычные, постоянные практики гарантируют обоюдное признание задействованными субъектами другого

³ Ср.: Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts // Hegel G.W.F. Werke : In 20. Bänden (Theorie-Werkausgabe). Frankfurt a/M : Suhrkamp-Verlag, 1970. Bd 7. S. 57.

как другое своего я; и только такая форма признания дает отдельному лицу возможность вообще ставить и реализовывать свои полученные в результате рефлексии цели» (S. 86–87).

В этой связи важно, чтобы оба субъекта умели, «с одной стороны, понятно артикулировать свои собственные цели для своего визави, с другой – подобающим образом понимать его высказывания, прежде чем они смогут взаимно признать друг друга в своей взаимозависимости» (S. 86). Эту функцию, по Гегелю, берут на себя институты признания, которые делают возможным для индивида «вообще осуществлять свою цель, достигшую [качества] рефлексивности» (S. 86–87).

Согласно точке зрения Хоннета, социальная свобода воплощается в трех сферах. Это:

- 1) личные отношения: дружба, любовь, семья;
- 2) рынок: «Понимать рынок как новую, косвенную форму [состояния] “быть у себя самого в другом” означает учиться в этих институтах понимать, что они создают отношение признания, благодаря которому индивиды могут развить свою свободу» (S. 89);
- 3) демократическая общественность.

Эта модель свободы воплощена в институтах нашего общества. Согласно философии Хоннета, вообще невозможно дать определение понятию свободы, не называя при этом институты, характеризующиеся отношениями взаимного признания. Свободный индивид может только там реализовывать свои цели, где обладает возможностью осуществлять свою деятельность в институтах, в которых существуют нормативные практики взаимного признания. Другими словами, мы не можем воспринимать себя действительно свободными, пока мы не участвуем во внешней действительности, которую мы находим как предпосылку для осуществимости наших определенных нами самими целей. Чем больше институтов присвоит себе субъект – то есть чем в большем количестве институтов он будет разумно участвовать описанным образом – тем свободнее он будет⁴.

Важно, что только те институты могут рассматриваться как гаранты свободы (в гумбольдтовском смысле), которые сами ее воплощают; другими словами, Хоннет подчеркивает, что объективная сфера действительности должна с необходимостью рассматриваться как свободная от любой гетерономии и любого принуждения.

Значение институтов для воспроизводства общества связано с идеей о конститутивных целях субъективности модерна – они предполагают универсальные цели, в реализации которых должен быть заинтересован каждый человек. Институты, соответствующие этому условию, потенциально содержат в себе мораль, подразумевают нормативные правила и их соблюдение, требующее самоограничения, которое мы можем описать как моральную установку.

То, что индивид может быть в обществе «как у себя дома», нельзя мыслить примирительным образом: он должен учиться тому, чтобы «помещать себя в перспективу, исходя из которой может быть как критическим оппонентом существующих норм, так и конструктивным защитником новой нормативной системы» (S. 190). Под моральными нормами при этом понимаются те, «которые он может рационально одобрить, поскольку они могут найти одобрение всех прямо или косвенно затронутых лиц» (S. 191). Ин-

⁴ Ср.: Honneth A. Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie. B. : Suhrkamp, 2010.

ституты невозможно представить себе без борьбы за лучшую и более подходящую интерпретацию системы моральных норм — они обладают потенциалом к усовершенствованию. Непрерывная борьба по поводу того, как можно понимать обеспечивающие свободу принципы нормативной структуры этих институтов, — неотъемлемый их элемент, и это стимулирует их дальнейшее развитие.

Без исполнения определенными институтами своих функций совершенно невозможно представить реконструкцию общества. Субъект «только там понимается как действительно “свободный”, где его цели осуществлены самой действительностью; следовательно, отношение между легитимирующим поведением и социальной справедливостью должно быть в определенной мере перевернуто: субъект должен мыслиться как включенный в гарантирующие его свободу социальные структуры прежде, чем он, как свободное существо, сможет быть вовлеченным в процедуры, которые стоят на страже легитимности общественного порядка» (S. 108–109).

