

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2014
№4 (50)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2014

Кантовский сборник : научный журнал. — 2014. — № 4 (50). — 123 с.

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 Министерства Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
ПИ №ФС77-46310 от 26 августа 2011 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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2014

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);
И. 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);
В. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия)

Редакционная коллегия

- Л. А. Калинин*, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — главный редактор; *А. Н. Саликов* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — зам. главного редактора; *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. Конеv*, 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, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет); *Т. Г. Румянцева*, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); *Г. В. Сорина*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *В. А. Чалый*, канд. филос. наук, доц. (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. *W. Stark* (University of Marburg, Germany)

Editorial board

- Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief; Dr *A. N. Salikov* (I. Kant Baltic Federal University) — зам. главного редактора; 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; Prof. *D. N. Razeyev*, (Saint Petersburg State University); Prof. *T. G. Rumyantseva* (Belarusian State University); Prof. *G. V. Sorina* (Lomonosov Moscow State University); Dr *V. A. Chaly* (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

<i>От редколлегии</i>	7
Теоретическая философия Канта	
<i>Калинников Л. А.</i> Проблема антиномии чистого <i>теоретического</i> разума в системе Канта.....	8
Практическая философия Канта	
<i>Мучник П.</i> Моральная непостижимость и самоконституирование у Канта (пер. с англ. <i>В. О. Белоноговой, Д. В. Хизанишвили</i> , под ред. <i>В. А. Чалого</i>).	17
<i>Круглов А. Н.</i> Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления. Часть II	39
<i>Чалый В. А.</i> Кант между либерализмом и консерватизмом	54
Рецепции философии Канта	
<i>Штольценберг Ю.</i> Кант и медицина (пер. с нем. <i>Н. А. Дмитриевой</i>)	61
Предисловие к переводу <i>Л. Бертолино</i> «Человек – "гражданин двух миров": развитие Розенцвейгом кантовских тем»	81
<i>Бертолино Л.</i> Человек – «гражданин двух миров»: развитие Розенцвейгом кантовских тем (пер. с итал. и предисл. к пер. <i>В. Н. Белова</i>)	82
Неокантианство	
<i>Белов В. Н.</i> Рецепция этики Когена в России.....	98
Обзоры и рецензии	
<i>Борис Валентинович Яковенко (В. Н. Белов, Т. Ю. Панкова)</i>	111
Кант в зеркале российского кантоведения сегодня (<i>Р. Поццо</i> , пер. с нем. <i>А. С. Зильбера</i>)	114
Научная жизнь	
<i>Балановский В. В.</i> Приоритетные задачи кантоведения на ближайшее десятилетие	116
<i>Объявления</i>	123

CONTENTS

<i>Message from the editors</i>	7
Kant's theoretical philosophy	
<i>Kalinnikov L.</i> The problem of antinomy of pure <i>theoretical</i> reason in Kant's system	8
Kant's practical philosophy	
<i>Muchnik P.</i> Moral inscrutability and self-constitution in Kant (translated from the English by <i>V. Belonogova</i> and <i>D. Khizanishvili</i> , edited by <i>V. Chaly</i>).	17
<i>Krouglov A.</i> Immaturity and the objective of a true reform in ways of thinking. Part II ..	39
<i>Chaly V.</i> Kant between liberalism and conservatism.....	54
Receptions of Kant's philosophy	
<i>Stolzenberg J.</i> Kant and medicine (translated from the German by <i>N. Dmitrieva</i>)	61
Preface to translation of <i>Bertolino L.</i> A man as a "citizen of two worlds": The development of Kantian themes by Rosenzweig	81
<i>Bertolino L.</i> A man as a "citizen of two worlds": The development of Kantian themes by Rosenzweig (translated from the Italian and introduced by <i>V. Belov</i>).....	82
Neo-Kantianism	
<i>Belov V.</i> Reception of Cohen's ethics in Russia	98
Reviews	
<i>Boris Yakovenko.</i> A collection of papers (<i>V. Belov, T. Pankova</i>)	111
Kant in the mirror of Russian Kant studies today (<i>R. Pozzo, translated from the German by A. Zilber</i>)	114
Academic discussions	
<i>Balanovsky V.</i> Key objectives of Kant studies in the next ten years.....	116
<i>Announcements</i>	123

Выходит в свет 50-я книжка «Кантовского сборника». Невесть какой юбилей, но подчас значим сам факт, не столько его величественный орел. Он, как говорят, дело наживное. Если есть 50, есть надежда и на 100 и на еще более впечатляющее число. Родившись как ежегодник по итогам юбилея 1974 года, когда мир праздновал двухсотпятидесятилетие Канта, в 2010 году «Кантовский сборник» стал ежеквартальным журналом.

В почти сорокалетней истории журнала можно выделить три момента. Первый – это, разумеется, рождение ежегодника под названием «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта» в 1975 году, запланированного первоначально просто как сборник материалов I Всесоюзных Кантовских чтений, организованных Калининградским государственным университетом при активной помощи Президиума АН СССР и Института философии, а также АОН при ЦК КПСС. Всю подготовительную работу от лица Академии наук СССР возглавлял академик Т.И. Ойзерман, а от лица Академии общественных наук при ЦК КПСС – профессор И.С. Нарский. Заслуга превращения сборника материалов этой конференции в ежегодное издание принадлежит именно И.С. Нарскому, который всегда и везде, по поводу и даже без такового, повторял, что профессионализм преподавателей философии напрямую зависит от их понимания тонкостей философии Канта.

Весь свой авторитет профессора Академии общественных наук, направлявшей идеологическую политику в стране, он употребил к тому, чтобы запланированное издание приобрело постоянный статус, а значение его вышло за пределы Калининграда.

Второй важный момент в этой истории – переименование ежегодника в «Кантовский сборник», произошедшее в 1981 году по инициативе профессора А.В. Гульги, когда 6-й его выпуск должен был включить материалы юбилейной всесоюзной конференции в г. Риге, где отмечалось 200-летие выхода в свет «Критики чистого разума» (Рига, изд. Иоганна Фридриха Харткноха (I. Fr. Hartknoch), 1781), а профессор Гульга был членом оргкомитета конференции.

Наконец, третий момент – преобразование ежегодного сборника в журнал, который в 2008–2009 годах выходил два раза в год, а с 2010 года стал ежеквартальным. Решающую роль в этом преобразовании сыграл организационный гений профессора В.Н. Брюшкина. Для университета, носящего имя великого Канта, такой шаг был необходим. Были сомнения, справимся ли мы с задачей издания журнала, но понимание значимости этого шага для всего российского кантоведения, опора на поддержку философской общественности помогли преодолеть все организационные и научные трудности.

Авторитет журнала растет, и это придает уверенность, что мы на правильном пути. А в следующем, 2015, году «Кантовский сборник» отпразднует свой 40-летний юбилей!

УДК 1(091)

ПРОБЛЕМА
АНТИНОМИИ ЧИСТОГО
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО
РАЗУМА В СИСТЕМЕ
КАНТА

Л. А. Калинин*

Если тщательно проанализировать композицию трактата, представляющего первую из «Критик», и сравнить ее с аналогичной композицией второй и третьей «Критик», то можно заметить отсутствие в структуре «Критики чистого разума» такого важного композиционного элемента, как антиномия чистого теоретического разума. Имплицитно в тексте она, разумеется, содержится: рассуждения Канта все время опираются на нее, имеют ее в виду, однако антиномия чистого разума так и остается не эксплицированной ее автором. Вместо этого чрезвычайно важного структурного элемента, значительно облегчившего бы понимание столь сложного трактата, в тексте «Критики чистого разума» имеется система антиномий космологической идеи чистого разума, но это далеко не одно и то же: одно дело – сама антиномия чистого разума и совсем другое – система частных антиномий одной из ее идей. Факт этого недоразумения и его причины и обсуждаются в статье, осуществляется экспликация антиномии, реконструируемой из всего комплекса текстов Канта; рассматривается вопрос о том, как же решается Кантом эта антиномия.

Ключевые слова: антиномия чистого разума, антиномия практического разума, антиномия вкуса, антиномия рефлексивной способности суждения, система антиномий космологической идеи чистого теоретического разума; тезис, антитезис и синтез антиномии чистого разума.

**1. Логическая угроза видимости
и видимость как факт**

В «Критике чистого разума» Кант не избежал ошибки, вызванной *видимостью*; конечно не *трансцендентальной видимостью* (Кант, 1964, 336; В 350), а просто *видимостью*, но природа той и другой одна и та же, так как она «находится в суждении о предмете, поскольку его мыслят» [там же]. Условия для этой мыслительной ошибки возникли оттого, что «Критика чистого разума» – текст двуслойный: во-первых, это имплицитно содержащееся в ней

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию 04.09.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-1

© Калининков Л. А., 2014

предъявление системы трансцендентального критицизма как целого, уже учитывающее проблемы как «Критики практического разума», так и «Критики способности суждения» и обращающееся к ним, когда содержание двух последних «Критик» имело место только в предварительных набросках.

Вот что писал по этому поводу Кант в черновых материалах к «Критике чистого разума» (в набросках 1778–1780 гг.), один из которых он назвал «О всеобщей классификации душевных способностей»:

«Я чувствую себя либо **страдательным**, либо **самодеятельным**. То, что относится к моей способности, поскольку я страдатель, принадлежит моей низшей способности. То, что относится к моей способности, поскольку я деятелен, принадлежит моей высшей способности.

К моей способности относятся три вещи:

- 1) **представления;**
- 2) **желания;**
- 3) **чувство удовольствия и неудовольствия.**

Способность представлений, или познавательная способность, есть или **низшая**, или **высшая** познавательная способность. **Низшая** познавательная способность есть способность обладания представлениями, поскольку мы аффицируемся предметами. **Высшая** познавательная способность есть способность самостоятельного порождения [aus uns selbst haben] представлений.

Способность желания либо **высшая**, либо **низшая**. **Низшая** способность желания есть способность желать нечто, поскольку мы аффицируемся предметами. **Высшая** способность желания есть способность желать нечто самостоятельно, независимо от предметов.

Точно так же и **способность удовольствия и неудовольствия** — **высшая** или **низшая** способность. **Низшая** способность удовольствия и неудовольствия есть способность находить приятное и неприятное в аффицирующих нас предметах. **Высшая** способность удовольствия и неудовольствия — это способность ощущать удовольствие и неудовольствие в нас самих независимо от предметов. Совокупность низших способностей образует **чувственность**, высших — **интеллектуальность**» (Кант, 1966 а, с. 140–141). Работая над текстом «Критики чистого разума», Кант уже исходил из системы как целого, учитывая взаимодействие всех способностей души, а не только способности представления.

Во-вторых же, это трактат, в котором представлена новая гносеологическая теория и методология науки, устранившая затруднения как эмпиризма, так и рационализма с помощью тщательного философского анализа возможностей всех познавательных способностей, то есть чувственности, рассудка и разума, и особенно заблуждений и возможностей именно чистого *теоретического* разума. Вторая задача «Критики чистого разума» — главная, а потому этот второй слой ее содержания можно назвать, используя терминологию Канта, *имманентным* для нее, тогда как первый слой — *трансцендентным*, потому что основополагающего содержания второй и третьей «Критик» выходят далеко за пределы основополагающего содержания «Критики чистого разума», но они постоянно витают в сознании, актуализируясь в некоторых случаях.

Ошибка видимости возникла в сознании ее автора и вылилась на ее страницы, как я предполагаю, именно потому, что имманентное содержание естественно отесняет и даже обладает способностью вытеснять трансцендентное, то есть дополнительное для «критики чистого разума» содержание, что в данном случае и произошло.

Что же это за ошибка видимости?

Суть ошибки заключается в том, что на страницах «Критики чистого разума» есть глава под названием «*Антиномия чистого разума*» (это глава вторая второй книги трансцендентальной диалектики — см.: Кант, 1964, 389—500; А 406—567/В 433—595), но нет самой антиномии чистого разума — нет антиномии чистого (*теоретического*) разума самого по себе. Она подменена своей видимостью: вместо нее мы имеем в этой главе *систему антиномий космологической идеи чистого (теоретического) разума*. Но антиномия чистого разума и антиномии *космологической идеи* чистого разума — далеко не одно и то же. Антиномия чистого (теоретического) разума стоит в одном ряду с антиномией практического разума, антиномией вкуса, и наконец, с поглощающей антиномию вкуса в качестве своего внутреннего момента антиномией рефлектирующей способности суждения.

Такого рода антиномий, следовательно, три, так как антиномия вкуса есть частный случай антиномии рефлектирующей способности суждения. Их три, потому что возможны и действительны только три «способности души в совокупности:

- 1) познавательная способность;
- 2) чувство удовольствия и неудовольствия;
- 3) способность желания» (Кант, 1966 а, с. 199).

Я буду называть эти «способности души в совокупности» универсальными *функциями души, или функциями сознания*.

Данная триада — важнейший момент, конституирующий систему как философско-теоретическое целое, что и представляет собою *трансцендентальную философскую антропологию* Канта, дающую ответ на сакраментальный вопрос: «Что такое человек?»

Идея трансцендентальной трифункциональности сознания является одним из множества *коперниканских переворотов*, совершенных Кантом в философии; он для дальнейшего исторического развития философии значительно более важен, чем известное утверждение, что «следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны» (Кант, 1966а, с. 87; В XVI), что Кант и счел своим единственным коперниканским переворотом. Известно, что вся докантовская философия — *докритическая*, как назвал ее Вл. С. Соловьев, — считала единственной функцией сознания познание и полагала, что все его действия можно свести к познанию. Кант это убеждение разрушил, показав, что практический разум обладает собственной качественной спецификой, то же повторяется и относительно рефлексивной способности суждения. Душа не может обойтись без какой-либо из этих трех функций. Когда одна из них становится целью деятельности нашего сознания, две другие используются как неперемное, необходимое средство. Так, познание в качестве специфического вида духовной деятельности, которое в этом случае приобретает форму *научного* познания, не может осуществляться без использования *методологии* познания, то есть системы норм познавательной деятельности, служащих средством познания, и без ценностно-целевого наполнения этой деятельности, направляющего познание

ученого. Аналогичным образом действует сознание и в двух других своих функциях. Полная и законченная философская система, раскрывающая онтологию деятельного человеческого существования, должна содержать три неперенных элемента: 1) гносеологию, обеспечивающую получение *мира знаний* об объективных условиях осуществления деятельности; 2) праксеологию, разрабатывающую *мир норм* и способов человеческой деятельности в отношениях друг к другу и к объективным условиям бытия; 3) аксиологию, конституирующую *мир ценностей* как целей деятельности, достижимых эффективно найденными нормами, соответствующими как субъективным целям, так и объективным условиям бытия.

Три «Критики» Канта как раз и решают эту триединую задачу. Однако «Критика практического разума» содержит в своей текстовой структуре эксплицитно выраженную антиномию практического разума, «Критика способности суждения» также имеет соответствующую антиномию. И только «Критика чистого разума» подменила антиномию чистого теоретического разума антиномиями космологической идеи, хотя столь же антиномична и психологическая идея разума, и трансцендентальный идеал как выражение теологической идеи — теоретический разум антиномичен по самой своей природе, антиномичен в отношении всех трех идей, а не только космологической.

2. Причина и сущность антиномии

Можно, конечно, задумываясь над этой загадкой, прийти к выводу, что композиционная структура «Критик» как трактатов, призванных донести идеи их автора, сложилась не сразу, а лишь во время работы над второй из них. Однако аналитика и диалектика — обязательные элементы этой структуры, и в разделах диалектики соответствующая антиномия присутствует во всех трех критиках, не исключая и «Критики чистого разума». И хотя здесь она присутствует лишь номинально, а не по существу, это только подтверждает, по-моему, что сыграла свою роль предположенная мной ошибка видимости, композиционная же структура трактатов была продумана заранее, заранее же предусмотрена была в ней и обязательная антиномия соответствующей способности души. Случившейся подмене одной антиномии другими могло содействовать то обстоятельство, что космологическая идея — это идея естественно-научная, природа — это прямой и основной объект научного познания, и антиномия теоретического разума и есть антиномия *способности познания*. Тем не менее гносеология с ее проблемами вовсе не одно и то же, что космология с ее проблемами. Гносеология по отношению к последней играет роль объясняющую и методологическую, тогда как космология по отношению к гносеологии — предмет приложения гносеологических идей.

То, что проблемы, связанные с антиномией чистого теоретического разума, были основными для Канта и обстоятельно продуманными, ясно хотя бы из его признания, что Давид Юм разбудил его от догматического сна: догматизм и скептицизм философ соотносит друг с другом и с учетом достоинств и недостатков их выстраивает свой *критицизм* на всем пространстве «Критики чистого разума», начиная с предисловия. И тот факт, что в

конечном итоге антиномия чистого разума так и осталась неэксципированной, что *синтез* тезиса догматизма и антитезиса скептицизма в явном виде остался не *разжеванным* для читателя, как это сделано в двух других «Критиках» относительно их антиномий, — именно этот факт привел к тому, что продолжают бесконечно споры о том, что же такое вещи в себе и познаваемы они или нет, противоречива система Канта в этом пункте или служит образцом логической последовательности.

