

<sup>3</sup> Отношение к эстетике Канта см. в статье *Л. Н. Столовича* "Эстетика марксизма и эстетика Канта" (В кн.: "Критика чистого разума" Канта и современность. Рига, 1984. С. 235-245).

<sup>4</sup> *Herbert Marcuse. Kultur und Gesellschaft. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980. S. 54.*

<sup>5</sup> См.: *Поннер К.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. Т. 1. С. 108, 140, 180, 307, 318, 412; Т. 2. С. 94, 359, 426, 490.

<sup>6</sup> *Пятигорский А.* Реакция философии на тоталитаризм. Не-методологические заметки о возможности анархической философии // Независимая газета. 1994. 31 дек. С. 2. (Статья впервые была опубликована на французском языке в 1979 г.)

<sup>7</sup> *Бохеньский Ю.* Сто суеверий: Краткий философский словарь предрассудков. М.: Издательская группа "Прогресс", 1993. С. 157.

<sup>8</sup> Обоснование такой трактовки марксизма см. в главе "Проблема ценности и марксизм" в кн.: *Столович Л. Н.* Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 167-177.

<sup>9</sup> *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации // Этика Канта и современность. Рига: Авотс, 1989. С. 198.

<sup>10</sup> *Alfred Rosenberg. Der Mythos des 20. Jahrhunderts. München: 7. Auflage, 1942. S. 571, 572.*

<sup>11</sup> См.: *Die Bildenden Künste im Dritten Reich: Eine Dokumentation. Rowohlt, 1966. S. 182-183.*

<sup>12</sup> *Alfred Rosenberg. Op. cit. S. 131, 303.*

<sup>13</sup> См.: *Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 184-235.* (Автор главы - Э. Ю. Соловьев.)

*Г. А. ЗАИЧЕНКО*

*(Днепропетровский государственный химико-технологический университет)*

**Парадоксы и антиномии свободы:  
И. Кант, М. Фуко, Ж. Льютар**

Самоопределение философии как сознание ее структуры, функций, целей имеет не только более чем двухтысячелетний опыт, но и опыт второй половины XX века. И опыт этот убеждает в том,

что обречены на неудачу попытки дать окончательный ответ на вопросы: Что такое мир? Что такое человек? Что такое философия? Но эта на первый взгляд тривиальная истина таит в себе две противоположные тенденции историко-философского процесса. Одну мы условно назовем синтетически-монистической, а вторую - аналитико-плюралистической. При этом абсолютизация первой приводит к таким результатам саморефлексии философии, которые граничат с претензией дать окончательные ответы на поставленные выше вопросы, а абсолютизация второй приводит не просто к резкому сужению области философского исследования, но и к выводу: философия в течение тысячелетий не просто витала в мире иллюзий - она обречена, наступила эпоха конца философии. В этой связи является поучительным сопоставительный анализ постановки и решения проблемы свободы в контексте понимания статуса философии у таких мыслителей, как, с одной стороны, И. Кант, а с другой - М. Фуко, Ж. Льютар.

Постановка и решение проблемы свободы в философии Канта, при всем его критическом отношении к предшествующей философской традиции, носит системный характер. На первый взгляд кажутся трудно совместимыми в философии Канта, с одной стороны, его философский дуализм, его противопоставления "вещей в себе" и области достоверных знаний, трансцендентального и трансцендентного, феноменов и ноуменов и, с другой стороны, системное обоснование различных областей и функций философского знания. Но в рамках таким образом очерченной структуры трансцендентальной метафизики он развивает необычайно плодотворное учение об антиномической природе философского знания, которое фактически выполняет роль соединительного звена в, казалось бы, распавшемся окончательно на несопоставимые, несоединимые стороны мира и познания, мира и мышления. Понятие "антиномии" мы используем в более широком смысле по сравнению с "Критикой чистого разума" Канта. Они - выражение не только диалектических противоречий разума, но и одновременно столь же диалектических противоречий и объективного Бытия природы и человека, и процесса познания. В этом смысле они глобальны по сравнению с парадоксами познания и антиномиями разума в кантовском смысле. Поэтому применяемое нами расширительное по своему содержанию понятие антиномии, как нам представляется, передает дух, а не букву философии Канта.