Таким образом, резюмируя изложенное, можно, вероятно, сказать, что признание в институтах есть условие свободы как каждой отдельной личности, так и всех участников дискурса. Отсюда следует, что справедливость в современных обществах больше нельзя соразмерять только с тем, располагают ли все их члены негативной или рефлексивной свободой и в каком объеме они ею располагают: предварительно должен быть достигнут такой уровень социального развития, который обеспечит всем субъектам равнозначные шансы участия в институтах взаимного признания. В центр идеи социальной справедливости встает тем самым представление о том, что определенные, имеющие нормативное содержание и потому называемые «моральными» институты требуют правового «обеспечения» (*Sicherstellung*), государственного покровительства и поддержки гражданского общества; только в предполагающей разделение ролей взаимной игре права, политики и социальной общественности могут оставаться жизненными те институциональные образования, которым все члены общества обязаны различными аспектами своей intersубъективной свободы и, тем самым, культурой свободы в целом.

А. Ю. Шачина и С. В. Шачин

Budelacci Orlando. Kants Friedensprogramm. Das politische Denken im Kontext der praktischen Philosophie¹. Diskurs Philosophie. Bd 3. Oberhausen : Athena, 2003².

Диссертация Орландо Буделаччи в шести главах, написанных приятным для чтения языком, имеет целью систематически представить политическое мышление Канта. В главе 1 «Введение – Мирная программа Канта» вечный мир для начала определяется как «утопический идеал» философии и политики (S. 18); вечный мир представляет собой основу создания глобального мирного правопорядка и должен быть достигнут путем последовательного реформирования. Даже если Буделаччи угадывает в этом центральное, актуальное ядро *содержательного* целеполагания политического мышления Канта, остается проблема в том, что он не дает определение понятию *утопия* ни сам, ни ссылаясь на кого-то.

Во второй главе «Мировой правопорядок» рассматриваются Лига Наций и всемирная республика как модели международных организаций. Буделаччи различает практически-политический и априорно-трансцендентальный уровни аргументации с целью показать, что Кант «не только фиксирует утопическую конечную точку, но и старается очертить ступени прогрессивного политического процесса» (S. 33). В этой попытке воссоздания кантовского мышления автор связывает блок вопросов политической философии с «основным вопросом этики» (S. 37), не намечая, однако, связующей линии между этими областями: международный мир должен быть установлен путем перехода из естественного состояния в правовое. Вопрос о связи с этикой остается, скорее, открытым и необоснованным. Здесь стоило указать, например, на проблематику перехода из *этического* естественного состояния [AA, VI, S. 95ff.; B 131/A 123]. Буделаччи верно подчеркивает, что мирный союз должен базироваться на идее федеративности (S. 46), и все же, похоже, в деталях он, в противоположность открытости Канта, настаивает на конструировании мировой республики, что противоречит дословному тексту Канта. Автор поясняет: «Отказ от идеи всемирной республики совершается исходя из реальных политических отношений. Однако она отклоняется вовсе не из принципа, а только лишь для актуального политического положения» (S. 46). Для Канта было бы разумно подчеркнуть преимущество всемирной республики перед моделью свободной федерации (S. 50) — это является более чем сомнительной интерпретацией, так как Кант отклоняет идею всемирной республики на том основании, что построить одно государство может только одна нация, а понятие многонационального государства, т.е. и всемирной республики, противоречит предпосылке понятия государства [AA, VIII, S. 354]. На место позитивной

¹ Буделаччи Орландо. Кантовская мирная программа. Политическое мышление в контексте практической философии.

² Перевод осуществлен по рецензии Мартина Фабианчича на книгу Орландо Буделаччи, опубликованной в Кант-Штудиен. 2008. №1 (*Budelacci Orlando. Kants Friedensprogramm. Das politische Denken im Kontext der praktischen Philosophie* (Martin Fabjancic) // *Kant-Studien*. 2008. Nr. 1. S. 107–109) с любезного разрешения редколлегии Кант-Штудиен.

всемирной республики, согласно Канту, гораздо больше подходит негативный суррогат федеративного антивоенного союза [АА, VIII, S. 357]. С такой аргументацией Буделаиччи определенно желает понимать «идею всемирной республики как дополнение на втором уровне долженствования» (S. 54) и как такую, которую с точки зрения философии истории можно мыслить как реально достижимую. На этом, полагаю, исчерпывается аргументация автора в поддержку федеративного антивоенного блока на прагматически-политическом уровне в противовес идее создания всемирной республики на трансцендентальном.