При разрешении вопроса, что же имеет ввиду Кант под антиномией чистого разума, решающую роль играет §57 «Критики способности суждения», который носит название «Разрешение антиномии вкуса». Вот что пишет Кант в «Примечании II» к этому параграфу:

«То, что имеется три вида антиномии, объясняется наличием трех познавательных способностей: рассудка, способности суждения и разума, каждая из которых (как высшая познавательная способность) должна иметь свои априорные принципы; в самом деле, разум, поскольку он судит о самих этих принципах и их применении, в отношении их всех неукоснительно требует к данному условному безусловного, которое, однако, никогда нельзя найти, если чувственно воспринимаемое рассматривать как принадлежащее к вещам самим по себе и если не подводить под него как явление нечто сверхчувственное (умопостигаемый субстрат природы вне нас и в нас) как вещь самое по себе. Таким образом, имеется: 1) антиномия разума в отношении теоретического применения рассудка вплоть до безусловного — *для познавательной способности*; 2) антиномия разума в отношении эстетического применения способности суждения — *для чувства удовольствия и неудовольствия*; 3) антиномия в отношении практического применения самого по себе законодательствующего разума — *для способности желания*; все эти способности имеют свои высшие априорные принципы и в соответствии с необходимым требованием разума *безусловно* должны быть в состоянии судить и определять свой объект по этим принципам» (Кант, 1966а, с. 366).

Здесь в качестве первой и названа та антиномия, которая должна была бы украшать «Трансцендентальную диалектику» как отдел второй «Трансцендентальной логики». «Имеется *три вида антиномии* чистого разума» (Кант, 1966а, с. 365), — предупреждает Кант, и их может быть только три, так как и качественно определенных и несводимых друг к другу познавательных способностей души имеется только три. Уже это ограничение говорит о том, что антиномии *идей* чистого разума — это частные антиномии, подчиненные антиномии самого чистого теоретического разума. Ведь антиномий только одной космологической идеи — четыре, плюс психологическая и теологическая идеи. Антиномичность психологической идеи может быть сведена к проблеме: смертна или бессмертна наша душа? А антиномичность теологической идеи — Бог существует или не существует?

Роль антиномии чистого теоретического разума не ограничивается одной лишь познавательной способностью, а распространяется и на другие две способности души, так как разум принимает участие в деятельности всех трех ее функций. Все три вида антиномии «сходятся в том, что заставляют разум отказаться от вообще-то весьма естественного предположения — принимать предметы чувств за вещи сами по себе — и считать их только

явлениями и приписать им умопостигаемый субстрат (нечто сверхчувственное, понятие о чем есть лишь идея и не допускает никакого познания в собственном смысле)» (Кант, 1966 а, с. 365). Именно это *кажущееся естественным* предположение, что предметы наших чувств и есть вещи сами по себе, ведет к антиномиям и, что самое важное, препятствует разрешению антиномий. Ни одна из них — ни сама антиномия познания, ни антиномия практического разума, ни антиномия способности суждения — не может быть выведена из своего контрадикторного тупика, если не различать явления и вещи в себе, предметы чувств и умопостигаемый их субстрат. И прежде чем перейти к реконструкции отсутствующей в эксплицированном виде антиномии теоретического разума, я обращаю внимание читателя на дефиницию метафизики, данную Кантом: «Это наука, служащая для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного» (Кант, 1966б, с. 180). «Где (же) и как может решиться разум сделать переход от предметов опыта к сверхопытному?» (Кант, 1966б, с. 181). Идея сверхчувственного, как только что выше было сказано, «не допускает никакого познания в *собственном смысле*» (курсив мой. — Л.К.), но, очевидно, нисколько не препятствует познанию сверхчувственного субстрата в *несобственном смысле*.

3. Третья историческая стадия метафизики

Кант по этому поводу прямо заявляет: «Последний и самый новый шаг, который сделала метафизика и который должен решить ее судьбу, — это критика самого чистого разума в отношении его способности а priori расширять человеческое познание вообще, будь то чувственное или сверхчувственное познание» (Кант, 1966б, с. 184). Этот шаг сделала метафизика в Германии после Лейбница и Вольфа и в Европе в целом после Локка и Юма и сделала его в лице самого Канта: «...три стадии должна была пройти философия для целей метафизики, — отмечает Кант. — Первой стадией был догматизм, второй — скептицизм, третьей — критицизм чистого разума» (Кант, 1966б, с. 185). Что же это за собственный и несобственный смысл такого понятия, как вещь в себе?

Собственный смысл сверхчувственного не различает явлений и вещей в себе, что влечет за собою антиномию чистого теоретического разума в форме столкновения догматизма (первая стадия) и скептицизма (вторая стадия). Третья стадия после долгого пребывания метафизики в состоянии антиномической стагнации вводит понятие сверхчувственного в *несобственном* смысле, потому что это такое сверхчувственное, которое в *одном отношении* остается сверхчувственным, а в *другом отношении* способно оказаться опосредованным предметом чувств. Поэтому *несобственный* смысл обеспечивает разрешение антиномии как камня преткновения всей докритической метафизики.

Итак, антиномия чистого теоретического разума, которая должна была украшать страницы «Критики чистого разума», если бы Кант не увлекся кажимостью (космологическими антиномиями), представляет собою логическое противоречие догматизма (тезис антиномии) и скептицизма (анти-тезис ее). Критицизм представляет собою синтез первого и второго и разрешает эту антиномию, выводя метафизику из ее заболоченного затона на чистую воду.

Конкретный вид антиномии чистого разума мог бы быть таким:

Тезис (догматизм)

Объективный мир во всем многообразии его проявлений *познаваем*.

Антитезис (скептицизм)

Объективный мир как выходящий за пределы наших чувств совершенно *не познаваем*.

Синтез (критицизм)

Объективный мир, будучи субстратом как действительного, так и возможного опыта, любой своей частью — *познаваем*, но как абсолютное целое всего возможного опыта — *не познаваем*.

Можно было бы эту антиномию выразить и так:

Тезис (догматизм)

Мир и как явление, и как вещь в себе — *познаваем*.

Антитезис (скептицизм)

Мир как вещь в себе — *не познаваем*.

Синтез (критицизм)

Мир как явления действительного и возможного опыта — *познаваем*, но как вещь в себе, то есть как абсолютное целое всего возможного опыта, уже не есть опыт и потому — *не познаваем*.

Критицизм, как видим, не ставит никаких преград и пределов познаваемости мира, кроме *абсолютной истины*, которая никогда и никому не может быть дана; а потому абсолютная истина всегда открывается как относительная истина. Поэтому истина в своей собственной сути — это относительная истина. Она всегда и принципиально фальсифицируема, повторяет вслед за Кантом Карл Поппер. Догматизм, воображая, что истина должна быть только абсолютной, лишает себя истины. Скептицизм, считающий, что истина не может быть относительной, представляет собою оборотную сторону догматизма и, противореча сам себе, претендует на ту истину, что не существует никакой истины. *Истина открывается только с критических позиций*.

Отсутствие данной антиномии в эксплицированном виде много навредило правильному пониманию «Критики чистого разума» и породило длящуюся уже более двух столетий, но так и не утихающую дискуссию о познаваемости или непознаваемости мира вещей в себе в системе Канта. Кто же он? Агностик, куда более изощренный, чем Юм, или философ, проложивший прочное метафизическое русло развитию науки? Сам Кант прекрасно осознал, что только усвоение духа целого столь сложного текста, как его «Критика...» сможет обеспечить его правильное понимание и что невозможно абсолютно все сделать ясным без усилий читателя понять, без помощи читателя. Заканчивая предисловие ко второму изданию «Критики чистого разума», он писал: «Во всяком сочинении, в особенности если изложение ведется в форме свободной речи, можно выкопать, выхватывая отдельные места и сравнивая их друг с другом, также и мнимые противоречия, которые бросают тень на все сочинение в глазах людей, полагающихся на суждение других, между тем как эти противоречия может легко устранить человек, усвоивший идею в целом. Но если теория обладает

внутренней прочностью, то действия и противодействия, угрожающие ей вначале большой опасностью, служат с течением времени лишь к тому, чтобы отшлифовать ее неровности и даже сообщить ей в короткое время необходимое изящество...» (Кант, 1964, с.104; В XLIV).

Этим целым, из которого можно воссоздать антиномию чистого разума, может быть и сама «Критика чистого разума»; в ней об антиномичности догматизма и скептицизма речь заходит неоднократно, начиная с цитируемого здесь «Предисловия» (см.: Кант, 1964, с. 98–99; В XXXV–XXXVI), но подлинным *целым* должны служить все тексты Канта, которые, конечно, не заменяют требуемой «элегантности изложения» частей, но помогают устранивать «мнимые» противоречия.

Синтез тезиса и антитезиса антиномии чистого разума Кант основывает на понятии вещи в себе как *абсолютном целом всего возможного опыта*, который непознаваем только как абсолютное целое, но никаких границ и преград нет и не может быть для познания любой из частей этого целого, как бы велика или мала она ни была. В «Пролегоменах...» Кант прямо заявляет, что «каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта, но само *абсолютное целое всего возможного опыта* не есть опыт и тем не менее составляет проблему для разума...» (Кант, 1965, с. 158). Вообще *вещь в себе* в системе Канта выступает в роли полисемантического термина, заключающего в себе систему ноуменальных понятий, соответствующих трем функциям сознания. Что касается функции познания, о которой главным образом и идет здесь речь, то вещь в себе предстает в этой функции в качестве двух ноуменов: содержательного и пустого. Вещь в себе как содержательный ноумен — это есть субстрат всего возможного опыта (природа в самом общем смысле этого слова), а вещь в себе как пустой ноумен — это выход разума за пределы всего возможного опыта в мир трансцендентного (Бог как идея теоретического разума).

По сути дела, познавательным операциям с содержательным ноуменом познающего разума и посвящена «Критика чистого разума». Итогом «Трансцендентальной эстетики» и «Аналитики» можно считать «возможность опыта как знания, в котором все предметы должны иметь в конце концов возможность быть данными нам, если представление о них должно иметь для нас объективную реальность» (Кант, 1964, с. 279; В 264), что в синтезе анализируемой антиномии представляет *положительное содержание тезиса*. А итогом «Трансцендентальной диалектики» является положение, что «требуется еще законченный синтез и сознание его абсолютной целокупности, что не дается никаким эмпирическим знанием...» (Кант, 1964, с. 445; А 483, В 511), что в том же синтезе представляет собою положительное содержание антитезиса, поскольку открывает перед познанием бесконечные перспективы.

Мне лестно было бы видеть себя тем самым человеком, «усвоившим идею в целом», который пытается «отшлифовать ее неровности...»

Список литературы

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3.
2. Кант И. Материалы к «Критике чистого разума. Наброски 1778–1780 годов // И Кант. Из рукописного наследия [материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*]. М., 2000.

3. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1966а. Т. 5.
4. Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской берлинской академии наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1966б. Т. 5.
5. Кант И. Прологомены...// И. Кант. Соч. : в 6 т. Т. 4 [1]. М., 1965.

Об авторе

Леонард Александрович **Калинников** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, kant@kantiana.ru

THE PROBLEM OF ANTINOMY OF PURE THEORETICAL REASON IN KANT'S SYSTEM

L. A. Kalinnikov

A thorough analysis of the structure of the treatise constituting the first Critique and its comparison with the analogous structure of the second and third Critiques show that the Critique of Pure Reason lacks such an important element as the antinomy of pure theoretical reason. Of course, it is implied in the text: Kant's reasoning is based on it and takes it into account. However, it is not explicitly expressed. Instead of this crucial structural element, which would significantly simplify the understanding of such a complicated treatise, the Critique of Pure Reason presents the system of antinomies of the cosmological idea of pure reason. However, these phenomena are not identical – there is a great difference between the antinomy of pure reason and a system of particular antinomies of one of its ideas. The article addresses this complication and the reasons behind it and explicates the antinomy, which is reconstructed based on the entire body of Kant's works. The authors considers Kant's resolution of the antinomy.

Key words: antinomy of pure reason, antinomy of practical reason, antinomy of taste, antinomy of reflective judgement, system of antinomies of the cosmological ideas of pure theoretical reason, thesis, antithesis and synthesis of the antinomy of pure reason.

References

1. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol. 3, Moscow.
2. Kant, I. 2000, *Materialyi k «Kritike chistogo razuma. Nabroski 1778 – 1780 godov»*. [Materials for the "Critique of Pure Reason. Drafts 1778–1780"] in: Kant, I. *Iz rukopisnogo naslediya* [materialyi k «Kritike chistogo razuma»] [From the manuscript heritage [material to "Critique of Pure Reason"]], Moscow.
3. Kant, I. 1966a, *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Critique of Judgment]. In: I. Kant. *Sobranie Sochineniy v 6 t.* [Works in 6 volumes]. *Mysl'* [Thought], Moscow. Т. 3.
4. Kant, I. 1966b, *O voprose, predlozhennom na premiyu korolevskoy berlinskoy akademii nauk v 1791 godu: kakie deystvitelnyye uspehi sdelala metafizika v Germanii so vremeni Leybnitsa i Volfa?* [What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany Since the Time of Leibniz and Wolff?] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 6, Moscow.
5. Kant, I. 1965, *Prolegomenyi...* [Prolegomena...] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol. 5, Moscow.

About the author

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

УДК 17.032

МОРАЛЬНАЯ
НЕПОСТИЖИМОСТЬ
И
САМОКОНСТИТУИРОВАНИЕ
У КАНТА

П. Мучник*

Анализируется система умозаключений, которые Кант использует в «Религии в пределах только разума», чтобы продемонстрировать существование злого образа мыслей (*Gesinnung*). В этой работе, по мнению автора, Кант представляет два важных нововведения по сравнению со своим фундаментальным проектом, изложенным в трактате «Основы метафизики нравов». Он говорит о необоснованности свободы и приходит к постулированию трансцендентальной структуры, аналогичной единству апперцепции, чтобы унифицировать все воления агента и сделать возможным первоначальное применение свободы. Первое нововведение порождает ряд вопросов относительно оправдания максим, второе влечет за собой появление теории морального самоконституирования. Вместе они рисуют волюнтаристский образ Канта, который ставит под сомнение его раннее уподобление свободы нравственности (так называемый «тезис взаимности»), что часто игнорируется во вторичной литературе.

Ключевые слова: образ мыслей (*Gesinnung*), моральная непостижимость, моральное самоконституирование, моральное самопредположение, безосновательность.

Целью данной статьи является анализ системы умозаключений, которые Кант использует в «Религии», чтобы продемонстрировать существование злого образа мыслей (*Gesinnung*). Здесь Кант представляет два важных нововведения по сравнению со своим фундаментальным проектом в «Основоположениях»: он говорит о необоснованности свободы и приходит к постулированию трансцендентальной структуры, аналогичной единству апперцепции, чтобы унифицировать все воления агента и сделать возможным первоначальное применение свободы. Первое нововведение порождает ряд вопросов относительно оправдания максим, второе влечет за со-

* Колледж Эмерсона, Бойлстон стрит, 120, Бостон, МА 02116 – 4624.

Поступила в редакцию 20.12.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-2

© Мучник П., 2014

бой теорию морального самоконституирования, которую Кант оставил недоработанной в своей практической философии. Вместе они рисуют волюнтаристский образ Канта, который ставит под сомнение его раннее уподобление свободы нравственности (так называемый «тезис взаимности» (Reciprocity Thesis)), но часто игнорируется во вторичной литературе.

Поскольку эти вопросы взаимосвязаны, я начну с системы умозаключений и буду продвигаться к вопросу о самоконституировании. Кант говорит:

...дабы назвать человека злым, надо иметь возможность из некоторых его поступков, даже из одного-единственного сознательного поступка, а priori сделать вывод о злой максиме, лежащей в основе, а из этой максимы — о заложенном в каждом субъекте основании всех отдельных морально злых максим, которое само, в свою очередь, есть максима¹ (AA, VI: 20)².

Приписывание «зла» человеку, таким образом, является результатом двойной абстракции. Из множества сознательно аморальных действий можно сделать вывод о злой максиме, форма которой определяет неправильность этих действий; из множества злых максим следует заключить их общее основание, а именно максиму второго порядка, форма которой определяет зло отдельных максим первого порядка. Я называю «максимами первого порядка» те самоналагаемые принципы, которые содержат определение воли, связанное с наблюдаемым действием; максима второго порядка — та, которая определяет форму воления, наполняющую максимы первого порядка³. Это принцип выбора максим, который решает, как агент выбирает свои принципы действия (то есть максимы первого порядка). По Канту, существуют всего два таких принципа: либо агент выбирает отдать делиберативный приоритет моральному закону и следовать своим побуждениям, если они отвечают долгу, либо он выбирает отдать приоритет побуждениям и следовать моральному закону, если тот отвечает самолюбию. Делиберативный приоритет, который он отдает побуждающим мотивам, определяет, является ли его *Gesinnung* добрым или злым.