Своеобразная “линейность” развертывания Кантом взаимных связей и взаимных детерминаций различных проблем, частей и функций философии была нарушена тем, что “Критика способности суждения”, преодолевшая разрыв между “Критикой чистого разума” и “Критикой практического разума”, была написана после двух последних. Но ключевые проблемы философии, и в том числе проблему свободы человека, он анализирует во всех трех критиках, а также в других работах, в частности, в “Религии в пределах только разума”, уточняя, а иногда существенно изменяя свою позицию. Так, “Религия в пределах только разума” (далее сокращенно - “Религия”) и дальнейшее развитие взглядов Канта на решение основного вопроса его философии - “Что такое человек?” - выражают его усилия разрешить парадоксы и антиномии духовного и реального утверждения свободы как главного атрибута подлинного человека. Он пишет: “Способность разума лишь в идее закона подниматься над всеми противодействующими побуждениями совершенно не объяснима. Непостижимо... и то, как чувственные побуждения могут брать верх над разумом, повелевающим с такой строгостью”<sup>1</sup>.

Парадоксы и антиномии свободы возникают в таких соотношениях: человек (или общество) и природа; человек и общество; чувственное и умопостигаемое; культура и невежество; гуманистические возможности культуры и тупики культуры; моральность и аморальность и др. Все антиномии в принципе неустранимы, и можно говорить лишь о степени успеха в духовном и практическом осуществлении свободы. Антиномии онтологически первичны, а парадоксы - гносеологический “след” адекватности постижения и разрешения антиномий. Что касается соотношения “человек и общество”, Г. Функе отмечает, что, согласно Канту, современный мир “находится в настолько хрупком состоянии, что его обитателям нравственная воля (и ее воплощение в категорическом императиве как в одном из источников свободы - Г. З.) не является само собою разумеющейся” и поэтому борьбу принципов добра и зла за господство над человеком “может вести в данный момент только человек”<sup>2</sup>. С другой стороны, в “Религии” Кант утверждает, что “... свобода никогда и не наступит ... если предварительно не ввести людей в условия свободы...”<sup>3</sup>.

В отношении антиномичности соотношения “чувственного и умопостигаемого” Ф. Росси отмечает, что в отличие от второй

“Критики”, где источником различия морально злого и морально доброго было различие чувственной и умопостигаемой сторон человека, в “Религии” как источник добра, так и “источник зла находится в самой структуре человеческой свободы, в структуре, которая собственно относится к умопостигаемой сфере”<sup>4</sup>.

Культура, согласно Канту, условие необходимое, но само по себе, без доброй воли (источника подлинной свободы) - недостаточное для гарантий уважения достоинства человека. В “Религии” Кант особое внимание уделяет противоречивости культуры. В XX веке эта противоречивость приобрела буквально трагические формы. О кризисе современной культуры написаны тысячи книг. Но реальное соотношение доброго и злого в культуре настолько непредсказуемо, что иногда появляется соблазн согласиться с положением Л. Витгенштейна, высказанным в 1946 г.: “Может быть когда-нибудь из цивилизации возникнет культура”<sup>5</sup>. И все же и в наши дни кризиса культуры, как и в прошлом, добро в культуре, одним из высших проявлений которого являются не только идеалы свободы, но и борьба за их реальное осуществление, не исчезло. Своеобразие нашей эпохи в том, что советы Канта о путях утверждения достоинства человека, о путях гуманизации культуры важны как никогда ранее. По мысли М. К. Мамардашвили, философия Канта, и в особенности его учения о нравственности и ценностях, как бы задают своеобразную культурно-ценностную матрицу, сообразуясь с которой, и отдельный человек, и сообщества людей, и даже целые цивилизации получают возможность делать осмысленные, “добрые” выводы и осуществлять соответствующие действия. За пределами такой матрицы - господство хаоса, царство так называемых “черных дыр”. Последние бесследно проглатывают и человека, и народы, и цивилизации.