В третьей главе «Всемирное гражданское право и неприкосновенность суверенных границ» автор рассуждает о связи всемирного простейшего государства с идеей всемирной республики. Центральный вопрос заключается в том, как представляет себе Кант модель международной организации. Исходным пунктом исследования выступает анализ «всемирного элементарного государства» — понятия, которое Буделаиччи вводит на с. 73 и сам же определяет на с. 85 как «элементарный политический строй» с правом вмешательства силами всемирной полиции. По мнению Буделаиччи, Кант представил идею всемирной республики незавершенно (S. 80), так что следует пояснить, можно ли приравнять «всемирную республику» к «всемирному элементарному государству». Таким образом, автор ищет такую структуру аргументации, которая, основываясь на кантовской формулировке, смогла бы легитимировать супранациональную организацию с целью обеспечить права человека «в контексте мирового порядка» (S. 87). Автор желает «сблизить возражения самого Канта с моделью всемирной республики, которая регулирует политико-правовые мероприятия во взаимодействии государств и к тому же обладает полномочиями активной интервенции при нарушении прав человека» (S. 87). Однако это намерение может осуществиться только в том случае, если Буделаиччи снабдит кантовские аргументы и терминологию такими *ярлыками*, что из принципиальных возражений останутся лишь прагматические сомнения, которые «сегодня, исходя из быстрых темпов развития структур коммуникации и торговли, должны оцениваться совершенно по-другому» (S. 88). Используя принцип субсидиарности (энциклика Папы Льва XIII), которым он стремится расширить политическую философию Канта, Буделаиччи развивает аргументацию в поддержку тезиса о том, что мировая республика не обязательно должна быть централистской (S. 88). Однако вопрос о том, насколько совместима сама кантовская философия с, пожалуй, произвольно введенным в нее принципом субсидиарности, остается неизученным. Автор придает значение скорее принципу субсидиарности, чем «недостающему звену кантовской политической философии международных отношений» (S. 91). Буделаиччи без надлежащей проверки провозглашает искомую конвергенцию принципа субсидиарности с «внутренним ядром» (S. 93) негативного понятия права, по Канту. Таким образом, главная проблема предложенной Буделаиччи интерпретации кантовской философии состоит в попытке сконструировать — с использованием элементов кантовского мышления и в ответ на эксплицитный отказ Канта от мировой республики как супранациональной организационной структуры — такую структуру аргументации, которая легитимирует «гуманитарную интервенцию» (S. 95) в «радикально-демократическом» понимании (S. 100) в правопорядке всемирной республики. То, что Кант «еще не помышляет о всемирно-гражданской системе защиты, которая могла бы обеспечивать человеческие пра-

ва, основано на исходном принципе его подсознательного гоббсианства и связанной с ним ценности абсолютного суверенитета» (S. 101). Используя эти аргументы, Буделацци препятствует достижению собственной же цели — изложению кантовской мирной программы (S. 32). Поэтому исследование автора необходимо рассматривать не как интерпретацию кантовской философии, а как попытку создания на основе фрагментов кантовского мышления собственной концепции организации международного правового устройства, которая, безусловно, также не может являться актуализацией политического мышления Канта. Кант эксплицитно не поддерживал создание всемирной республики. Обосновать возможность и необходимость надгосударственной монополии власти, обладающей правом легитимной «гуманитарной интервенции», как бы Кант против Канта, — проблематично, даже если такая постановка вопроса современна и актуальна.

В четвертой главе «Суверенитет и демократия», основанной преимущественно на высказываниях Хабермаса, Хёффе и Мауса, рассматривается связь суверенитета государства и народного суверенитета. Пятая глава «Учение о войне» кратко воспроизводит взгляды Канта на войну и ставит вопрос (на который дается положительный ответ), применимо ли его учение к современным конфликтам и насколько. «Ограниченное ведение войны служит защитой островков демократии» (S. 224).