Здесь можно провести параллель с «Основоположениями...». В отличие от других формулировок категорического императива, которые велят нам «действовать» определенным образом (а именно в соответствии с максима-

¹ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 19–20.

² Все ссылки на работы Канта сделаны в соответствии с *Akademie-Edition Vol. 1–29 of Kants Gesammelte Schriften*. Berlin, 1900. Ссылки на «Критику чистого разума» следуют обычной пагинации первого (A) и второго (B) изданий. В оригинале работы Канта цитируются по изданию: *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge : Cambridge University Press, 1992), в русском варианте: Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. М. : Чоро, 1994 (Примеч. пер.).

³ Данная терминология тесно связана с различием «максим действий» и «фундаментальных максим» Нельсона Поттера, к которым также апеллирует Пол Гайер. Как станет понятно из нижеследующих рассуждений, подлинно «фундаментальная максима» — это не та, которая находится в *Gesinnung*, как предполагают эти исследователи, а та, которая, как мы предполагаем, характеризует трансцендентальную структуру воления, лежащую в его основе. Чтобы избежать путаницы, я обращаюсь к *Gesinnung* как к максиме второго порядка, «первому» акту трансцендентальной свободы, а термин «фундаментальный» обозначает деятельность структуры воления, которая отвечает за то, что делает возможной максиму второго порядка. Ср.: (Potter, 1996, p. 232) и (Guyer, 2000, p. 295).

ми, которые могут стать всеобщими законами, или никогда не используя человечество лишь как средство), автономия предписывает нам «поступать только согласно той максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (АА, IV: 440)⁴. Это предписание функционирует в качестве принципа второго порядка, который указывает нам, как принимать максимы первого порядка. Агент, который принимает этот способ рассуждения, является «добрым», поскольку в «идее воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы» (АА, IV: 431)⁵, содержится отказ от всех интересов, которые сталкивают агентов друг с другом (АА, IV: 432). Отказ от эгоистичных интересов позволяет им составить общий мир ценностного опыта — то, что Кант называет «царством целей». «Зло» гетерономии, с другой стороны, заключается в том факте, что самолюбие в конечном счете прибегает к чувствам в качестве критерия выбора максим действия. Поскольку эти чувства являются в высшей степени субъективными и случайными, на них нельзя основывать общий мир морального опыта. Такая осознанная ориентация создает то, что мы можем назвать «джунглями целей» (*jungle of means*), противоположностью царства целей. Она представляет положение вещей, в котором ценности определяются силой и хитростью соперников, — ситуация, которая объясняет, почему Кант думал о «гетерономии воли как источнике всех неподлинных принципов нравственности» (АА, IV: 441)⁶.

Параллель с «Основоположениями», которую мы проводим, важна, поскольку она показывает, что новое в «Религии...» — это не столько соединяющие базовых делиберативных способов действия (вместе с соответствующими принципами выбора максим) с понятиями добра и зла — эта связь все это время предполагалась. Новое, скорее, заключается в трансформации, которой кантовские понятия свободы и оправдания должны подвергнуться, чтобы гарантировать атрибуцию ответственности нашему выбору максим второго порядка. Я хочу показать, что, как только Кант понял, что доброта «автономии воли как высшего принципа нравственности» (АА, IV: 440) сама по себе является вопросом выбора, ему пришлось отдать злу гетерономии равную долю в применении свободы человека, и этот паритет выбора заставил его расширить концептуальный аппарат его практической философии в неожиданно новых направлениях.

I

Чтобы увидеть, как мог произойти этот концептуальный сдвиг, сначала мы должны отметить, что система умозаключений в «Религии...» обладает двумя основными чертами. Во-первых, она постепенно отдаляется от области опыта. Она переходит от наблюдаемых действий к их непосредственным максимам. И от этого уровня, который все еще лежит в пределах опыта (поскольку эти максимы были приняты с «осознанием их зла»), умозаключение продвигается на шаг дальше в ноуменальную сферу. Здесь оно устанавливает акт свободы, через который агент формирует свою максиму второго порядка, но который сам лежит вне опыта. Кант называет его

⁴ Цит. по: Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 214.

⁵ Там же. С. 208.

⁶ Там же. С. 219.

«врожденным», не потому, «что он вообще не приобретен человеком, который им обладает, то есть что не он виновник», а потому, «что этот образ мыслей был приобретен не во времени» (АА, VI: 25)⁷. Во-вторых, путь умозаключений ведет к случаям увеличивающейся унификации: форма максим второго порядка включает множество отдельных максим первого порядка в рамках одного принципа, которые в свою очередь наполняют злой характер множества наблюдаемых действий. Таким образом, тот же диалектический поиск безусловного направляет оба движения — от опыта к условию, которое завершает серию условий и не зависит от нее. С архитектурной точки зрения идея *Gesinnung* принадлежит тому, что можно назвать «диалектикой практического разума».

Учитывая дуализмы, превалирующие в философии Канта, обнаруживают по меньшей мере три трудности⁸:

(I) Если агент действует в сознательном противодействии закону, злой характер его действий переживается во внутреннем чувстве (в виде вины, раскаяния, чувства безнаказанности и т.д.) и поэтому имеет темпоральное измерение. Такой опыт, однако, не может раскрыть фундаментальный смысл морального зла, которое состоит в ноуменальном (нетемпоральном) решении игнорировать закон как мотив воли. Согласно Канту, существует строгое разделение между областью опыта и областью трансцендентальной свободы. Более того, поскольку отношение воли к закону должно быть определено априори, то есть независимо от опыта, сознательные действия против закона не подходят в качестве доказательства злого *Gesinnung*, потому что такое действие само есть опыт.

(II) Если агент действует согласно букве закона, правильность его действий не может оправдать каких-либо выводов относительно его *Gesinnung*. Он все равно может производить действия из-за склонности, и их законность может стать маской базовой аморальности агента.

(III) Даже если действие является неправильным (то есть противоречит букве морального закона), это не означает, что *Gesinnung* обязательно злой. Действия могут быть результатом неблагоприятного стечения обстоятельств или ошибкой суждения субъекта, то есть ошибкой типизации или схематизма того, что утверждается в законе (*in abstracto*). Эта ошибка может отражать когнитивные недостатки агента, она необязательно означает дефект его моральных характеристик.

Первая трудность ставит под сомнение возможность вывода из злых максим первого порядка функционирующей на их основе максимы второго порядка. *Gesinnung*, который является результатом единичного акта трансцендентальной свободы, не может быть выведен из результатов максим действия во внутреннем чувстве. Осознание совершенных действий, противоречащих закону, само является опытом и, таким образом, может быть объяснено законами, которые в природе управляют причинно-следственными связями. Поскольку максимы принимаются свободным действием агента и не являются наблюдаемыми (даже самим агентом) и поскольку мы знаем о злых максимах только посредством нашего осознания их аморальности, феномен противостояния закону не может установить необходимость ноуменального (нетемпорального) положения вещей.

⁷ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 25.

⁸ Эти возражения вдохновлены интерпретацией Виммера. См.: (Wimmer, 1990, p. 116–118).

Вторая и третья трудности, с другой стороны, ставят под вопрос возможность постижения морального качества даже максим первого порядка. Ни верные, ни неверные действия не могут обеспечить надежного свидетельства намерения. С точки зрения наблюдателя, «человек добрых нравов» и «нравственно добрый человек» — неразличимые понятия (AA, VI: 30)⁹. Однако, если наблюдаемое действие противоречит букве закона, то в этом случае мы также не можем установить мотив, как и когда действие было правильным. Проступок можно объяснить неудачным стечением обстоятельств или невинной ошибкой суждения агента¹⁰. Такая ошибка влияет на моральный статус его действий, но не обязательно порочит его исходное намерение действовать согласно долгу. Несмотря на то, что его действия явно неправильны (*pflichtwidrig*), мы можем сказать, что мотивационная структура является доброй¹¹.

Может показаться, что в сумме эти трудности делают невозможным сам проект определения *Gesinnung*. Поскольку, если качество максим первого порядка нельзя определить без сомнений с помощью простой оценки наблюдаемых действий и если мы знаем о зле максимы только по действиям, совершенным с осознанием их неправильности, все, что нам остается, — это темпоральный феномен, который не может позволить сделать вывод о моральном характере агента. Похоже, ни путь от наблюдаемых действий (правильных или неправильных) к ненаблюдаемым максимам, ни путь от максим, воспринимаемых как злые в отношении к *Gesinnung*, результатом которого они предположительно являются, не может обеспечить априорную достоверность, необходимую Канту, чтобы защитить его рассуждения¹².

II

Затруднение, которое мы описываем, основано на допущении, что мы должны *знать* моральное качество многообразия максим первого порядка агента, чтобы вынести суждение о его *Gesinnung*. Но поскольку это знание недоступно, умозаключения, построенные на нем, становятся ненадежными. Краткое изучение взглядов Канта во второй «Критике», однако, показывает, что этот вывод спекулирует на очевидной ошибке: он интерпретирует моральное знание максим в соответствии с требованиями теоретического разума.

Мы знаем о моральном законе не так, как мы знаем об объектах опыта. Осознание закона — это *факт разума* (*Faktum der Vernunft*) (AA, V: 31). Его нельзя извлечь из каких-либо предшествующих данных или составить по-

⁹ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 30.

¹⁰ К данному выводу можно прийти при изворотливом чтении «Основоположений I»: «Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеению...» (Gr. 394, 8). Цит. по: Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 162.

¹¹ Такой тип ситуации Патрик Фрайерсон разоблачает в (Frierson, 2011, p. 33–56).

¹² Точка зрения Канта на объективную общезначимость категорического императива претерпела значительные изменения по сравнению с «Основоположениями III», где он сделал попытку вывести обязательность морального закона из независимого доказательства трансцендентальной свободы. Информативный обзор мнений ученых по этому вопросу можно найти в (Kosch, 2010, p. 29–37).

средством взаимодействия рассудка и форм созерцания (поскольку теоретический разум требует объектов опыта). Это, скорее, что-то, о чем нам непосредственно известно как о неотъемлемой характеристике нашей практической рациональности. Поскольку мы непосредственно осознаем закон, считает Кант, мы можем определить априори, какие условия должны выполнять максимы, чтобы они были *объективно общезначимыми*. Этот критерий никак не зависит от наблюдаемых характеристик действия, что вызывает вышеперечисленные трудности, а основывается на моральном законе как *факте разума*¹³.

Такое понимание морального знания помогает Канту преодолеть трудности, с которыми мы столкнулись выше. Даже если мотивы как таковые непостижимы, действия, совершенные с *осознанием* их зла, представляют собой убедительное свидетельство того, что моральный мотив был проигнорирован. Поскольку этот мотив дается нам как факт разума, пренебрежение могло проявиться только с помощью преднамеренного подчинения долга самолюбию со стороны агента. Здесь не нужно ходить вокруг да около: «Если же закон не определяет чьего-либо произволения в отношении того или иного поступка, касающегося данного закона, то на произволение должен иметь влияние противоположный ему мотив... по предположению, это может случиться только благодаря тому, что человек принимает этот мотив (стало быть, и отклонение от морального закона) в свою максиму (в этом случае он злой человек)» (AA, VI: 24)¹⁴.

Важно понимать, однако, что вывод Канта невозможно подтвердить действиями, соответствующими долгу. Исключив интеллектуальную интуицию, мы не оставляем себе способа определить, действительно ли «я любимый» не был мотивом для правильного поступка. Однако возможность различения исключается в системе умозаключений Канта: агент предпринимает действия с «осознанием их зла», и это может означать только то, что он наделил самолюбие мотивационным приоритетом. Неопровержимое доказательство нам дает именно неспособность закона «определить чей-либо произвол», а не его предполагаемый успех¹⁵. Фундаментальная асимметрия доступности максим добра и зла — это все, что нужно аргументам Канта на первом этапе умозаключений. Следующий шаг, допущение злого *Gesinnung*, следует типичному ходу трансцендентальных аргументов: из данного (максимы зла первого порядка) выводится нечто другое, что обеспечивает априорное условие его существования.

¹³ В «Религии» Кант выражает похожее мнение о фактуальности морального мотива в связи со *склонностью личности*. Он утверждает, что «способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения» (AA, VI: 27, 52) (цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 27) должна быть дана нам изнутри. В противном случае «мы не могли бы его как таковой выдумать никаким разумом или навязать произволению» (AA, VI: 27 note, 51) (цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 26). Однако *личность* — это часть моральной антропологии Канта, и к ней нельзя апеллировать в рамках системы умозаключений, которая в нашем прочтении имеет отношение к *Gesinnung* индивида, а не к особенностям вида. См.: (Caswell, 2006, p. 638–646) для разъяснения вопросов *личности*.

¹⁴ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 24.

¹⁵ См. также (Anderson-Gold, 2001, p. 42–3) и (Frierson, 2011, p. 106).

III

Несмотря на то, что обращение к моральному закону как к факту разума приводит систему умозаключений в действие, оно привносит новые трудности в отношении оправдания максим второго порядка. Хотя рассуждение Канта было создано, чтобы распознавать злой *Gesinnung* как важнейший источник оснований для действий агента, оно не предназначено для объяснения того, почему агент выбрал тот или иной *Gesinnung*. Это не тот недостаток, который можно исправить, добавив (*per impossible*) интеллектуальную интуицию человеческому уму¹⁶. Оправдание максимы второго порядка несовместимо с ролью, которую *Gesinnung* играет в качестве «первого (*erste*) субъективного основания» (AA, VI: 25)¹⁷. Поскольку, если максима второго порядка будет играть основную роль в объяснении наблюдаемого проступка, принятие этой максимы нельзя будет объяснить с точки зрения более высоких причин. В другом случае более важная максима считалась бы «первой», а *Gesinnung* стал бы только «вторым». В таком случае непостижимость не имеет отношения к нашим когнитивным ограничениям, как это может показаться на первый взгляд. Эта часть функции, которую Кант предписывает *Gesinnung*: в конце серии оправдывающих причин те из них, к которым мы обращаемся при выборе максим второго порядка, должны сами по себе не иметь оснований или поддаться бесконечному регрессу. Этот вопрос Кант обсуждает в известной сноске:

То, что первое субъективное основание принятия моральных максим непостижимо, видно пока уже из того, что так как это принятие свободно, то основание его (почему я, например, принял злую, а не добрую максиму) надо искать не в естественных мотивах, а всегда опять-таки в некоторой максиме; и так как эта максима тоже должна иметь свое основание, а кроме максимы не следует и невозможно указать какое-либо другое *определяющее основание* свободного произволения, то в ряду субъективных оснований мы всегда будем вновь и вновь возвращаться к бесконечности, не будучи в состоянии дойти до первого основания¹⁸ (AA, VI: 22 note)¹⁹.

Непостижимость, окружающая *Gesinnung*, однако, вводит измерение истинной непрозрачности в использование человеческой свободы. Кант

¹⁶ Бернштейн называет радикальное зло «диалектической иллюзией, поскольку оно склоняет нас думать, что мы можем объяснить что-то, что объяснить невозможно — почему мы свободно принимаем те или иные максимы (добрые или злые), которые мы в действительности принимаем — будь то выбор предельного субъективного основания максим или выбор определенной максимы в конкретной ситуации» (Bernstein, 2002, p. 35). Когда дело касается индивидуальной нравственности, я убежден, что это обвинение основывается на неправильном понимании роли понятия *Gesinnung*. Несмотря на то что это понятие создано для объяснения формы максим первого порядка (что Бернштейн называет «определенными максимами в конкретных ситуациях»), в намерениях Канта не было объяснения посредством *Gesinnung* оснований, лежащих за принятием максим второго порядка.

¹⁷ Цит. по: *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 25.

¹⁸ Цит. по: Там же. С. 20–21.

¹⁹ Апелляция к некоторой предшествующей причине (образование, генетика, среда и т.д.) для объяснения выбора *Gesinnung* агентом отменила бы свободу и ответственность, которые Кант считает в нем необходимыми. Причины не играют никакой роли на уровне обоснования — они не основания, а если они станут таковыми, это произойдет не ввиду одной лишь их силы, а благодаря нашему сознательному усилию.

осознал, что в процессе приведения и принятия оснований мы должны представлять агента как выбирающего способ размышления, который наполняет этот процесс, но который не может быть оправдан основаниями такого же рода. Хотя вопрос «что я должен делать?» находит конкретный ответ в кантовской этике, ответ на вопрос «как я должен размышлять?» неизбежно остается неясным. Он зависит от того, воспринимает ли агент моральный закон как главное определяющее основание своей воли. Поскольку это распознавание не гарантировано моральностью как фактом разума (этот факт означает лишь то, что долг является необходимым мотивом человеческой воли), выбор того, как следует размышлять, опирается на основания, которые разум не может постичь.