Своеобразие ситуации с философским осмыслением свободы во второй половине XX в. состоит в том, что доминирующее место в философской панораме нашей эпохи занимают философские школы и направления, отвергающие метафизику (в смысле теоретической, рациональной философии) свободы. Это, в частности, находит свое выражение в философском структурализме М. Фуко и в философском постмодернизме Ж. Льютара. Это приводит их к парадоксальным выводам, в основе которых лежит отступление, “десятки шагов назад” по сравнению с кантовской постановкой

проблемы парадоксов и антиномий свободы. Решить проблемы, относящиеся к "онтологии свободы", т. е. проблемы выявления форм реализации свободы человека и общества по отношению к природе и по отношению к взаимодействию человека и общества, без метафизики свободы невозможно.

И, безусловно, прав А. Ф. Зотов, когда настаивает на том, что "подобно тому, как предпосылкой появления физики была "метафизика", так и предпосылкой ответа относительно "состава" свободы должна быть ее "метафизика"; "...может быть, "мир", для характеристики которого (или которых - таких миров может быть немало!) понятие свободы так же излишне, как требование свободы собраний для постоянных обитателей кладбищ. Художественный образ мира (идеала мира), в котором свобода перешла в свою противоположность, претерпев тем самым "аннигиляцию", дал Оруэлл: там базовым принципом внутренней политики был следующий: "Рабство есть свобода" - или наоборот: "Свобода есть рабство"... Но ведь, по существу, интенцией к такому "миру", своеобразной "тоской" по нему заряжены любые попытки "редуцировать" свободу к необходимости, сделать эти категории не координированными логически, а субординированными онтологически"<sup>6</sup>.

Своеобразный тип разрыва М. Фуко с "метафизикой свободы" определялся не только попыткой решить проблему соотношения сознательной и подсознательной сфер человеческой психики с точки зрения их роли в постижении мира, но и выводами о "конце человека", т. е. суверенного субъекта Канта, а также о крахе гуманизма не только эпохи Просвещения, но и гуманизма в других его исторических формах. Рука об руку с этими выводами под значительным влиянием Ф. Ницше выдвигаются аргументы против притязаний гносеологии на познание истины и вообще против гносеологии как области "метафизического" знания.

В "Археологии познания" (1969 г.) он объединяет в коррелятивной паре понятия "власть" и "познание" - власть/познание, - настаивая на том, что истина "... производится только благодаря множеству форм угнетения... Каждое общество имеет свой режим Истины, свою "общую политику" Истины"<sup>7</sup>. Такая универсальная прагматизация Истины не оставляет места свободному поиску объективной истины суверенным субъектом познания - как личностью, так и обществом. Осуществляемая Фуко прагма-

тизация Истины - не что иное, как прагматизация теории познания, отказ от последней как неотъемлемой органической части "метафизики". Поэтому он отрицает философско-теоретические, "метафизические" концепции Декарта и Канта. Тем самым он смешивает, по существу, три различных статуса философского знания: философско-теоретический ("метафизический"), прагматический и культурно-исторический.

Последний находит свое выражение в том (в значительной степени неосознаваемом последующими поколениями) опыте культуры, который в виде своеобразной "амальгамы" синтезирует философское, нравственное, художественно-эстетическое, правовое, политическое и др. знания каждой эпохи. В явном виде этот опыт культуры и характер включения в него философско-теоретического знания далеко не полностью осознается даже современниками. А становясь достоянием истории, он приобретает для последующих поколений еще более загадочный характер. В последующих системах культуры опыт, в том числе и философского постижения мира и человека, становится частью фундамента культуры. Но как по фундаменту собора нельзя судить о целостном архитектурном его облике, так и по формам включения философского знания в культуру нельзя составить целостное представление о мировоззрении эпохи, находящем свое выражение, свой высший синтез в теоретической философии, в "метафизике эпохи".