Заключительная шестая глава «Кантовская модель политической философии» исследует политическую философию Канта как систему нормативных принципов, составляющих основу международной политики. Буделацци расценивает этику Канта как предъявляющую непомерно высокие требования к индивидууму (S. 229). Присоединяясь к давно известному аргументу Ницше, автор критикует обособление рациональности и, следовательно, игнорирование иррациональных движущих сил, которое разверзает непреодолимую пропасть между «гетерономным определением эмпирического субъекта и его автономным самоопределением» (S. 230). Политической философии Канта недостает «небольших промежуточных ступеней», которые открывали бы возможность реализации политических целей. К сожалению, автор не анализирует возможности такой оценки различия Кантом человека на *homo politicus* и *homo phaenomenon*, которая приняла бы во внимание их единство. Но не только в этой связи аргументация Буделацци отличается преимущественно постулированием и недостаточной обоснованностью. Структура аргументации и умозаключения автора противоречат тем задачам, которые он же себе поставил. Его установка на реконструкцию политического мышления Канта именно по этим и вышеназванным основаниям не может быть выполнена. Ввиду вырывания примеров кантовской аргументации из контекста и их перемаркировки, нарушения границ точности словоупотребления при интерпретации, а также по причине конструирования своей собственной модели мирового политического порядка (всемирной республики) данная работа выступает попыткой переосмысления — и не является реконструкцией или актуализирующим обновлением интерпретации. Кроме того, в диссертации отсутствуют необходимые алфавитные, именные и географические указатели.

Мартин Фабианчич, Лимбург
Перевод с нем. А. С. Зильбера

**Всероссийский научный семинар
«Модели рассуждений – 5: аргументация, коммуникация, общество»
(г. Светлогорск, 23 – 24 сентября 2011 г.)**

С 23 по 24 сентября в г. Светлогорске прошел Всероссийский научный семинар «Модели рассуждений – 5: аргументация, коммуникация, общество», организованный Балтийским федеральным университетом им. И. Канта. В работе семинара приняли участие ведущие специалисты из России, Беларуси и Украины.

В центре внимания пятого семинара из этой серии стала *проблема общественного запроса на исследования в области моделирования аргументации и практического применения результатов таких исследований*. В ходе семинара обсуждалась роль аргументации в процессах убеждения, имеющих место в обществе, была затронута проблема классификации аргументации, а также поставлен вопрос о влиянии исследований аргументации на рост рациональности мышления и практического действия в современном российском обществе.

Первое заседание семинара открыл доклад доктора философских наук, профессора В.Н. Брюшинкина (Калининград) «Аргументация: общество и сообщество», где автор сфокусировал свое внимание на ответе на вопрос, какие общественные потребности удовлетворяют (или могут удовлетворять) существующие (или возможные) теории модели аргументации. Докладчик обратился к *двум основным стратегиям в объяснении современного общества*. Первая (более «западная») основана на согласовании интересов существующих в обществе общественных групп и индивидов, причем возможность подобного согласования влечет за собой благоприятную тенденцию развития общества, а невозможность – неблагоприятную. Такая стратегия *образует запрос на критическую рациональность и на разработку способов решения конфликтов позиций и мнений*. Противоположная ей имеет своим основанием социально-психологическую литературу и рассматривает основополагающим для общества не согласование интересов, а влияние общественных индивидов и общественных групп друг на друга. Это две разные стратегии, причем вторая в области аргументации образует *общественный запрос на разработку эффективных способов убеждения*. Далее В.Н. Брюшинкин обратился к *классификации исследований аргументации Еимерена и Гротендорста*, основателей прагматодialeктической теории, представленной в работе «Systematic theory of Argumentation» (2004), где выражен общий подход к аргументации как к рациональному диалогу с точки зрения разумного (reasonable) критика. В рамках этого подхода различают два вида аргументации: диалектическую и риторическую. *Философски* – это различие между критико-рационалистской и антропологическо-релятивистской концепциями разумности (reasonableness). *Аргументаторически* – разница между прагматодialeктической и эпистемически-риторической теориями аргументации. *Практически* – между реконструкцией аргументации, ориентированной на разрешение расхождений во мнениях и на убеждение (persuasion) аудитории. Таким образом, эти две концепции аргументации довольно точно

удовлетворяют те общественные потребности, о которых ведется разговор. Также докладчик затронул *вопрос о связи с неформальной логикой* и сформулировал следующую идею: несмотря на ориентацию неформальной логики на содержательный анализ текста, она должна стремиться к формальной логике как к своему пределу, когда ставится вопрос об окончательной убедительности того, о чем идет речь.