Эта неясность не случайна. Для того чтобы объяснить вхождение морального закона в мотивационную структуру субъекта, Канту нужно большее, чем может дать моральный мотив, а именно, ему нужно объяснить принятие этого мотива как *определяющего основания*. Как говорит Кант,

свобода произволения имеет ту совершенно отличительную особенность, что она может быть тем или иным мотивом определена к поступкам, *лишь поскольку человек принимает мотив в свою максиму* (поскольку он становится общим правилом, согласно которому человек хочет поступать); только в этом случае мотив, каким бы он ни был, совместим с абсолютной спонтанностью произволения (свободы) (АА, VI: 24)²⁰.

Однако это принятие является актом свободы, который нельзя привести в действие ни внешней силой, ни на основании своекорыстия (то есть своего счастья или удобства). В то время как внешнее воздействие разрушит автономность агента, обращение к благоразумным соображениям будет обречено на провал, поскольку оно апеллирует к неморальным причинам, чтобы оправдать принятие морального типа размышления. В обоих случаях мы проигрываем в самой попытке уловить то, что пытаемся оправдать²¹. Единственный способ сохранить это — признать, что авторитет, который моральный закон приобретает в *Gesinnung*, опирается на факт того, что агент *уже* находился под влиянием моральных соображений. Однако это допущение и есть именно то, что Кант имеет в виду под *наличием* хорошего *Gesinnung* (АА, VI: 24). Поэтому оно не может объяснить, как возник такой характер. Поскольку, чтобы быть применимой, первичность морального мотива должна, тем не менее, быть представлена как результат выбора, Кант правомерно заключает, что причина, по которой способ размышления превалирует в *Gesinnung*, обязательно непостижима — или мораль-

²⁰ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 22–24.

²¹ См. (Prichard, 1912, p. 21–37). Причард интерпретирует эту проблему в контексте вопроса «зачем мне быть нравственным?» и утверждает, что все ответы, фактически, содержат предвосхищение основания. Кант решает эту проблему во второй «Критике» путем признания нравственного закона как *факта разума*. «Ошибка», на которую указывает Причард, характерна для моральной точки зрения, является ее конституирующим свойством, а значит, вовсе не является «ошибкой». Нравственность самооправдываема и не требует аргументации вроде той, которую ожидает Причард, — в самом деле, это тот вид аргументации, которую пробовал Кант, а впоследствии отказался от нее после «Основоположений III». См. (Henrich, 1994, p. 74–82).

ность сама себя оправдывает, поскольку «мы не могли бы его (закон) как таковой выдумать никаким образом или навязать произволению» (АА, VI: 27 note)²², или ее вообще нельзя оправдать²³.

Я пытаюсь показать, что в «Религии» Кант осознал, что то, что агент *принимает* в качестве мотива в выборе его «первого субъективного основания» (или мотив долга, или самолюбия), предполагает способ обдумывания этого *Gesinnung* и не может оправдать его принятие. Вопрос, почему закон мотивирует (или не мотивирует), эквивалентен вопросу, как возможна свободная воля: здесь мы достигаем «крайней границы всякой практической философии»²⁴ (АА, IV: 455)²⁵. Все, что мы вправе сделать, — это дать феноменологию уважения, то есть описание того, какое действие закон вызывает в нашем сознании априори. Однако это описание не может объяснить, почему агент сначала заинтересовался моральностью и посчитал долг мотивирующим. Такой интерес включает *прыжок воления*, который никакая аргументация не в состоянии преодолеть²⁶.

Кант действительно предлагает формальный подход к объяснению того, почему моральный закон — это наиболее подходящее выражение свободы человека. Сейрол Морган сжато излагает это так: «Аргументация Канта состоит в том, что поскольку все, чем является воля — это свобода, единственное, что может обеспечить волю основанием — это сама спонтанность. Поскольку свобода — это внутренняя природа воли, у воли есть основание выбирать принцип, который лучше всего сохраняет и выражает ее. Конечно же, согласно Канту, этот принцип — категорический императив» (Morgan, 2005, p. 77). Важным моментом, однако, является то, что такой подход не затрагивает ядра *экзистенциальной* проблемы: принятие морального закона как факта разума — это также принятие того, что не существует не вызывающего вопроса основания, которое оправдывает *этот* факт. Разновидность «веры» требуется для его принятия в *Gesinnung*: мы должны субъективно оставаться верными исходному интересу в моральности, несмотря на недостаточные объективные основания. То, что чувство уважения появляется априори, как только моральный закон ставится во главу, не объясняет, *почему* агент вообще проявляет (или не проявляет) практический интерес. Поскольку объективных оснований недостаточно, пробел в оправдании вызывает необходимость в использовании воли для запол-

²² Цит. по: *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 26.

²³ Гордон Микальсон обнаруживает дальнейшие трудности: «Здесь становится очевидной возможность того, что Кант использует в качестве посылки утверждение, что источником морального зла является свобода, выводя из него следом утверждение, что источник морального зла непостижим. Особенность этой линии аргументации постепенно проясняется: она заключается в том, что вывод из размышлений Канта, похоже, отрицает его способность знать его собственную большую посылку. Если важнейший эпистемологический вопрос здесь касается необходимости применения агностицизма в отношении главного источника или основания зла, то Кант вряд ли может отрицать это на основании утверждения о том, что является источником зла. Если заключение категорически заявляет о непостижимости Р, то Р лишается любого шанса претендовать на использование в качестве посылки в аргументации, которая призвана привести нас к этому выводу» (Michalson, 1990, p. 64).

²⁴ Цит. по: *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 236.

²⁵ См. (Cherkasova, 2005, p. 579 ff).

²⁶ «Прыжок воления» — это термин Сейрола Моргана. См. (Morgan, 2005, p. 77).

нения. Однако это использование становится прототипом *Gesinnung*, который станет его результатом, и, следовательно, не может объяснить, почему появился этот *Gesinnung*. Сам Кант говорит только следующее: «Зло могло возникнуть только из морального зла» (AA, VI: 43)²⁷. Конечно, противоположное относится и к добру, которое также должно было появиться из морального добра. Так же, как чувство уважения дает нам понять, что внутри нас действует моральный закон (AA, V: 75–6), первичность самолюбия предполагает способ обдумывания, который оно должно создать²⁸.

IV

Этот аспект морального самопредпосылания указывает на важное различие между оправданием максим первого и второго порядка. В «Основных положениях...» Кант показал, что категорический императив (формула универсального закона и цели самой по себе) содержит процедуру оценки максим первого порядка и определенных действий, вытекающих из них. Несмотря на то, что детали процедуры сложны и могут быть поняты разными способами, фундаментальная цель ясна: тест предлагает упражнение для расширения морального воображения. Агент должен быть способен пожелать, чтобы (1) максима его действия стала всеобщим законом и (2) чтобы он стал членом мира, созданного его действиями. Воображаемый акт создания всеобщего закона сталкивает два намерения субъекта, а именно то, которое воплощено в исходной максиме (которая субъективно значима), и то, которое он считает всеобщим законодателем (который объективно значим). Противоречия на этом уровне помогают агенту решить, *как* действовать в определенных обстоятельствах²⁹. Игра в бога, если так можно выразиться, и воображаемое наложение своей воли на природу корректирует корыстные тенденции, которые агент *также* переживает.

Однако тест Канта для максим действия, как известно, молчит в отношении того, *почему* агент вообще должен заниматься подобными упражнениями — почему он должен принимать автономность как принцип выбора максим. Кант говорит, что для успешного применения упражнения у агента должно хватить «совести, чтобы поставить себе вопрос» (AA, IV: 422)³⁰, является ли правильным поступок, который он намеревается совершить. Но если бы у него не хватило порядочности, если бы он искажил моральный горизонт, чтобы проигнорировать важные признаки опасности, то есть принял бы гетерономию в качестве своей максимы второго порядка вне зависимости от того, насколько противоречивыми ни были бы универсализированные максимы первого порядка, он все равно мог бы найти способы убедить себя в своем праве на то, чтобы «(...лишь для данного случая) сделать... исключение в пользу своей склонности» (AA, IV: 424)³¹. Кант полностью осознает, что процедура универсализации не делает людей

²⁷ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 45.

²⁸ Кьеркегор исследует этот парадокс в связи с понятием «первородного греха». Ср. (Kierkegaard, 1980).

²⁹ Такой способ интерпретации теста защищает его от знаменитой критики Милля, то есть от того, что в финальном анализе агент отвергает в своем мысленном эксперименте именно пагубность *последствий* универсального принятия (Mill, 2002, p. 236).

³⁰ Цит. по: Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 197.

³¹ Там же.

нравственными — она просто делает явным способ мышления того, кто таковым *уже* является. Такого агента как «безумец» Гоббса, который «говорил в душе своей, что нет справедливости», только страх последствий удерживает от проступка³². «Безумец» индифферентен к тому, что мотивирует добродетель: оба агента понимают значение моральных оснований, но для «безумца» их влияние будет исключительно интеллектуальным. Так как «из того, что какое-то существо обладает разумом, еще не следует, что оно имеет и способность определять произволение безусловно, одним лишь представлением о пригодности его максим в качестве всеобщего законодательства, и, таким образом, само по себе может быть практическим...» (AA, VI: 26 note)³³.

Кант демонстрирует эту точку зрения в «Религии...», проводя различие между рациональностью и нравственностью — понятиями, которые были неразличимы в «Основоположениях...». Причина, по которой агент восприимчив к моральным основаниям, сама по себе не оправдывается рациональным рассуждением. Эта восприимчивость требует, чтобы агент дал мотивационный доступ факту разума в *Gesinnung*. Однако такой доступ подразумевает доброту агента и не может объяснить ее происхождение³⁴. Поскольку «основание» всех максим автономно, для нравственности важно не столько то, как человек себя ведет, сколько то, как он конституирует себя в качестве агента — как он волит свой «изначальный акт воления». Таким образом, в этических работах Канта 1790-х его внимание переходит от действия к добродетели, от долга к характеру, от эпизодического к масштабному изложению моральной жизни человека. Эти изменения выражают тот же итоговый/диалектический двигатель разума, который лежит в основе системы умозаключений в ее постепенном движении по направлению к безусловному. На основе этих диалектических тенденций, как я показал в другом месте, можно наметить архитектурную связь между на первый взгляд несовместимыми кантианскими доктринами высшего добра и радикального зла³⁵.

Конечно, ничто из вышесказанного не означает, что поздний Кант разорвал все связи со структурой обязательства, которую он представил в «Основоположениях...». Кант всегда оставался верным точке зрения, что нравственность *требует*, чтобы агент был автономным, и что долг — это наиболее обоснованное действие. Однако он признал, что на каждом этапе процесса происходит выбор, прыжок воления, который может совершить только человек — и это, в свою очередь, подразумевает, что причины, которые определяют направление прыжка, предполагают, но не объясняют тип *Gesinnung*, который создает прыжок. Как только Кант радикализировал

³² См. (Hobbes, 1994, p. 90).

³³ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 26.

³⁴ Как говорит Гордон Микальсон-младший, «моральная самость в глубочайшем кантианском смысле состоит в большей степени из “деятельности”, чем из статичной “сущности”. Характерная особенность морального “я” — это *уже* вид воления, а не сущность, которая логически предшествует исходному акту воления» (Michalson, 1990, p. 57).

³⁵ В архитектонике практического разума *Tugendlehre* стоит поместить бок о бок с первым тезисом Канта о месте моральной коррупции в *Gesinnung*. Хотя это и не очевидно, они являются неотъемлемыми концептуальными частями кантовской этической системы (Silber, 1960, p. CXIV–CXV).

свободу, спроецировав ее на выбор метамаксимы второго порядка, он также ввел волюнтаристское измерение в свою концепцию практической рациональности, которое отсутствовало в его предшествующих работах.

V

Несмотря на важность вопроса о моральном самоконституировании, в кантоведческой литературе ему уделено мало внимания. За исключением Корсгаард, которая обсуждала практическую идентичность, исследователи обычно сосредоточивались на проблеме улучшения и сохранения характера, а не на том, как этот характер появляется³⁶. «Антропология» Канта богата эмпирическими деталями, но они мало помогают в понимании основных моральных допущений, которые он принимает в «Религии...», где трансцендентальная свобода занимает центральное место. В оставшейся части данной статьи я постараюсь реконструировать эти допущения.

Уникальность ситуации, с которой мы сталкиваемся, когда пытаемся концептуализировать выбор злого *Gesinnung*, заключается в том, что трансцендентально свободный агент, который должен быть представлен как находящийся вне условий опыта, начинает использовать свободу, отдавая предпочтение самолюбию, унифицирующему принципу, который предполагает для его использования наличие эмпирически данного содержания. В этом *первом* использовании свободы, однако, самолюбие не смогло найти ничего эмпирического для унификации. Содержание может возникнуть только при последующем использовании, но эти производные акты выбора зависят от формы, которую воля уже дала максиме второго порядка, и не могут быть использованы для объяснения того, как самолюбие впервые было использовано³⁷. Если объяснять самолюбие типичным кантовским способом, то есть как эмпирический унифицирующий принцип, результат будет неприемлемым: только мотив долга будет доступен для выбора на этом начальном этапе. Отсутствие контрмотива, однако, сделает волю человека святой: без конкурирующей альтернативы моральный мотив получит автоматический приоритет в *Gesinnung*, и то, что «признаваемо объективно необходимым, [станет] необходимым также и субъективно» (AA, IV: 412)³⁸. Поэтому Кант говорит: «...закон в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо. И если бы этому не противодействовали другие мотивы, то он принял бы его как достаточную побудительную причину произволения в свою высшую максиму, то есть он был бы морально добрым» (AA, VI: 36)³⁹.

Кант намекает на эту проблему, когда утверждает, что «зло могло возникнуть только из морального зла» (AA, VI: 43). Однако ему не удается развить следствия этой точки зрения. Вместо этого он обращается к «непостижимости» оснований, которые приводят к возникновению *первого* выбора.

³⁶ См., например, (Munzel, 1999) и (Frierson, 2011). Корсгаард разрабатывает понятие практической идентичности в (Korsgaard, 1996 и 2009).

³⁷ Само собой разумеется, что эти выборы являются «последующими» *только* в порядке объяснения, а не во временном порядке — все выборы являются актами свободы за пределами временных условий чувственного созерцания.

³⁸ Цит. по: Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 185.

³⁹ Цит. по: Там же. Т. 6. С. 37.

Однако в свете нашей реконструкции апелляция Канта неубедительна, поскольку он утверждает: даже если бы мы приняли за чистую монету тезис о моральном самополагании [self-presupposition], самолюбие, которому мы отдаем приоритет в первом акте свободы, должно отличаться от эмпирически ограниченного самолюбия, которое из него вытекает.

Нужно признать, что в случае морального мотива⁴⁰ все выглядит по-другому. Все-таки долг — это строго априорный принцип, свободный от всего эмпирического, и с помощью определенной находчивости можно модифицировать его так, чтобы он подходил для нужд неопределенного *первого* выбора. Однако в случае самолюбия нет пространства для модификации. Согласно официальной кантовской доктрине, «все практические принципы, которые предполагают объект (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические и не могут быть практическими законами» (АА, V: 21)⁴¹; и «все материальные практические принципы как таковые суть совершенно одного и того же рода и подпадают под общий принцип себялюбия, или личного счастья» (АА, V: 22)⁴². Если мы утверждаем, что выбор злой максимы второго порядка имеет какой-то смысл, тогда, похоже, Кант по-другому представлял себе самолюбие.

VI

Чтобы прийти к этому представлению, я постараюсь определить, как, с учетом кантианской модели выбора, можно подумать об использовании самолюбия независимо от внешнего аффицирования уже существующими объектами желания. Такая независимость поставила бы чувственный и моральный мотив на один и тот же базис, делая их восприимчивыми к априорным условиям трансцендентального акта выбора.

Поскольку наша воля по структуре гетерогенна, когда она саморефлексирует, она сталкивается с внутренним многообразием: чувственными и рациональными мотивами. Это многообразие можно грубо интерпретировать в духе понимания внутреннего чувства в кантовской философии, то есть как дающее «материю», которую высшие рациональные способности должны унифицировать для получения объективности. Эту материю, конечно, не следует путать с «созерцанием нас самих и наших внутренних состояний» (А33/В49)⁴³. Унифицирующие принципы воли не принадлежат нашей чувственности, как формы созерцания, но непосредственно принадлежат спонтанности разума и уже вытеснили момент восприимчивости, которая сопровождает работу рассудка. В то время как при когнитивной деятельности разум полагается на созерцание, которое должно быть нам дано «внешним», нерациональным источником (чувственностью), при своей практической деятельности разум имеет дело с самопредписанными принципами: у него есть возможность определить его объекты в соответствии с формой, которая находится исключительно внутри него. Несмотря на то, что склонности *даны* заранее, они не являются мотивирующими, если только агент не *делает* их такими, и это «делание» возвышает склонности от их чувственного происхождения и располагает их в рациональной цепи.