Прагматический статус философского знания находит свое выражение в областях "межпредметных" исследований и в их результатах. Так, семиотика - область совместных исследований лингвистов, логиков, философов и др., а философия истории - исследований историков, этнографов, психологов, философов и др. На используемых в "межпредметных" областях исследования лежит печать инструментального применения методов различных областей знания. Это "рабочие" аспекты данных методов, в том числе и философии. По этому, хотя и плодотворному, но частному виду исследований также нельзя составить адекватное представление о теоретической философии, т. е. о метафизике.

Именно последней противопоставляет Фуко свое понимание философии. Работая как исследователь в "межпредметных" областях философии истории, философии права, отчасти - в философии культуры, он фактически становится на позиции, близкие к



позитивистским. Французский философ В. Декомб, как отмечает В. П. Визгин, считает, что “Фуко - сложное явление во французской философии. Он наследует старые позитивистские традиции, в соответствии с чем его философствование выглядит скорее как специальное историческое исследование, чем философия. Но уже сам выбор тем анализа показывает его оригинальность и актуальность его философии. Ведущей темой Фуко выступает тема соотношения тождества и различия, или соотношения другого и того же самого. Иначе говоря, Фуко стремится показать возникновение и историю понятия нормы, например, в психиатрии, историю исторически обусловленного разума, возникающего в игре анонимных сил. Философия у Фуко приобретает все черты культурологии. Каждая культура формирует себя благодаря отбрасыванию ряда возможностей. Так, западная культура Нового времени конституирует себя и свой специфический разум (“рациональность”) в поле оппозиций Запад-Восток, сон и реальность, трагическое и диалектическое. Свою концепцию истории Фуко называет “археологией”<sup>8</sup>.

Основываясь на установках структурного анализа, Фуко представляет историю как последовательность дискретных (в интервале конкретного пространства и времени), качественно отличимых этапов жизни общества. Именно синхронность как выражение однотипности существенных черт существования общества в каждом историческом интервале противопоставляет он не только методологии истолкования истории общества как линейного непрерывного процесса последовательности событий, но и диалектической методологии истолкования истории общества как единства непрерывности и дискретности этих событий. Именно диалектическая методология позволяет охватить и выразить в органическом единстве и черты уникальности, качественного своеобразия каждой исторической эпохи, и инвариантное измерение всех исторических эпох, содержание их преемственности, то всеобщее ядро истории человеческого рода, без которого она не могла бы состояться и без которого она просто не имела бы виды на будущее.

Методология философского структурализма М. Фуко с ее сознательной дискретизацией исторического процесса исключает из философско-методологического арсенала “метафизику”, то есть *общую* теоретическую философию как особый и наивысший син-

тетический вид философского знания, и обрекает его в анализе проблемы свободы человека и общества на неразрешимые парадоксы.

Выделив в западноевропейской истории и культуре три “эпистемы” - глубинные, неосознаваемые обществом детерминанты исторических эпох, “положительное бессознательное сознание”, - Фуко, с одной стороны, утверждает, что “эпистема” современной эпохи обуславливает впервые в истории “появление человека”, а с другой стороны, что эта же “эпистема” обуславливает конец, смерть человека. Эта парадоксальная ситуация философско-методологически предопределена у него исключением возможности сознательного вмешательства людей в направление исторического процесса и фактическим отказом от идеалов гуманизма. Идеалы гуманизма он выводит как следствие из “эпистемы” классического рационализма (XVII-XVIII вв.). Но так как эпоха эта миновала, то для гуманизма в наше время у Фуко не находится места. Возможно ли в этой ситуации допущение свободы личности и общества? Ответ очевиден. Конечно же, нет!