Следующим аспектом, на котором сосредоточил внимание В.Н. Брюшинкин, выступил тот факт, что *российское общество в целом сейчас направляет запрос на манипулятивные теории убеждения и аргументации*, удовлетворяя, таким образом, вторую потребность: «Наше общество — это общество не согласования отчетливо выраженных интересов, а общество влияния. Наша задача состоит в том, чтобы, отталкиваясь от запросов современного общества, попытаться по крайней мере в нашей среде, в нашей деятельности вести его к более высокому уровню рациональности. Но это означает и то, что рациональность нельзя навязать». Построение модели аргументации, по мнению докладчика, должно уводить людей, с которыми проходит работа, от моделей, основанных на убеждении, внушении, к рациональным процедурам.

В завершении своего доклада В.Н. Брюшинкин обратился к некоторым практическим вопросам. С его точки зрения, перед нами стоит *цель создания сообщества, способного на основе теоретических разработок создавать образовательные технологии и применять их для удовлетворения общественных потребностей*. В связи с этим автор упомянул созданный в университете ресурс Ratio.ru, вокруг которого вполне может осуществляться организация российского аргументационного сообщества. Также была высказана идея относительно *организации специальной подготовки по аргументации в рамках магистерских программ на английском языке*, что может стать одним из способов подготовки молодежи к интеграции в мировое сообщество.

В процессе обсуждения доклада участники семинара затронули вопросы относительно деятельности и перспектив журнала Ratio.ru, обсудили проблему искаженного понимания рецензируемости, характерную для отечественного сообщества, обратились к вопросу об объективности когнитивного картирования и его практической значимости для образования. В.Н. Брюшинкин уточнил некоторые моменты в понимании термина «общественная потребность» и еще раз обратился к тезису, высказанному в докладе: «Есть крайности, между которыми нам необходимо наводить мосты, т.е. строить промежуточные модели, сочетающие и то, и другое. В системной модели аргументации мы пытаемся опереться на ориентацию на адресата, одновременно с этим принимать во внимание рациональные способы. Эта теория не достроена, но направление вполне понятно. Нужно создавать такие модели, где две крайности работают совместно. Прагматика пошла именно по этому пути со своим стратегическим маневрированием. Так или иначе — это магистральный путь для нее».

Первое заседание продолжил В.М. Сергеев (Москва), представивший доклад на тему «*Новый подход к изучению аргументации*». Речь шла о подходе, основанном на *когнитивном картировании*. Когнитивную карту следует рассматривать как результат деятельности социальной сети (не социального института), которая, по мнению докладчика, и является субъектом общественной потребности. *Социальная сеть* — это группа людей, которые связаны между собой прочными коммуникативными или социальными

связями. Новый метод дополняет идею классического когнитивного картирования (выявление причинно-следственных связей) *анализом интегрирующих элементов* в текстах одной социальной сети. Такой метод обладает рядом преимуществ, расширяющих возможности исследователя: появляется возможность обработки больших объемов текста, формирования групповой когнитивной карты и выявления так называемых «интеграторов» — схожих идей, тезисов, метафор, концептов. И здесь наиболее интересной автору представляется работа с «вирусными интеграторами» — концептами, обладающими способностью глубоко проникать в картину мира индивида, трансформировать ее, а затем переходить к другому, видоизменяя и его картину мира. Согласно взгляду В.М. Сергеева, классический метод когнитивного картирования и формально-логический подход значительно проигрывают новой методике в силу невозможности исследования рассмотренных семантических конструкций, а эта работа имеет серьезное эвристическое и прогностическое значение *для анализа политического дискурса*.

После доклада В.М. Сергеев ответил на ряд вопросов, касающихся языка, используемого при построении когнитивных карт, роли человека, места экспертного мнения и возможностей компьютера в этом процессе, проблем, возникающих в связи с компьютерной обработкой; разграничил понятийные границы терминов «социальная сеть» и «социальный институт»; рассмотрел вопрос о прогностических возможностях когнитивных карт в планировании политических действий. В ходе обсуждения доклада были затронуты вопросы возможных преимуществ предложенного метода применительно к анализу аргументации в сравнении с другими: контент-анализ, по мнению докладчика, не дает структуры для построения «конкретной политики», а фреймы лишают нас возможности работать с объемными текстами.