⁴⁰ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 45.

⁴¹ Цит. по: Кант И. Критика практического разума // Там же. Т. 4. С. 395.

⁴² Там же. С. 396.

⁴³ Цит. по: Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3. С. 73.

Эта черта отличает продукты воли от продуктов рассудка. Хотя физическая *природа* не может существовать без категорий, *нравственный мир* может существовать без категорического императива: этот мир был обозначен выше как «джунгли целей», тип культурной/политической конфигурации, которая появляется в результате нежелания человека пересмотреть свою субъективную концепцию добра в соответствии с требованиями долга. В то время как природа возможна *только* при условии, что логические связи между представлениями в дальнейшем подвержены объективным правилам связи сознания в целом (то есть категориям), нравственный мир ценностей существует, даже когда агенты организуют свою концепцию блага субъективными способами, которые не подвержены коррективам категорического императива. В то время как существует единственный набор унифицирующих правил, которые делают возможной физическую объективность, нравственный мир появляется в результате дуального набора долга и самолюбия. Как только физическая природа сформирована через работу рассудка, воля свободна идиосинкратически изменить ее — эту возможность Кант фиксирует, приписывая общую склонность к злу всем людям, даже лучшим из нас.

Это приписывание создает множество интерпретативных проблем, которые я не буду здесь рассматривать. Однако я хочу подчеркнуть, что внутреннее многообразие, с которым сталкивается воля внутри себя во время выбора *Gesinnung*, должно быть систематически отделено от многообразия желаний, с помощью которых она формирует свои другие объекты воления. В последнем случае воля обращается к долгу и самолюбию как к эмпирически данным унифицирующим принципам желаний. Процесс производит два базовых объекта — *das Gute* (доброе) и *das Wohl* (благополучие или счастье) (AA, V: 60), которые выражают практические и патологические интересы, характерные для воли человека. В обоих случаях интеграция материала воления требует, чтобы наш разум подчинил, отменил, соединил, отложил и так далее отдельные желания с точки зрения общей линии поведения. Таким образом, несмотря на дуалистическую терминологию Канта, самолюбие — это такое же выражение свободы, как и категорический императив⁴⁴. Они оба являются добровольно принятыми практическими правилами, которые работают как «ограничивающие условия» для многообразия эмпирически данных желаний.

Можно подумать об этом многообразии как о практическом аналоге внешнего чувства в эпистемологии Канта. Как многообразие внешних созерцаний должно быть унифицировано в соответствии с категориями, чтобы производить *физические* объекты, многообразие желаний должно быть унифицировано принципами долга или самолюбия, чтобы производить *моральные* объекты. В случае внутреннего многообразия воления, однако, воля сталкивается с другим видом «материи»: не с эмпирическими желаниями, но с теми самыми принципами, которые их объединяют. Эти принципы появляются в форме двух неразделимых мотивов, которые соперничают за первенство в максимах второго порядка. Из концепции выбора Канта следует, что как эмпирические желания должны быть унифи-

⁴⁴ См. (Reath, 2006, p. 50).

цированы, чтобы производить моральную объективность, так и внутренняя материя воли должна быть унифицирована, чтобы производить моральную субъективность. Результатом этой унификации является *Gesinnung* как объект выбора, моральное «я», которое возникает из рассмотрения одного из мотивов.

В отличие от эмпирического «я», которое Кант рассматривает как только видимость, зависящую от внутреннего созерцания (В 152–3), моральное «я» формируется в трансцендентальном акте выбора своей мотивационной структуры. Этот акт находится вне пространственно-временных условий видимостей и поддается вменению и оценке. Моральное знание, которое он создает, расширяет когнитивную область за ее привычные чувственные пределы. Но расширение ограничено только практическими целями и не имеет эпистемических претензий. Кант не склонен объяснять причины, которые привели к появлению *Gesinnung*, поскольку эти причины всегда остаются непостижимыми. Вместо этого он пытается пролить свет на трансцендентальные условия возможности приписать *Gesinnung* агенту. Тот факт, что воля находит внутреннее многообразие, — это не трансцендентное утверждение о моральном «я» как о вещи в себе. Это необходимое последствие человеческой ограниченности — аналитическое суждение, следующее из того факта, что воля человека не является ни животной, ни святой. Тем не менее акт унификации этого многообразия является синтетическим: ранжируя мотивы в этическом порядке по приоритетности, воля дает им форму, которой у них не было.

В таком случае непосредственным продуктом принятия максим второго порядка является *Gesinnung*, объект, форма которого содержит паттерн выборов, продемонстрированный агентом на протяжении его нравственной жизни. В системе умозаключений Канта максимы первого порядка и наблюдаемые действия обращаются к содержанию внешних желаний, но принимают вид в соответствии с формой, которую воля дает своему внутреннему многообразию. Опять же, отношение аналогично тому, которое Кант устанавливает между внутренним и внешним чувством в своей эпистемологии: «Время есть априорное условие всех явлений вообще: оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений» (A34/B50)⁴⁵. Как установления сознания все пространственные представления также временны, то есть сформированы в соответствии с формой внутреннего чувства. Похожее отношение существует между внешне и внутренне направленными волеиями в максимах первого и второго порядка. Но здесь есть важное различие: на каждом уровне морального конституирования существует несократимый акт свободы, который вводит возможность изменений и новых начал — качеств, отсутствующих в мире, понимаемом как «природа».

Как мы увидели выше, в «Религии...» Кант обращается к метафоре врожденности, чтобы отметить уникальный характер акта морального самоконституирования. Рассматриваемый выбор является «врожденным» (*angeboren*), поскольку, хоть мы и должны представлять волю как ее автора, *Gesinnung* «был приобретен не во времени» — тот, кто им обладает, был добрым или злым «смолоду, всегда»⁴⁶ (AA, VI: 25)⁴⁷. Если интерпретировать его

⁴⁵ Цит. по: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. Т. 3. С. 73.

⁴⁶ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Там же. Т. 6. С. 45.

как событие (*Geschehen*) в сознательной жизни человека, то это сведет выбор к механизму природы. Тогда именно с помощью следов трансцендентальной деятельности его собственной воли в эмпирическом нравственном сознании агент видит себя как автора своего *Gesinnung*. Осознание своего морального характера является сколь ответом на необходимость вменить и нести ответственность, столь и способом увековечить влияние ноуменальной активности, которая не осознается. Йовел так описывает этот процесс:

Человеческое «я» не дано заранее как простое, законченное, самодостаточное первичное данное. Оно, скорее, конституирует себя как результат самого себя через (непорочный) круговой процесс, в ходе которого оно передает свою рациональную структуру (категории в познании, категорический императив в нравственности) объектам природного и морального опыта и становится способным распознать в них себя⁴⁸.

Чтобы появиться как объект выбора, *Gesinnung* должен был быть организован в соответствии с унифицирующим принципом, наполняющим внутреннее многообразие, с которым агент сталкивается априори в своей воле. Многообразие априорно, а следовательно, совместимо с трансцендентально свободным актом самоконституирования, поскольку оно присутствует в воле человека (в форме мотивов) независимо от аффицирования внешними объектами желания. Изучая форму своих предшествующих выборов, агент может *ретроспективно* обнаружить форму, которую он должен был ввести во внутреннее многообразие во время исходного акта формирования. Эта форма непосредственно устанавливает его моральный характер и, следовательно, принцип, в соответствии с которым его моральная идентичность будет проявляться в течение всей его жизни. Я считаю, что в этом состоит суть нравственной стороны круга, о котором говорит Йовел: в то время как в ходе самоконституирования многообразие исходит из *направленного волей* намерения, последующие акты выбора *направлены миром*, то есть являются результатом унификации эмпирически данных склонностей и желаний.

Кант считает, что два этих различных типа актов обращаются друг к другу, поскольку *направленное волей* намерение лежит в основе всех наших намерений, *направленных миром*, и сопровождает их. Иными словами то, как агент формирует объекты желания, отражает то, как он сформировал свой *Gesinnung*. Самождественность воли поддерживает и определяет отношение, которое субъект устанавливает с внешним миром объектов, то есть со своими эмпирически ограниченными желаниями и с другими субъектами.

⁴⁷ Гордон Микальсон выделяет два разных критерия врожденности в связи с предрасположенностью: «Врожденность вызывает нечто, что “нельзя искоренить”, и врожденность включает нечто, чему мы не можем “приписать последующую причину”» (Michalson, 1990, p. 66). Он отклоняет второе как истинный критерий, поскольку это признак невежества с нашей стороны, и «неясно, как Кант может с полным основанием высказывать утверждение о чем-то настолько значимом, как врожденность, на основе обращения к агностицизму» (Ibid).

⁴⁸ См. (Yovel, 1998, p. 292). Здесь Йовел упускает из внимания, что также самолюбие является унифицирующим принципом, который образует моральный характер. Ограничивая его категорическим императивом, мы бы сделали существование злых *Gesinnungen* неясным. Это указывает на фундаментальную разницу между практическим и спекулятивным разумом, которую Йовел не рассматривает в своей работе.

Лишенная этого взаимосвязанного набора обращений моральная идентичность будет такой, как ее описывает Юм: «Не что иное, как связка или пучок (bundle or collection) различных [актов выбора]... нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные [решения]; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг за другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях»⁴⁹.

VII

Чтобы избежать этой юмовской фрагментации, я могу предположить, что Кант полагал существование трансцендентальной структуры, аналогичной единству апперцепции, чтобы поддержать свою систему умозаключений в «Религии I». Это должна быть одна и та же воля, которая, конституируя *Gesinnung* как объект выбора, также устанавливает принцип, с помощью которого агент с этого момента организует свои направленные к миру желания в целом. Чтобы сделать возможным выбор *Gesinnung*, первое предположить в целях вменения и оценки наличие логического субъекта, на которого можно было бы возложить ответственность за формирующую деятельность, которая продвигает агента вперед. Этот субъект, конечно, является не субстанцией (*res volens*), а функцией единства, эпистемически пустым исполнителем деятельности воления, в отношении которого мы предполагаем, что он порождает моральное самосозидание. Если моя интерпретация верна, тогда модель практического конституирования объектов Канта основывается на модели морального самоконституирования, которая, в свою очередь, предполагает в своей основе логически предшествующий ей элемент воления. Этот элемент становится источником *Gesinnung* и вводит базовую форму, которая влияет на все последующие выборы, но не определяет их полностью. Существует трансцендентальная «предыстория» *Gesinnung*, так сказать воля, которая должна логически ему предшествовать и делать его возможным. Без нее был бы выбор без выбирающего, формирующий акт, отделенный от субъекта действия, которому мы его приписываем, и множество последующих производных выборов без постоянной воли, которая производила бы их и осознавала себя как их автора.

Несмотря на центральное положение этого допущения, сам Кант его так и не сформулировал. Уже были попытки сделать это от его лица. Генри Элиссон, например, утверждает, что существует систематическое отношение между концепцией рационального действия в «тезисе включенности» [Incorporation Thesis] и его доктриной трансцендентальной апперцепции:

Таким образом, в свете этого тезиса можно сказать, что как и для «я думаю» должно быть возможным сопровождать все мои представления, чтобы можно было назвать их моими, то есть чтобы я мог представить что-либо через них, так и для «я принимаю» должно быть возможным сопровождение всех моих склонностей как рационального агента, чтобы можно было назвать их моими, то есть если они должны давать мотивы или основания для действия⁵⁰.

⁴⁹ См.: (Hume, 2000, p. 165) (Перевод на русский: Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 298. — Примеч. пер.). Чтобы связать точку зрения Юма с моим обсуждением Канта, я заменил его «восприятия» на «акты выбора», или «решения».

⁵⁰ См.: (Allison, 1990, p. 40).

Позже Юрген Штольценберг выразил несогласие в отношении тех же строк:

Так же, как и чистое «я мыслю» должно быть способным сопровождать все мои представления и содержать осознание правил априорного синтеза (который сочетается многообразием некоторых представлений для формирования унифицированного осознания объекта познания), многообразие желаний и чувственных побуждений субъекта, подобным же образом должно соответствовать тем практическими правилами, которые сформулированы в категориях свободы, если эти желания следует считать желаниями, обусловленными чистым разумом, а значит, если их следует считать нравственными желаниями объекта (Stolzenberg, 2009, p. 419).

Для меня остается загадкой, почему Кант никогда не упоминал «я желаю». Очевидно, что ключевая мысль, которую представляют эти авторы, должна быть дополнена в двух важных моментах: аналогию с апперцепцией следует расширить, чтобы она охватывала процесс морального самоконституирования, и она не должна быть ограничена конституированием нравственной объективности. Более того, нам нужно отказаться от взаимно-однозначного соответствия эпистемического и практического априорных унифицирующих принципов: в нравственности Канта самодлюбие, хотя и является несомненно субъективным и неспособным на создание *общего* морального мира, суть принцип с такой же конструктивной силой, как и категорический императив. Старое платоническое представление о зле как простом отсутствии добра Кант заменяет новой концепцией, в которой добро и зло являются равными кандидатами для выбора. Она представляет важный прорыв как в философии в целом, так и в собственной практической философии Канта, который заставляет его отбросить моральный оптимизм «Основоположений...» и принять темную сторону человеческого разума.

Я утверждаю, что Кант полагался на трансцендентальную структуру, схожую с единством апперцепции, чтобы объяснить и отношение между максимами первого и второго порядка, и конституирование *Gesinnung*. Как мы видели, максимы первого и второго порядка связаны друг с другом, потому что одна воля формирует их в соответствии с возложенными на саму себя правилами выбора максим, то есть правилами, которые вводят в максимы действия единство и неразрывность волеия. Форма этих максим, в свою очередь, организует многообразие желаний с точки зрения двух всеобъемлющих объектов — *das Wohl* (счастье) и *das Gute* (нравственность). Точно так же, как «я мыслю» — должно иметь возможность сопровождать все мои *созерцания*, «я желаю» — должно сопровождать все мои *волеия*, чтобы они были *моими*. Более того, чистая деятельность «я желаю» конституирует *Gesinnung* как объект выбора, создавая восприимчивость к определенному типу оснований (нравственных или корыстных), который впоследствии будет доминировать в способе рассуждения агента. Несмотря на то, что «я желаю» создает морального субъекта (то есть формирует его интеллигибельный характер), его следует отличать как от *Gesinnung* (непосредственного продукта его деятельности), так и от эмпирического морального сознания (*homo phenomenon*, который *Gesinnung* обосновывает и который дважды, если можно так выразиться, извлекается из «я желаю»).

Наконец, в защиту этой точки зрения можно привести эстетическое основание. Между обоими типами трансцендентальных структур существует приятная симметрия: подобно тому как единство апперцепции лежит в основе категорий, эмпирических концептов и эмпирических объектов, «я желаю» лежит в основе *Gesinnung*, максим первого порядка и наблюдаемых

действий. Кантианское конституирование мира (природных и моральных объектов) требует присутствия элементарных трансцендентальных структур, то есть случаев чистой деятельности, которую мы осознаем только опосредованно и о которой мы не имеем реального знания. Чтобы сохранить аналогию с первой «Критикой...», я назову «я желаю» «единством признания» [«unity of acknowledgement»]. Как и единство апперцепции, единство признания — это аналитическое высказывание. Оно содержится в идее воли, которая устанавливает свои собственные цели и не говорит ничего, кроме того, что многообразии желаний должно быть ограничено условиями, согласно которым я могу идентифицировать их как *свои*.

VIII

Я хотел бы закончить упоминанием эвристических достоинств постулирования единства признания. Во-первых, «я желаю» помогает нам избежать «моральной шизофрении», патологии, которая состоит в неспособности агента распознавать себя в своем *Gesinnung*⁵¹. Здоровая моральная жизнь требует не только схватывания паттерна, который соединяет отдельные проявления воли человека, но также видеть себя как автора такого паттерна. Агент, страдающий «моральной шизофренией», однако, не может распознать себя в своих выборах. Хотя, при интеллектуальном осуществлении абстрагирования, он может обнаружить паттерн воления, соединяющий многообразие его актов воления, он тем не менее будет неспособен *обладать* этими актами — они для него будут казаться выражением чужой воли. Такой агент займет точку зрения наблюдающей стороны в отношении самых личных случаев собственного выбора. Но это отчуждение подрывает любые попытки вменения в вину: я не могу нести ответственность за воления, которые в моих глазах не являются *моими*.

Патология, которую мы себе представили, является обратной стороной вышеупомянутой юмовской фрагментации: в то время как неоднородное «я», которое имел в виду Юм, могло распознать каждый из плавно сменяющихся случаев своего воления, моральный агент-шизофреник воспринимает неразрывность между выборами, но неспособен распознать паттерн как свой. В первом случае есть много «я», но это множество сравнимо с обладанием каждым из его отдельных актов выражения; во втором — выборы объединены связью, но проблема заключается в том, что я не вижу их как *свои*. Единство признания решает обе трудности одним ударом: выборы, с помощью которых агент рекурсивно обнаруживает свой *Gesinnung*, демонстрируют такой же паттерн воления, который уже должен был существовать, чтобы существовал *Gesinnung*. Таким образом, эта трансцендентальная структура воления может помочь нам объяснить как постоянство морального «я», так и ответственность, которую, по нашему предположению, принимает на себя здоровый моральный агент в отношении своих различных выборов. Это одна и та же воля, которая, как мы допускаем в целях оценки и вменения, лежит в их основе и формирует их.