Поэтому заслуживают внимания соображения Жоржа Коттье по поводу концепции М. Фуко: “Фуко свойственно преувеличение значения не только бессознательного. Он элиминирует вслед за К. Леви-Строссом всю тотальность человека в пользу системы или структуры, и в этом состоит парадокс современной структуралистской науки о человеке. Только история остается последним убежищем человека, настоящее свидетельствует о его нисхождении в структурном плане, в чем выражается, по сути дела, конечность человека, его кажимость. Образ человека улечивается, и в этом смысле смерть человека, о которой говорит Фуко, выступает как следствие его нигилизма.

Подобный подход выражает собой забвение метафизики, ибо только она открывает нам человека...”<sup>9</sup>.

Итак, там, где “закрывают” философию как теоретическое мировоззрение (“метафизику”), там “закрывают” и человека как личность. А где нет личности, там нет и свободы. Это прекрасно показал И. Кант. Сегодня мы можем с уверенностью добавить: где нет свободы, там “закрывается” и общество. Поэтому вместе с неизбежной смертью человека (как у Фуко) наступает и “конец истории”.

Роковой вопрос: “Быть или не быть” “метафизике”, человеку,



обществу, свободе человека и общества, истории человечества в будущем? - встает и над рассуждениями и исканиями философского направления постмодернизма. И в этой связи особый интерес представляет фигура французского философа Ж. Льютара, одного из тех философов, кто однозначно рассматривает свои взгляды как постмодернистские. Философско-методологические установки Ж. Льютара, как и в случае М. Фуко, проецируются на проблемы места человека в обществе и реальности притязаний как человека, так и общества на обретение свободы, справедливости.

Вопрос о природе как знания вообще, так и философского (“метафизического”) знания в частности Льютар решает следующим образом.

1. В современную эпоху в полной мере проявилась зависимость, подчиненность знаний техницистским установкам на эксплуатацию знаний. Поэтому то знание, которое оказывает сопротивление технологической прагматизации, по большей части вообще не рассматривается как знание. На этой основе Льютар ставит главный в его исследованиях вопрос: кто решает, что есть знание, и кто знает, что позволяет его решать? Этот вопрос, таким образом, неизбежно оказывается и вопросом о власти.

2. Вопрос о законности того или иного знания, об их связях и о том общем, что их объединяет, получал свой ответ на основе укоренившегося в современную эпоху (эпоху “модерна”) способа узаконения, “легитимизации” различных видов “рассказов” (“дискурсов”, “нарративов”) в особом виде *метарассказов*, претендовавших на роль той высшей инстанции, которая гарантирует форму единства знания. При этом выделяются три основных типа *метарассказов*: возникнувшие как следствие эмансипации человечества (Просвещение); телеологизации духа (идеализм); абсолютизации герменевтики смысла (историцизм).

“До предела упрощая, - пишет Ж. Льютар, - я определяю *постмодерн* как неверие в метарассказы. Это неверие является несомненно продуктом прогресса в науках: но этот прогресс в свою очередь предполагает неверие. Исключению из употребления метарассказного аппарата узаконения соответствует наиболее заметно кризис метафизической философии...”; “Где, после отказа от метарассказов, узаконение знания может находиться? Критерий эффективности является технологическим; он не является

релевантным в отношении суждения о том, что является истиной или справедливым ... Постмодернистское познание является не просто инструментом властей; оно совершенствует нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность быть толерантными в отношении несоизмеримого. Его принцип - не экспертная гомология, а изобретательская паралогия"<sup>10</sup>.