Второе заседание семинара прошло в формате круглого стола «*Формальная логика и общество*», ведущим которого был Д.В. Зайцев (Москва). Заседание началось с обсуждения вопроса о *роли общественного мнения о логике для самой логики*. В.Н. Брюшинкин отметил, что понимание логики как науки нивелирует роль общественного мнения для нее самой, однако степень важности этого мнения для людей, занимающихся логикой, — интересная проблема, требующая обсуждения. И.Н. Грифцова высказала убеждение *в необходимости четкой демаркации логики как теоретической и практической дисциплины*, что позволит прояснить вопрос о роли общественного мнения для логики и логического сообщества. По мнению всех участников семинара, это очень важно, а *логика в этом смысле обладает серьезным потенциалом формирования общественного мнения*, в связи с чем необходимо определить *способы и методы этого процесса*. Дискуссию участников продолжило обсуждение таких проблем, как соотношение логики и математики, логики и философии, разграничение формальной логики и естественной, позиционирование логики как научной дисциплины. Еще одной темой, к обсуждению которой обратились участники семинара, стала *интеграция российского логического сообщества в мировое*, в связи с чем был рассмотрен такой аспект, как *образ российского логического сообщества на Западе* и желание или нежелание его модифицировать в той или иной степени. Приступая к обсуждению, Д.С. Зайцев поднял вполне тривиальный вопрос: «Почему мы их знаем, а они нас нет?», который по ходу обсуждения был модифицирован — «Почему мы сами себя не знаем?». Следующими

проблемами, которые предложил обсудить Д. С. Зайцев, стали *вопросы о логике в России, ее назначении* в том виде, в котором она существует сегодня, о том, *кто и где делает логику* в стране и, наконец, *о перспективах ее развития* в нашем государстве. В процессе обсуждения участники дискуссии пришли к выводу *о вступлении логики на новый этап развития*, связанный с усиленными и углубленными исследованиями в рамках неформальной логики и теории аргументации.

Первый день семинара завершился заседанием *«Молодежной секции»* под председательством *Е. Г. Драгалиной-Чёрной (Москва)*. Секция продолжила свою работу и на второй день уже под руководством *В. С. Меськова (Москва)*. На первом заседании *«Молодежной секции»* *А. А. Савченко (Калининград)* выступил с докладом *«Прагматодialeктический подход к аргументации»*, в котором была рассмотрена проблема абстракции от реальных процессов коммуникации при построении моделей аргументации и компаративно представлены идеальная модель критической дискуссии Франса ван Еемерена и Роба Гротендорста и абстракция от полилога в аргументорике *В. Н. Брюшинкина. М. Ю. Загирняк (Калининград)* в докладе *«Контекстуальный подход в методологии историко-философского исследования»* показал высокий уровень значимости обращения к контекстуальной информации при исследовании аргументации в философских текстах. Триаду молодежных выступлений первого дня завершил *И. Г. Горьков (Калининград)*, выступивший с докладом *«Философское образование как средство повышения рациональности практической деятельности»*, где рациональность была представлена как система социально-значимых ценностей, обеспечивающих устойчивое функционирование и развитие социума посредством трансляции социального опыта и социального капитала, а философское образование в этой связи было рассмотрено как средство возможного разрешения кризиса рациональности.