⁵¹ Чтобы получить другое представление о «моральной шизофрении», см. (Stocker, 1976, p. 453–466). В своей известной работе Стокер использовал термин «моральная шизофрения», чтобы описать раскол между мотивами и ценностями, которые он приписывал всем современным этическим теориям, приговаривавший агента к вечной дисгармонии и препятствовавший стремлению к «хорошей жизни».

Что более важно, единство признания помогает объяснить проблему морального самополагания, с которой мы столкнулись в начале этой статьи: тип основания, вводящий «я желаю» в процесс самоконституирования, создает способ рассуждения, принятие которого наполняет общее использование свободы агента. То же «я желаю» лежит в основе намерений, направленных к миру и к воле, то есть паттерн воления, который создает *Gesinnung* и впоследствии проявляется в различных случаях выбора (то есть в максимах первого порядка и наблюдаемых действиях). Видя следы своей деятельности в этих актах, агент признает себя как их автора. Как категории отсылали к более высокой функции единства в эпистемологии Канта, эмпирически ограниченное осуществление самолюбия и та роль, которую играет долг в качестве «ограничивающего условия», требуют более фундаментальной структуры воления для того, чтобы они были возможны. Это наполовину высказанное допущение является краеугольным камнем практической философии Канта — без «я желаю» моральная жизнь человека была бы лоскутным одеялом разрозненных выборов и система умозаключений в «Религии...» рассыпалась бы.

Наконец, единство признания помогает пролить свет на априорность самолюбия. Так же, как «я думаю» создает когнитивного агента, единство признания создает морального агента. Поскольку последнее является актом практического разума, обеспокоенного не созерцанием внешнего (нерационального) многообразия, но многообразием, которое уже существует в гетерогенной воле как таковое, «материя», которую «я желаю» должно организовать, расположена внутри себя и не нуждается в эмпирическом аффицировании. Априорная «материя» воления необходима, чтобы представить возможность злого *Gesinnung*: в кантовской модели даже до получения эмпирического содержания от отдельных желаний воля должна выбрать принцип самолюбия как свой базовый *modus operandi*. Этот выбор направленного к воле намерения определяет моральную идентичность агента посредством введения порядка в мотивы. Однако чтобы это было возможным, он требует предположить логического субъекта, которому этот выбор можно вменять, — в противном случае у нас был бы выбор, отделенный от воли, которой мы хотим его определить.

Необходимость населять уже переполненную концептуальную обитель в корпусе текстов Канта, вероятно, вас удивит. Сложно и, возможно, слишком самонадеянно считать, что кто-то знает, что Кант думал, но не сказал. Однако я не вижу лучшего способа отдать дань мыслителю, который ценит систематичность так высоко, как Кант, чем заполнить пробелы, которые он оставил для нас неумышленно: там, где Кант недостаточно кантовский, его ученики должны попытаться быть таковыми за него. Трансцендентальное единство признания — небольшой вклад в решение этой задачи.

Перевод с англ. В. О. Белоноговой, Д. В. Хизанишвили, под ред. В. А. Чалого

Об авторе

Пабло Мучник — д-р филос. наук, проф. кафедры теории коммуникации Колледжа Эмерсона, pablo_muchnik@emerson.edu

О переводчиках

Валерия Олеговна Белоногова — аспирантка кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации Балтийского федерального университета им. И. Канта, belonogova.valeria@gmail.com

Давид Васильевич Хизанишвили — ассистент кафедры философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, khizza@gmail.com

Вадим Александрович Чалый — канд. филос. наук, зав. кафедрой философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, vadim.chaly@gmail.com

MORAL INSCRUTABILITY AND SELF-CONSTITUTION IN KANT

P. Muchnik

This article analyses the system of inferences used by Kant in Religion Within the Boundaries of Mere Reason to demonstrate the existence of evil disposition (Gesinnung). The author believes that, in this work, Kant introduces two innovations in respect of the fundamental project presented in the Groundwork of the Metaphysics of Morals. He emphasises that freedom is not justified and postulates a transcendental structure similar to the unity of transcendental apperception in order to unify all volitions of an agent and make the initial application of freedom possible. The first innovation gives rise to a number of questions as to the justification of maxims, whereas the second leads to the theory of moral self-constitution, which was not completed within Kant's practical philosophy. Together, they create a voluntaristic image of Kant, which undermines the philosopher's earlier comparison of freedom with morality (the so called "reciprocity thesis") — a fact often ignored in secondary sources.

Key words: *Gesinnung, inscrutability, self-constitution, moral self-presupposition, groundlessness.*

References

1. Allison, H. E., 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
2. Anderson-Gold, S., 2001. *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. New York: SUNY Press.
3. Bernstein, R. J., 2002. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Polity Press.
4. Caswell, M., 2006. The Value of Humanity and Kant's Conception of Evil. *Journal of the History of Philosophy*, 44(4), pp. 635–63.
5. Cherkasova, E., 2005. On the Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse. *The Review of Metaphysics*, 58(3), pp. 571–84.
6. Felicitas Munzel, G., 1999. *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.
7. Frierson, P., 2010. Kantian Moral Pessimism. In: Anderson-Gold, S. and Muchnik, P. eds., 2010. *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press. pp. 33–56.
8. Frierson, P., 2011. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge University Press.
9. Guyer, P., 2000. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge University Press.
10. Henrich, D., 1994. The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason. In: Velkley, R. ed., 1994. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

11. Hobbes, T., 1994. *Leviathan*. Ed. by E. Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
12. Hume, D., 2000. *A Treatise of Human Nature*. New York: Oxford University Press.
13. Kierkegaard, S., 1980. *The Concept of Anxiety*. Translated from Danish by R. Thomte and A. Anderson. Princeton University Press.
14. Korsgaard, C. M., 1996. *The Source of Normativity*. Cambridge University Press.
15. Korsgaard, C. M., 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press.
16. Kosch, M., 2010. *Freedom and Reason*. Oxford University Press.
17. Michalson, G. E., 1990. *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge University Press.
18. Mill, J. S., 2002. *The Basic Writings of J. S. Mill: On Liberty, the Subjection of Women, & Utilitarianism*. New York: The Modern Library.
19. Morgan, S., 2005. The Missing Formal Proof of Humanity's Radical Evil in Kant's "Religion". *The Philosophical Review*, 114(1), pp. 63 – 114.
20. Muchnik, P., 2009. *Kant's Theory of Evil: An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History*. Lexington Books.
21. Potter, N., 1996. Kant and the Moral Worth of Actions. *The Southern Journal of Philosophy*, 34(2), pp.225 – 41.
22. Prichard, H. A., 1912. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? *Mind*, 21, pp. 21 – 37.
23. Reath, A., 2006. Hedonism, Heteronomy and Kant's Principle of Happiness. In: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Philosophy*. Oxford University Press.
24. Silber, J., 1960. The Ethical Significance of Kant's Religion. In: Greene, T. M. and Hudson, H. H. eds. 1960. *Immanuel Kant, Religion within the Limits of Reason Alone*. New York: Harper and Row. pp. LXXIX – CXXXIV.
25. Stocker, M., 1976. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *The Journal of Philosophy*, 73(14), pp. 453 – 66.
26. Stolzenberg, J., 2009. The pure 'I will' Must be Able to Accompany all of my Desires. In: The Problem of a Deduction of the Categories of Freedom in Kant's *Critique of Practical Reason*. In: *Proceedings of the 10th International Kant Congress*. Berlin: W. de Gruyter.
27. Wimmer, R., 1990. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin ; New York: W. De Gruyter.
28. Yovel, Y., 1998. Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice. *The Review of Metaphysics*, 52(2), pp. 267 – 94.

About the author

Dr Pablo Muchnik, Assistant Professor, Communication Studies Faculty, Emerson College, pablo_muchnik@emerson.edu

About the translators

Valeria Belonogova, PhD student, Department of Linguistics and Cross-cultural Communication, Immanuel Kant Baltic Federal University, belonogova.valeria@gmail.com

David Khizanishvili, Lecturer, Immanuel Kant Baltic Federal University, khizza@gmail.com

Dr Vadim Chaly, Head of the Department of Philosophy, Immanuel Kant Baltic Federal University, vadim.chaly@gmail.com

**НЕСОВЕРШЕННОЛЕТИЕ
И ЗАДАЧА
ИСТИННОГО
ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ОБРАЗА
МЫШЛЕНИЯ.
ЧАСТЬ II¹**

А. Н. Круглов*

Оригинальность кантовского ответа на вопрос о Просвещении в статье 1784 года состояла не в самом обращении к словам Горация, в их увязывании с переосмысленным юридическим понятием несовершеннолетия, которое теперь трактуется в философской и теологической перспективе и превращается в одно из важнейших философских понятий. Однако кантовский взгляд несет в себе ряд затруднений: во-первых, в нем доминируют негативные характеристики, а во-вторых, безудержное пользование собственным рассудком может привести к логическому эгоизму (и иным его формам), состоящему в отрицании необходимости проверки собственных суждений при помощи рассудка других.

В «Критике способности суждения» и в «Антропологии...» Кант уточнил собственную позицию, дополнив негативную максиму самостоятельного мышления позитивной максимой мышления себя на месте другого, а также максимой последовательного и согласного с собой мышления. Кроме того, требование самостоятельного мышления ограничивается идеей всеобщего человеческого разума, хотя Кант и не всегда последователен в разделении рассудка и разума в этих вопросах.

Решительная поддержка французской революции, несмотря на признание нелегитимного характера социально-политических революций как таковых, фактически привела Канта к ревизии ранее отстаиваемых им идеалов просвещения. Наблюдающий с откликом в сердце за революционным «экспериментом», Кант отказывался замечать, что видимое им «продвижение к лучшему» представляет собой насильственное «осчастливливание» людей в соответствии с представлениями о счастье тех, кто располагает на тот момент силой, при котором другие люди низводятся до состояния детей или несовершеннолетних, либо же и вовсе слабоумных. Подобные протесты выдвигали некоторые современники Канта, которые удивительным образом оказывались ближе его идеалам середины 80-х годов XVIII века, чем он сам середины 90-х годов XVIII века.

Ключевые слова: Просвещение, несовершеннолетие, образ мышления, революция, разум, рассудок.

¹ В ссылках на работы Канта в статье используются общепринятые в научной литературе сокращения. Более подробную информацию о них читатель может найти по адресу — www.kant-gesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSiglen_neu.pdf

* РГГУ, философский факультет
125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6

Поступила в редакцию 20.05.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-3

© Круглов А. Н., 2014

Виды несовершеннолетия и способы выхода из них

В печатных произведениях и в лекциях после 1784 года Кант не столько старался рассматривать «несовершеннолетие» как некое единое состояние, сколько, скорее, выделял разные его виды, учитывая в том числе и свои более ранние варианты. В лекциях по антропологии он различал «гражданское несовершеннолетие» и некое «набожное несовершеннолетие», или несовершеннолетие в вопросах благочестия. Первое подразумевает незнание законов, по которым осуществляется правление, и «принижает ценность человека» (*Anthropologie Dohna-Wundlacken*, 1924, S. 373). Второе же означает, что «большая часть повинуется Писанию, которое она даже не знает, то есть не знает в той мере, чтобы достаточно понимать его» (*Anthropologie Dohna-Wundlacken*, 1924, S. 373). Средством по выходу из этих состояний является, по Канту, свобода, а именно, гражданская свобода, свобода воспитания и религиозная свобода. В специальном разделе под заголовком «О несовершеннолетии» в этих же лекциях содержится несколько иная классификация: «Несовершеннолетие может касаться: 1) дел, 2) мышления» (*Anthropologie Dohna-Wundlacken*, 1924, S. 148). И если первый вид несовершеннолетия носит юридический характер, связан с физическим возрастом человека и вполне традиционен, то интерпретация несовершеннолетия мышления вызывает некоторое изумление: «О несовершеннолетии в мышлении говорят, если люди ни в малейшей мере не доверяют своему самостоятельному мышлению в религии. (Эти люди всегда думают: я профан. Философ называет их идиотами.)» (*Anthropologie Dohna-Wundlacken*, 1924, S. 148). Таким образом, Кант фактически отождествляет здесь несовершеннолетие в мышлении с религиозным несовершеннолетием.

В более поздней «Антропологии...» Кант выделяет иные виды юридического несовершеннолетия: «Неспособность (естественная или правовая) в остальном здорового человека применять свой собственный рассудок в гражданских делах называется *несовершеннолетием*; если таковая основывается на незрелости возраста, то она называется *малолетством* (*Minorennität*); если же она покоится на законоположениях в отношении гражданских дел, то она может называться *правовым* или *гражданским* несовершеннолетием» (Кант, 1994а, с. 235–236, § 48; *Anth*, AA, VII, S. 208–209, § 48; перевод исправлен по оригиналу). В качестве примеров фигурируют дети, женщины, ученые мужи, миряне и подданные. В отношении мирян позиция Канта не расходится с тем, что им высказывалось в предшествующих лекциях по антропологии. Наибольший же интерес привлекают кантовские замечания политического характера. Во-первых, он признает, что «*превращать* себя в несовершеннолетних, как бы это ни было унижительно, все же очень удобно» (Кант, 1994а, с. 236, § 48; *Anth*, AA, VII, S. 209, § 48; перевод исправлен по оригиналу), и к этому особенно податлива толпа. За нее рассуждают начальники, недостатка в которых не испытывается: «Главы государств называют себя *отцами страны*, ибо они лучше, чем их *подданные*, знают, как сделать этих подданных счастливыми; но народ для своего собственного блага осужден на постоянное несовершеннолетие...» (Кант, 1994а, с. 236, § 48; *Anth*, AA, VII, S. 209, § 48; перевод исправлен по оригиналу).

Если теперь вернуться к статье о Просвещении и посмотреть на нее с точки зрения этих более поздних размышлений, можно констатировать, что в 1784 году, как и в лекциях по антропологии 1990-х годов, явно доминирует религиозный аспект Просвещения: «Я выделил основной момент просвещения, который состоит в выходе людей из возникшего по их собственной вине состояния несовершеннолетия преимущественно в *делах религии*, потому что в отношении наук и искусств наши правители вовсе не заинтересованы в роли опекунов над своими подданными; кроме того, такое несовершеннолетие есть не только наиболее вредное, но и наиболее позорное» (Кант, 1994е, с. 145; WA, AA, VIII, S. 41). Примечательна не только иерархия сфер распространения просвещения — религия, науки и искусства, но и отсутствие в ней политики. Конечно, сама политическая проблематика в статье о Просвещении Кантом стороной не была обойдена — в этой связи необходимо напомнить о его отстаивании свободы «*публично пользоваться своим разумом*», а также связанном с этим принципе «*рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, но повинуйтесь!*» (Кант, 1994е, с. 131; WA, AA, VIII, S. 36–37). Но достаточно ли этого для просвещения эпохи и устранения мешающих этому преград?

Некоторые черновые наброски Канта, кстати, в гораздо большей степени включают в список тем и вопросов Просвещения социально-политические вопросы: «Переход... [sic!] из несовершеннолетия к совершеннолетию самый скверный. <...> Человек еще достигнет своего определения в воспитании, религии, способе жизни и гражданском устройстве, равно как и в международном праве» (Refl. 1423, AA, XV, S. 621). Воспитанию, религии и государственному устройству соответствует «троякий вид несовершеннолетия» (Refl. 1423, AA, XV, S. 621). Выход из несовершеннолетия государственного устройства и переход к совершеннолетию в международном праве также трудно представить себе итогом лишь индивидуального просвещения.

Революция образа мышления или социально-политическая революция?

Статья о Просвещении оказалась одной из последних работ Канта, в которых к глубокому философскому и экзистенциальному толкованию революции как истинного преобразования образа мышления не примешивается иное значение революции, которое почти полностью захватило и ослепило Канта после 1789 года. В чем может состоять внутреннее преобразование человека в процессе индивидуального просвещения и от чего оно зависит, — к этим вопросам, затронутым в статье 1784 года, Кант возвращался неоднократно и в «Религии в пределах одного только разума», и в «Антропологии...». На первый взгляд, он дает здесь три разных ответа, однако они являются, скорее, уточнением и углублением одного и того же ответа.