Мир, в котором живет философско-методологическая мысль Льотара, - это отфильтрованный мир. В "метафизических", философско-теоретических притязаниях на знание того, что такое Истина, что такое Справедливость (там, где ее нет, нет и свободы), что такое Прекрасное, он видит только инструментально-тоталитаристскую тюремную камеру, изолирующую и отдельного человека, и частные группы людей от творческих новаций, от подлинных и, согласно ему, только единичных, уникальных, но никогда не общих "форм жизни". Формы эти реализуются в "языковых играх", как они понимались "поздним" Витгенштейном. В отличие от Витгенштейна он придает им еще более номиналистический смысл. Картина мира Льотара - это картина мозаики, гетерогенности. В ней *общее* - демоническая сила зла, реализующая только репрессивные, обезличивающие людей функции.

Поэтому в философии, искусстве, познании, праве, политике стремление выявить общее, а тем более осмыслить его как норму, Льотар оценивает только как проявление тоталитаризма.

Льотар не смог подняться до осознания эвристической роли антиномии свободы, сформулированной еще Кантом: свобода *существует* в реальных формах жизни людей, и в то же время она *должна быть введена* в них. То, что должно быть введено, не совпадает с эмпирической реальностью свободы и справедливости. Это идеал, формирование которого невозможно без философско-теоретической рефлексии, учитывающей гармонию "общего" (общечеловеческих ценностей) и частного.

---

<sup>1</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // И. Кант. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 127.

<sup>2</sup> Функе Г. "Назад к Канту" - значит идти вперед // Кантовский сборник. Вып. 14. Калининград, 1989. С. 16.

<sup>3</sup> Кант И. Указ. соч. С. 262.

<sup>4</sup> Philip J. Rossi. Moral Straggle and Moral Conversation in Kant's Religion // Internationaler Kant-Kongress. Mainz -1990. Bonn, Berlin, 1991. Bd. II-2. P. 291-292.

- <sup>5</sup> Wittgenstein L. *Cultura and Value*. Oxford, 1980. P. 18.
- <sup>6</sup> Зотов А. Ф. *Метафизика свободы* // *Философские исследования*. М., 1993. С. 23-24.
- <sup>7</sup> Foucault M. *Power* // *Knowledge: Selected Interview and other Writings*. N. I. 1980. P. 13.
- <sup>8</sup> Визгин В. П. Декомб В. Тожество и различие (сорок пять лет французской философии. 1933 - 1978 гг.) // *Реферативный сборник*. М., 1980. С. 49-50.
- <sup>9</sup> Андреева И. С. Изменения в картине человека: расхождения в современной антропологии // *Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты): Ежегодник*. I. М., 1990. С. 141.
- <sup>10</sup> Lyotard J. *Postmodern Condition* // *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge (Mass), 1987. P. 74, 75.

С. Л. СМАГИН, Т. Г. ИВАНЦЕВА

(Киров)

### Натурфилософский смысл высказывания И. Канта “К вечному миру” в новоевропейской проблеме бытия

Есть некоторый изначальный текст-в-своем-бытии трактата И. Канта “К вечному миру”. Особо остро это переживается и понимается сейчас - во времена смены стратегии дискурса, когда срок лет стоявший в городе госпиталь “Ветеранов войны” переименован в госпиталь “Ветеранов войн”. Пусть данное переименование есть простая констатация факта. Однако с точки зрения содержания данный факт есть смысл, интенциональная автономность которого обнаруживается через явное несоответствие артикуляции власти и знания (разве не знали, что и после Великой войны страна продолжает воевать, разве не знали, что в послужном списке военнослужащего не отмечалось участие в военных действиях в Египте, например, или во Вьетнаме?). Но, имея перед глазами трактат И. Канта “К вечному миру”, читатель сталкивается с самодостаточностью текста иного вида. Если в сказанном выше актуализируется проблема допущенного и исключенного дискурса, что уводит нас в область суждений философии политики, то в трактате И. Канта самодостаточность текста обнаруживается через по-ту-сторонность от политики вообще. Будь слово “метapolитика” не столь режущим глаза и уши, его следовало бы применить. Его следует применить для того, чтобы понятие “вечного мира” Канта не предстало в качестве базисного,