На втором дне семинара *«Молодежная секция»* продолжила свою работу выступлением *В. В. Долгорукова (Москва)* на тему *«"Экономика языка" против грайсовой "анархии": проблема легитимности прагматических ограничений»*, в котором докладчик обратился к прагматическим ограничениям в теории *Г. П. Грайса* и рассмотрел их функцию и статус в качестве правил коммуникации, показал, как теория игр позволяет редуцировать прагматические ограничения к допущению о рациональности участников коммуникации при классическом для теории игр понимании самой рациональности, т. е. как представления о том, что каждый из игроков стремится к максимизации своей полезности. *А. И. Троцак (Калининград)* в докладе *«Закон достаточного основания как ключевое средство в построении философской системы (на примерах И. Канта и А. Шопенгауэра)»* продемонстрировал, что для обоих мыслителей закон достаточного основания является фундаментом взаимодействия свободы воли и закона нравственности, между тем для Канта данный закон носит критический характер (он неприемлем для доказательства положений чистого разума и рациональной теологии), а для Шопенгауэра характер закона остается прежним (он удобен как способ обоснования Мировой воли). *Ю. В. Долженкова (Калининград)* представила доклад *«Визуальная аргументация в контексте когнитивного подхода»*, в котором были рассмотрены преимущества визуальной аргументации в сравнении с другими средствами убеждения применительно к когнитивному подходу. Доклад завершил работу *«Молодежной секции»*.

На втором заседании был организован круглый стол «Аргументация и логика в образовании» под руководством И. Н. Грифцовой (Москва) и И. В. Хоменко (Киев), целью которого был поиск ответа на вопрос о влиянии изучения логики на мышление в плане удовлетворения общественной потребности, в связи с чем Л. А. Калинин предложил следующую формулировку: «Логика не улучшает мышление, а формирует». В продолжение дискуссии была поднята тема современного образа логики, создаваемого преподавателями, и участники семинара обратились к проблемам преподавания логики. Было рассмотрено несколько сюжетов обучения: в формате самостоятельной науки, под маской других разделов логического курса (например, теории аргументации или риторики), в составе иных учебных дисциплин (менеджмент, PR и проч.). Наиболее правильным большинством участников семинара представился комплексный характер преподавания логики, включающий в той или иной степени все перечисленные сценарии. И. В. Хоменко достаточно подробно рассмотрела проблему зависимости педагогического процесса от аудитории. В заключение круглого стола для дискуссии были предложены вопросы, связанные с тем, что остается у студентов после изучения логики: знания, навыки, компетенции или же логическая культура в целом, формирование которой, по мнению Н. В. Андрейчук, занимает значительное место в процессе преподавания.

Третье заседание также прошло в формате круглого стола, на котором участники обсудили тему «Рассуждение и убеждение в современных социальных практиках». Ведущей выступила Е. Н. Лисанюк (Санкт-Петербург). По ходу обсуждения были затронуты темы, касающиеся взаимосвязи и взаимовлияния социальных практик, в частности в области права, и процедур обоснования и убеждения. Были сопоставлены и теоретически разграничены рассуждение и обоснование, рассуждение и убеждение. Участники обратились к классификации дискуссий, предложенной в рамках диалектического подхода Д. Уолтоном и Э. Краббе, а также рассмотрели ряд проблем, связанных с демаркацией легитимных доводов в аргументации.

В заключительной части семинара участникам были представлены промежуточные результаты проекта по созданию обучающей игровой системы «Аргументорика». Система представляет собой компьютерную программу, которая позволяет обучающемуся в игровой форме практиковать и совершенствовать навыки аргументации, выбирать оптимальную стратегию убеждающего общения, основываясь на представлении о лице, чьи убеждения он намеревается изменить. Презентация была представлена В. Н. Брюшинкиным, Д. В. Хизанишвили и Г. Ю. Лобановым.

К. Ю. Косачева

ОБЪЯВЛЕНИЯ

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника» можно найти на сайте Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта по адресу: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «Кантовский сборник» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 100 руб., периодичность — 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2012

№1 (39)

Редакторы *Е. В. Дворнякова, Е. Т. Иванова*
Корректоры *Е. В. Серeda, Е. А. Алексеева*
Оригинал-макет подготовлен *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 20.03.2012 г.
Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108^{1/16}
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 9,6. Уч.-изд. л. 8,2
Тираж 500 экз. Заказ

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

(на задней обложке)

В следующем номере «Кантовского сборника»:

Огнёв А. И. Учение Канта о схематизме понятий чистого рассудка (Подготовка к публикации *Е. А. Бутиной*)

Саликов А. Н. Русские в «Кант-Штудиен» (Kant-Studien). Часть 2: 1954–2010

Продолжится публикация лекций *Х. Арендт* по политической философии Канта, и биографического очерка *Э. А. К. Васянского* «Иммануил Кант в последние годы жизни».