В хронологической последовательности кантовские ответы звучат так. В статье о Просвещении социально-политической революции как замене одних предрассудков для бездумной толпы другими предрассудками противопоставляется «истинное преобразование образа мышления (Denkungsart)» (Кант, 1994е, С. 131; WA, AA, VIII, S. 36). Данное противопоставление было, кстати, прекрасно проиллюстрировано в романе Марка Александровича Алданова (1886–1957) «Девятое термидора» (1921). Молодой русский дипломат Штааль проездом оказывается в Кёнигсберге, где встречает на улице Канта, от которого слышит:

Робеспьер, Дантон... Я думаю, они неплохие люди. Они заблуждаются, только и всего: почему-то вообразили себя революционерами. Разве они революционеры? Они такие же политики, такие же министры, как те, что были до них, при покойном короле Людовике. Немного лучше или, скорее, немного хуже. И делают они почти то же самое, и хотят почти того же, и душа у них почти такая же. Немного хуже или, скорее, немного лучше... Какие они революционеры?

— Кто же настоящие революционеры? — спросил озадаченный Штааль.

— Я, — сказал старик серьезно и равнодушно, как самую обыкновенную и само собой разумеющуюся вещь (Алданов, 2002, с. 59).

Свое необычное утверждение алдановский Кант аргументировал следующим образом: «Это очень распространенное заблуждение, будто во Франции происходит революция... Признаюсь вам, я сам так думал некоторое время и был увлечен французскими событиями. Но теперь мне совершенно ясен обман, и я потерял к ним интерес. Во Франции одна группа людей пришла на смену другой группе и отняла у нее власть. Конечно, можно называть такую смену революцией, но ведь это все-таки несерьезно. Разумеется, я и теперь желал бы, чтоб во Франции создалось правовое государство, более или менее соответствующее идеям Монтескье. Но, согласитесь, это все не то... Почему эти люди не начнут революции с самих себя? И почему они считают себя последователями Руссо?.. Руссо, — сказал он с уважением, — имел в виду совершенно другое»; «Только в моем учении — подлинная революция, революция духа» (Алданов, 2002, с. 59).

В «Религии в пределах одного только разума» Кант указывает иные, более глубокие, нежели предрассудки, причины, делающие необходимым преобразование образа мышления, а именно извращенность, испорченность человеческого сердца, которая хотя и допускает легальные поступки, но делает невозможным поступки моральные, ибо «в самом корне извращает образ мышления (*Denkungsart*) (в том что касается моральной умонстроенности)» (Кант, 1994к, с. 30; RGV, AA, VI, S. 30; перевод исправлен по оригиналу). Кант противопоставляет добродетель по эмпирическому (*virtus phaenomenon*) и по умопостигаемому характеру (*virtus noumenon*). Первая добродетель легальна, опирается на максимум законосообразных поступков, приобретает постепенно, превращаясь даже в привычку, и подразумевает для своего осуществления изменение только в нравах. Вторая же добродетель оказывается исполнением долга «морально добрым (богоугодным) человеком» (Кант, 1994к, с. 50; RGV, AA, VI, S. 47). В отличие от добродетели по эмпирическому характеру она не может являться результатом постепенной реформы, а «должна быть вызвана *революцией* в умонастроенности (*Gesinnung*) человека» (Кант, 1994к, с. 50; RGV, AA, VI, S. 47), невозможной без изменения в сердце человека. Но поскольку человек испорчен и не чист в основании своих максим, преобразование человека возможно только в некотором сочетании: «...Революция необходима для образа мыслей (*Denkungsart*), а для образа чувств (который препятствует ей) необходима постепенная реформа...» (Кант, 1994к, с. 50; RGV, AA, VI, S. 47)¹. Для морального же воспитания, к которому Кант постоянно апеллирует в вопросах индивидуального просвещения, это означает, что начинать следует «не с

¹ Попутно отмечу, что проблема проведения тонкой границы между «*Denkungsart*» и «*Gesinnung*», которые то почти сливаются, то обретают едва уловимые отличия, характерна не только для кантовских текстов. В качестве примера укажу лишь на метафизический компендиум Майера (Meier, 1765, S. 455, § 753).

исправления нравов, а с преобразования образа мыслей и утверждения характера...» (Кант, 1994к, с. 51; RGV, AA, VI, S. 48). В «Антропологии...» в параграфе с характерным заголовком «О характере как образе мыслей» Кант разъясняет: характер означает обладание таким свойством воли, благодаря которому собственное поведение определяется практическими принципами, предписанными себе в качестве неизменных собственным же разумом. Характер есть не свойство природы и не некая данность, а результат работы человека над самим собой; он не имеет ни рыночной, ни аффективной цены, но имеет внутреннюю ценность, которая выше всякой цены (см.: Кант, 1994а, с. 327–328, § 94; Anth, AA, VII, S. 291–292)². На мой взгляд, можно провести некоторые параллели между утверждением характера и избавлением от предрассудков. Даже в случае принятия в качестве принципов ложных и ошибочных максим Кант считает достойным восхищения уже «саму решимость действовать в соответствии с твердыми правилами (а не бросаться из стороны в сторону, подобно рою комаров)...» (Кант, 1994а, с. 328, § 94; Anth, AA, VII, S. 292). Избавление от навязанных опекунами и приобретенных в силу пассивности разума предрассудков также может приводить к новым предрассудкам, однако они, как и характер, руководствующийся ложными принципами, имеют совсем иное качество. Беспорядочное поведение, как и погрязание в навязанных предрассудках оказываются для Канта разными проявлениями несовершеннолетия: «Характер требует в первую очередь, чтобы образовали себе максимы, а затем правила. Но правила, которые не ограничены максимами, являются педантскими, если они ограничивают самого человека, и строптивыми и направленными против общества и общения, если они ограничивают других. Они являются помочами несовершеннолетних» (Ref. 1164, AA, XV, S. 515).

Наконец в «Антропологии...» Кант выражается о внутреннем преобразовании так: «Важнейшая революция во внутреннем мире (Innern) человека — это “выход его из состояния несовершеннолетия, в котором он виноват сам”» (Кант, 1994а, с. 259, § 59; Anth, AA, VII, S. 228, § 59; перевод исправлен по оригиналу). Отказавшись от помочей, человек «осмеливается своими собственными ногами, хотя еще и пошатываясь, продвигаться на почве опыта» (Кант, 1994а, с. 259, § 59; Anth, AA, VII, S. 228, § 59; перевод исправлен по оригиналу). Здесь Кант, быть может, впервые четко проговаривает, что же именно позволяет дерзнувшему освободиться от помочей удержаться на ногах, да еще и избавиться при этом от предрассудков, суеверия и мечтательности: опыт.

Но, начиная с «Критики способности суждения», и в печатных произведениях Канта, и в его общении с современниками наблюдается стремительная смена интереса: если раньше Кант говорил о революции преимущественно в отношении наук, метафизики (см.: Br, AA, X, S. 57, №34; Кант, 1994в, с. 18; KrV, B XV–XVI), образа мыслей, умонастроенности или внутреннего мира человека и лишь изредка обращался к историческим событиям (см.: Ref. 1438, AA, XV, S. 628), то в 1790-е годы под впечатлением французской революции доминирующим у него оказывается довольно плоское социально-политическое значение революции, правда, интерпретируемой им как «знак» исторического прогресса и прогресса в осуществлении естественного права.

² Ср. с иными кантовскими пассажами о цене и достоинстве (Кант, 1997, с. 187; GMS, AA, IV, S. 434–435; V-NR/Feyerabend, AA, XXVII, S. 1319).

Несмотря на тезис о нелегитимности революции с точки зрения права (см.: Кант, 2014, с. 335–337; MS, RL, AA, VI, S. 321–322; Kant, 1993, Refl. 159 (черновые наброски к «Метафизике нравов» в академическом собрании не публиковались); Refl. 8045, AA, XIX, S. 591; Кант, 1994д, с. 309–317; TP, AA, VIII, S. 299–302) и утверждение о том, что политические изменения следует осуществлять не путем революции, а путем реформы (Кант, 2014, с. 427; MS, RL, AA, VI, S. 355), в кантовских сочинениях при желании все же можно отыскать некоторые аргументы, которые при определенных обстоятельствах говорили бы в пользу революции (по крайней мере, после ее начала) (см. об этом: Brandt, 1987, S. 50–56; см. также: OP, AA, XXII, S. 623; Кант, 2014, с. 105; MS, RL, AA, VI, S. 236), а знаменитый пассаж в «Споре факультетов» (1798) гласит: «Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход, во второй раз все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, — эта революция, говоря я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию *отклик*, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве» (Кант, 1994л, с. 102; SF, AA, VII, S. 85; см. также: Refl. 8077, AA, XIX, S. 604). Более того, Кант был не только переполнен энтузиазмом, или «участием в добре с *аффектом*» (Кант, 1994л, с. 103; SF, AA, VII, S. 86), но и испытывал прямо-таки религиозные чувства: «Когда через газеты было сообщено о провозглашении Французской республики, Кант, который ко всем событиям Французской революции относился с теплым участием, со слезами на глазах сказал нескольким своим друзьям... “Сейчас я могу сказать, как Симеон: Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, после того как я видел этот день спасения”. Для него во Французскую революцию вплелись все важные устремления человечества, и он надеялся на то, что они, почти потерянные в преступлениях анархии, будут спасены снова при переходе к упорядоченному правительству» (Varnhagen von Ense, 1843, S. 755; в несколько иной редакции: Varnhagen von Ense, 1869, S. 187, 15. August 1854; ср.: Лк. 2: 29–32).

Какие «знаки» (OP, AA, XXII, S. 622) тектонических изменений для всего человечества, его исторического развития и эволюции естественного права Кант видел во Французской революции, об этом приходится в большей степени догадываться (см.: Refl. 8077, AA, XIX, S. 609; Кант, 1994л, с. 105; SF, AA, VII, S. 87). Гораздо более ясно то, чего Кант во Французской революции не видел или не хотел видеть: насильственного «осчастливливания» людей, их инструментализации и их деклассирования до состояния несовершеннолетних.

Кант за границами Просвещения

Одним из важных следствий требования мыслить своим собственным рассудком является следующее положение: определять, в чем состоит счастье, проявлять активность, рисковать, пытаясь добиваться его в соответствии с собственным пониманием, не нарушая таких же попыток других людей, — это задача каждого совершеннолетнего человека, а не его опекунов.

Данную мысль Кант неоднократно формулировал в различных вариантах. Так, в 1793 году Кант заявлял: «...Никто не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей); каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели — свободе, совместимой по некоторому возможному общему закону со свободой каждого другого (то есть с таким же правом другого)» (Кант, 1994д, с. 285; TP, AA, VIII, S. 290). Но кто покушается на свободный поиск счастья отдельными людьми? У Канта присутствует несколько подобных примеров. Так, в лекциях по естественному праву он задает аналогичный вопрос и дает на него ответ следующим образом: «Какое право правитель имеет заботиться о безопасности народа? Это лишь несовершенный долг. Его совершенной обязанностью является забота о безопасности своего народа. Подданные же впоследствии сами могут подумать о собственном счастье. Он не должен превращать их в несовершеннолетних: он правит не детьми, а гражданами; поэтому каждый может сам позаботиться о собственном счастье» (V-NR/Feyerabend, AA, XXVII, S. 1385). А во все той же статье о теории и практике Кант даже выделяет в этой связи особый тип правления: «Правление, которое зиждилось бы на принципе благоволения народу, подобном благоволению *отца* своим детям, иначе говоря, *правление отеческое* (*imperium paternale*), при котором подданные, как несовершеннолетние дети, неспособные различать, что для них на деле полезно, а что вредно, принуждены оставаться сугубо пассивными, ожидая от главы государства суждение о том, как им *надлежит* быть счастливыми, и предоставляя это суждение его милостивому соизволению, — такое правление есть величайший *деспотизм*, какой только можно себе представить (такое устройство, при котором уничтожается всякая свобода подданных, не имеющих в таком случае никаких прав)» (Кант, 1994д, с. 285; TP, AA, VIII, S. 290–291; перевод исправлен по оригиналу; ср. также: Кант, 2014, с. 319, § 49; MS, RL, AA, VI, S. 316–317, § 49). Казалось бы, позиция Канта выражена четко и недвусмысленно. Однако в обоих приведенных примерах на самостоятельный поиск людьми их счастья покушается правитель-монарх, и именно это Кант решительно отвергает. Но как быть в том случае, если насильно «осчастливить» возжелают французские революционеры? Боюсь, тогда это будет «особый случай», а именно осуществление замысла природы, прогресс в истории и прочие «важные устремления человечества». Ссылаясь же на свои права и представления, мы встаем на пути Просвещения, а «вообще отказаться от него для себя самого и тем более для последующих поколений означает нарушение и попрание священных прав человечества» (Кант, 1994е, с. 139–141; WA, AA, VIII, S. 39).

Тот факт, что в процессе французской революции не столько новое государство начинает выглядеть в соответствии с категорическим императивом (то есть каждое государственное звено предстает не только средством, но и целью [см.: Кант, 2001, с. 565–567 прим., § 65; KU, AA, V, S. 375 Anm., § 65]), сколько люди низводятся до голого средства, предательски выдает кантовский язык, и остается только недоумевать, почему Кант этого не заметил. Как свидетельствует биограф Рейнгольд Бернард Яхман (1767–1843), лично знавший философа, Кант рассуждал о революции во Франции по аналогии с естествознанием: «Кант рассматривал Французскую революцию в качестве эксперимента и не считал сомнительным занимать ею свои мысли

в качестве истинного патриота» (Jachmann, 1993, S. 154). По всей видимости, «Спор факультетов», в котором Кант пишет как об «эксперименте», так и о своей роли зрителя, «наблюдателя» (Кант, 1994л, с. 102; SF, AA, VII, S. 85), являлся не единственным источником такого рода свидетельств. Знакомые Канта, вероятно, неоднократно слышали подобные выражения из его уст. Не только Яхман, но и Теодор Готлиб Гишпель (1741–1796) говорит в этих выражениях, проясняя кантовскую точку зрения на революцию: «Для друга свободы мысли и слова — в ее разумных границах — французская революция была ужасом. Особенно ему [Гишпелю] служило предметом самого горького сарказма высказывание Канта о том, что французская революция есть эксперимент, осуществляемый с человеческим родом, и он дословно говорил за своим семейным столом: “Прекрасный экспериментик, при котором убивается королевская семья, а головы самых благородных людей летят тысячами”» (Hippel, 1835, S. 275)³. Что позволяло Канту в его внешних наблюдениях абстрагироваться до такой степени, при которой стирается грань между людьми и их плотью и обычными физическими телами, остается для меня загадкой. Сходным с Гишпелем образом как о «становящейся все более омерзительной французской революции, при которой собственная свобода разума, и моральность, и всякое мудрое искусство управления государством, и законодательство самым позорным образом попираются ногами» (Biester, 1922, S. 456, №596), высказывался и Иоганн Эрих Бистер (1749–1816): «Конечно, отрезание голов (особенно если заставляют это делать других) легче, нежели сильное и мужественное противостояние разумных и правых оснований против деспота, будь то султан или же деспотическая толпа; но до сих пор я вижу у французов только те относительно легкие операции кровавых рук, а не испытующего разума» (Biester, 1922, S. 456, №596). Все это, однако, мало могло поколебать «очень благосклонное» отношение Канта к Французской революции.

Наконец, последний пункт затрагивает весьма чувствительный момент, связанный не только с превращением взрослых людей в ходе революции или на войне в несовершеннолетних, но и с тем не критическим отношением к Фридриху Великому, которое нашло свое яркое выражение в кантовской статье 1784 года. Называя свое столетие «веком Просвещения, или веком *Фридриха*» (Кант, 1994е, с. 143; WA, AA, VIII, S. 40), Кант вновь демонстрирует, что имеет в виду, главным образом, вопросы религии, а не политики. Именно Фридрих Великий с небольшими паузами провоевал весь свой период правления, причем в значительной мере по собственной инициативе, однако автор трактата «К вечному миру» упорно не желал принимать это во внимание. Что остается на войне от кантовских призывов, девизов и максим и в кого на войне превращаются люди — этот вопрос кенигсбергский философ себе задавать, похоже, тоже не желал. Но некоторые современники Канта поступали иначе, не отворачиваясь от этих неприятных вопросов. Я остановлюсь в этой связи на одном, хотя и, пожалуй, самом важном примере. Столкнувшись с ближайшим последствием Французской революции — революционной войной, Тетенс, в отличие от Канта, не был преисполнен энтузиазма, а, напротив, пришел в ужас: вспоминая о «реках пролитой крови» и жутких «декламациях о свободе и правах человека», вы-

³ Все тот же Гишпель говорил: «Превосходные ученые (если речь заходила о Канте и Краусе), достойные уважения мужи, но не способны управлять страной, деревней, да даже и курятником — даже курятником» (Hippel, 1835, S. 275).

званных это кровопролитие (Tetens, 1802, S. IV), он не видит для этой «самой ужасной из всех войн по поводу разногласия во мнениях, которые знает история» (Tetens, 1802, S. III), никакого оправдания. Справедливой является лишь война ради сохранения своего государства. Если же в качестве справедливых причин для войны «выставляют так называемые *высшие цели человечества*, процесса цивилизации, введение лучшей культуры, облагораживание человечества, принесение свободы и равенства и т. п., то возникает непреодолимое желание, чтобы здравый человеческий рассудок оберег бы Европу от новых испытаний подобными теориями. Былые религиозные войны были ведь куда как благороднее, ибо желали навязать народам царствие небесное, с которым не может сравниться ни свобода, ни культура, ни гуманность. Опасна максима “считать себя вправе то, что было, правильно или неправильно, воспринято как *доброе и полезное, навязывать другим*, не распознавшим этого, вопреки их воле и стремлению, если имеют для этого власть”. А именно, *другим самостоятельным (selbstthätigen)* людям, над которыми не имеют власти как над подданными или которых нельзя рассматривать и с которыми нельзя обходиться как с детьми или несовершеннолетними (Unmündige), либо же как со слабоумными и бешеными» (Tetens, 1802, S. 32–33 Anm.)⁴. Эта максима наряду с принципом революционной войны, согласно которому всеобщее благо позволительно осуществлять с несправедливостью по отношению к отдельному человеку, внесла, согласно Тетенсу, наибольший вклад в то, «чтобы отравить в своей внутренней сути самые благородные порывы всеобщего благосостояния и человеческого счастья, и в то, чтобы превратить всеобщий дух в принцип изменения, революционного преобразования, беспорядка и разрушения» (Tetens, 1802, S. 33–34 Anm.). Вряд ли случайным оказывается и тот факт, что Тетенс, в отличие от Канта, в качестве образцов правителя в век Просвещения указывает вовсе не на Фридриха Великого, а на Екатерину Великую и на Иосифа II (см.: Tetens, 1777, S. 684, 782).

Казалось бы, ни Бистер, ни Тетенс не говорят чего-то выходящего за рамки немецкого Просвещения 80-х годов XVIII века — Кант и сам неоднократно высказывался подобным образом. Но Французская революция оказала на Канта такое искажающее воздействие, что в этих возражениях и критических замечаниях он, кажется, уже не узнавал свою собственную позицию, которую долгие годы отстаивал с точки зрения идеалов Просвещения: недопустимость «осчастливливания» и сведения себя к одному лишь средству в руках других, мышление своим собственным рассудком, действие в качестве совершеннолетнего. Современники Канта разговаривали с ним на его же или на сходном с ним языке: так, и Кант, и Тетенс говорили о «совершеннолетних» и «детях» в политике; Кант настаивал на пользовании своим собственным рассудком/разумом, а Тетенс призывал: «*Человек, повышай твою внутреннюю самостоятельность*» (Tetens, 1777, S. 650), стремись к тому, чтобы «превращать себя в самостоятельного человека» (Tetens, 1777, S. 703). Однако Кант столь стремительно эволюционировал за границы Просвещения, что по крайней мере одной ногой уже успел покинуть

⁴ Еще ранее, в 1777 году, Тетенс отмечал «оскорбление человечности» при закабалении европейцами народов вновь открытых земель, которых рассматривали как «несовершеннолетних детей», обнаруживая при этом за произносимыми декларациями лишь «право сильного» как «принцип непросвещенной алчности» (Tetens, 1777, S. 689–690).

его поле, а поэтому понимания не складывалось. В результате в эти поздние годы некоторые современники Канта удивительным образом оказывались ближе его идеалам середины 80-х годов XVIII века, чем он сам в середине 90-х годов того же столетия.

Изменения, произошедшие в философских взглядах Канта, наложили драматический отпечаток и на его личность. По свидетельству современников, Кант «не признавал никаких еретиков, никаких сект по вопросу веры, которые были бы для него недостойными, или которые он не мог выносить. Он говорил и дискутировал с каждым, не испытывал нерасположения в адрес какой-либо секты по вопросу веры... Однако обсуждения политических тем нравились ему больше всего. <...> Французская революция пробудила в этом отношении у него живейший интерес. И только относительно нее он иногда забывался вплоть до вспыльчивости. Если он однажды составлял себе мнение по политическому вопросу, то было тяжело или почти невозможно подвинуть его к изменению мнения. В этом его непреклонность заходила настолько, что ему можно было в качестве опровержения приводить даже *факты*, без того чтобы, по меньшей мере сразу и навсегда, его удалось отговорить от того, что он вбил себе в голову» (Immanuel Kant's Biographie, 1804, S. 179–180; ср.: Rink, 1805, S. 108). Один из первых биографов Канта Эрегот Андреас Кристоф Васиански (1755–1831) в связи с этим замечает, что «его друзья были уступчивы, чтобы не противоречить...» (Wasianski, 1993, S. 199). Другой биограф, Людвиг Эрнст Боровски (1740–1831), рисует следующую картину: Кант «не обращал внимание на различия сословия, возраста и особенно конфессии, пренебрегал различиями в мнениях по политическим событиям (только в отношении Французской революции он неохотно видел полное отличие от *своего* взгляда)» (Borowski, 1993, S. 52); «Одному значимому мужу, который, как об этом было известно, думал о Французской революции совершенно иначе, чем он, Кант сразу же сказал, как только разговор за столом затронул эту тему: “Я думал, мы совсем не говорим об этом”, и перевел разговор на совершенно другую тему» (Borowski, 1993, S. 55–56). А вот как это выглядело у тех, кто по-прежнему оставался верен идеалам Просвещения. В 1792 году бывший коллега Тетенса по университету Килия якобинец Карл Фридрих Крамер (1752–1807) прибыл в Копенгаген, и один из современников свидетельствовал: «Крамер здесь и, несмотря на всю эксцентричность, несмотря на все его якобинство, чрезвычайно интересен и достоин любви. Все были настроены против него; но он сразу всех сумел покорить. Он живет в доме Тетенса — северный и южный полюс никогда не были столь близки друг к другу. Он рассказывает о Франции так, как только это кто-нибудь и может вне пределов Франции. Наши дебаты зачастую кровавые — лишь сам интерес общий» (Baggesen, 1910, S. 125).

Таким образом, с определенного времени Кант больше не был готов обходиться с аргументами и возражениями на них в отношении Французской революции привычным для себя образом, не желал смотреть на это событие в том числе взглядом своих оппонентов, не хотел, мысля, ставить себя на место другого и не был в восторге, когда другие мыслили по этому вопросу своим собственным рассудком, но отличным от него образом. Тем самым Кант в соответствии с собственными же масштабами оказался не вполне терпимым и частично нарушил те истинные ценности Просвещения, за которые до того момента боролся. Он больше не желал искать —

теперь он считал, что уже нашел, причем, что особенно трагично, нашел окончательно. Как только речь заходила о французской революции, Кант больше не желал «философствовать», а начинал «учить философии». И я думаю, что именно в этих судьбоносных переменах можно было бы поискать корни многих мерзостей современной общественной и политической жизни, столь далекой от Просвещения — в частности, идеологически мотивированного игнорирования фактов, ослепления пресловутым «прогрессом», нежелания слушать и слышать другого, а также растлевающего господства лицемерия и двойных стандартов.

Список литературы

1. Алданов М. А. Девятое термидора // Алданов М. А. Мыслитель: Девятое термидора. Чертов мост. Заговор. Святая Елена, маленький остров. Тетралогия. М., 2002.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994а. Т. 7.
3. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга, Н. В. Мотрошиловой. М., 2001. Т. 4.
4. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994в.
5. Кант И. Метафизика нравов. Ч. 1. Метафизические первоначала учения о праве // Собр. соч. на немецком и русском языках. Т. 5. Ч. 1. М., 2014.
6. Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Собрание сочинений на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга, Н. В. Мотрошиловой. М., 1994д. Т. 1.
7. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Собрание сочинений на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга, Н. В. Мотрошиловой. М., 1997. Т. 3.
8. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Собрание сочинений на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга, Н. В. Мотрошиловой. М., 1994е. Т. 1.
9. Кант И. Письмо к И. Г. Ламберту от 31 декабря 1765 г. // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994ж. Т. 8.
10. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994к. Т. 7.
11. Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994л. Т. 7.
12. *Anthropologie Dohna-Wundlacken* // Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken / hrsg. von A. Kowalewski. München ; Leipzig, 1924.
13. *Baggesen J. Brief an Herzog Friedrich Christian vom 7. September 1792* // Timoleon und Immanuel. Dokumente einer Freundschaft. Briefwechsel zwischen Friedrich Christian zu Schleswig-Holstein und Kens Baggesen / hrsg. von H. Schulz. Leipzig, 1910.
14. *Biester J. E. Brief an Kant vom 5. Oktober 1793* // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1922. Bd. 11.
15. *Borowski L. E. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. Königsberg, 1804. ND: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski / hrsg. von F. Gross ; mit einer Einleitung von R. Malter. Darmstadt, 1993.*
16. *Brandt R. Zum „Streit der Fakultäten“* // Brandt R., Stark W. (hg.) Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen. Hamburg, 1987.
17. *Hippel Th. G. von. Selbstbiographie* // Hippel Th. G. von. Sämtliche Werke. Berlin, 1835. Bd. 12. ND: Berlin, 1978.
18. *Immanuel Kant's Biographie*. Leipzig, 1804. Bd. 1.

19. *Jachmann R. B.* Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Königsberg, 1804. Königsberg, 1804. ND: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski / hrsg. von F. Gross ; mit einer Einleitung von R. Malter. Darmstadt, 1993.
20. *Kant I.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1917. Bd. 7.
21. *Kant I.* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1923a. Bd. 8.
22. *Kant I.* Brief an J. H. Lambert vom 31. Dezember 1765 // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1922. Bd. 10.
23. *Kant I.* Der Streit der Facultäten // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1917a. Bd. 7.
24. *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1914a. Bd. 6.
25. *Kant I.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1911a. Bd. 4.
26. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1911b. Bd. 3.
27. *Kant I.* Kritik der Urteilskraft // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1913a. Bd. 5.
28. *Kant I.* Metaphysik der Sitten. Rechtslehre // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1914b. Bd. 6.
29. *Kant I.* Opus postumum // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1936. Bd. 21.
30. *Kant I.* Opus postumum // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1938. Bd. 22.
31. *Kant I.* Refl. 456, 1164, 1206, 1423, 1438, 1482 // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1923r. Bd. 15.
32. *Kant I.* Refl. 159 // Stark W. Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. Berlin, 1993.
33. *Kant I.* Refl. 8045, 8077, 8077 // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1934. Bd. 19.
34. *Kant I.* Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1923d. Bd. 8.
35. *Meier G. F.* Metaphysik. Halle, 1765. Bd. 3.
36. *Naturrecht Feyerabend // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1979. Bd. 27.*
37. *Rink F. Th.* Ansichten aus Immanuel Kant's Leben. Königsberg, 1805.
38. *Tetens J. N.* Betrachtungen über die gegenseitigen Befugnisse der kriegführenden Mächte und der Neutralen auf der See. Kiel, 1802.
39. *Tetens J. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Vernunft und ihre Entwicklung. Leipzig, 1777. Bd. 2.
40. *Varnhagen von Ense K. A.* Kant's Leben, von Schubert. 1842. Aus einem Brief an ** in** // Varnhagen von Ense K. A. Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften. Leipzig, 1843. Bd. 5.
41. *Varnhagen von Ense K. A.* Tagebücher. Aus dem Nachlaß Varnhagen's von Ense. Leipzig, 1869. Bd. 11.
42. *Wasianski E. A. Chr.* Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beytrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm. Königsberg, 1804. ND: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski / hrsg. von F. Gross ; mit einer Einleitung von R. Malter. Darmstadt, 1993.

Об авторе

Алексей Николаевич Круглов — д-р филос. наук, проф. кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, akrouglov@mail.ru

IMMATURITY AND THE TASK OF A TRUE REFORM
IN WAYS OF THINKING. PART II

A. N. Krouglov

The originality of Kant's answer to the question of the Enlightenment in a 1784 article consisted not in addressing the words of Horace, but in linking it to the revised legal notion of immaturity, which is now interpreted from the philosophical and theological perspective and has become one of key philosophical notions. However, Kant's view is fraught with certain complications: firstly, it is dominated by negative characteristics; secondly, unlimited use of one's understanding can lead to logical egoism (and other forms thereof) consisting in denying the necessity of verifying one's judgements with the help of the understanding of others.

In the Critique of Judgement and Anthropology, Kant describes his position in more detail supplementing the negative maxim of independent thinking with a positive maxim of thinking oneself in the position of others and the maxim of consistent and coherent thinking. Moreover, the requirement of independent thinking is limited by the idea of universal human reason, although Kant is not always consistent in distinguishing between reason and understanding in this context.

Unstinting support for the French revolution, despite acknowledging the illegitimate nature of social and political revolutions per se, made Kant revise the ideals of enlightenment, which he pursued earlier. It affected even the philosopher's attitude to his contemporaries. Observing the revolutionary "experiment" with an open heart, Kant refused to notice that the apparent "progress" is the forcible "happy-making" of people in accordance with the idea of happiness promoted by those in power at the moment, whereas the others are reduced to the position of children or the immature, or even the mentally challenged. Such protests were voiced by some of Kant's contemporaries, who were closer to his ideals of the 1780s than he himself in the mid-1890s.

Key words: enlightenment, immaturity, ways of thinking, revolution, reason, understanding.

References

1. Aldanov, M. A. 2002, *Devyatoe termidora* [The Ninth Thermidor]. In: Aldanov, M. A. *Myslitel'. Tetralogiya* [The Thinker, a tetralogy]. Moscow.
2. Kant, I. 1994a, *Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya* [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii*, 8 Vols. [Works in 8 volumes], ed. by A. V. Gulyga. Vol. 7. Moscow.
3. Kant, I. 2001, *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Kritik der Urteilskraft]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii na nemetskom i russkom yazykakh* [Works on German and Russian languages], ed. by B. Tuschling, N. W. Motroschilowa. Vol. 4. Moscow.
4. Kant, I. 1994b, *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft]. Moscow.
5. Kant, I. 2014, *Metafizika nravov* [Metaphysik der Sitten]. Vol. 1. *Metafizicheskie pervonachala ucheniya o prave* [Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii na nemetskom i russkom yazykakh* [Works on German and Russian languages], ed. by B. Tuschling, N. W. Motroschilowa. Vol. 5. Part 1. Moscow.
6. Kant, I. 1994d, *O pogovorke „Mozhet byt', eto i verno v teorii, no ne goditsya dlya praktiki“* [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii na nemetskom i russkom yazykakh* [Works on German and Russian languages], ed. by B. Tuschling, N. W. Motroschilowa. Vol. 1. Moscow.

7. Kant, I. 1997, *Osnovopolozhenie k metafizike nravov* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii na nemetskom i russkom yazykakh* [Works on German and Russian languages], ed. by B. Tuschling, N.W. Motroschilowa. Vol. 3. Moscow.
8. Kant, I. 1994e, *Otvet na vopros: chto takoe prosveshchenie?* [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii na nemetskom i russkom yazykakh* [Works on German and Russian languages], ed. by B. Tuschling, N.W. Motroschilowa. Vol. 1. Moscow.
9. Kant, I. 1994ж, *Pis'mo k Lambertu ot 31 dekabrya 1765* [Letter to Lambert, 31.12.1765]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii*, 8 Vols. [Works in 8 volumes], ed. by A.V. Gulyga. Vol. 8. Moscow.
10. Kant, I. 1994к, *Religiya v predelakh tol'ko razuma* [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii*, 8 Vols. [Works in 8 volumes], ed. by A.V. Gulyga. Vol. 7. Moscow.
11. Kant, I. 1994л, *Spor fakul'tetov* [Der Streit der Fakultäten]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii*, 8 Vols. [Works in 8 volumes], ed. by A.V. Gulyga. Vol. 7. Moscow.
12. Anthropologie Dohna-Wundlacken 1924. In: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*. Hrsg. von A. Kowalewski. München, Leipzig.
13. Baggesen, J. 1910, *Brief an Herzog Friedrich Christian vom 7. September 1792*. In: *Timoleon und Immanuel. Dokumente einer Freundschaft. Briefwechsel zwischen Friedrich Christian zu Schleswig-Holstein und Kens Baggesen*. Hrsg. von H. Schulz. Leipzig.
14. Biester J.E. 1922, *Brief an Kant vom 5. Oktober 1793*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 11.
15. Borowski, L.E. 1993, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. Königsberg, 1804*. In: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E.A. Ch. Wasianski*. Hrsg. von F. Gross. Mit einer Einleitung von R. Malter. Darmstadt, 1993.
16. Brandt R. 1987, *Zum „Streit der Fakultäten“*. In: Brandt R., Stark W. (Hg.) *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*. Hamburg.
17. Hippel, Th.G. von. 1835, *Selbstbiographie*. In: Hippel, Th.G. von. *Sämmtliche Werke*. Berlin. Bd. 12.
18. *Immanuel Kant's Biographie, 1804*. Leipzig. Bd. 1.
19. Jachmann, R.B. 1993, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Königsberg, 1804. Königsberg, 1804*. In: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E.A. Ch. Wasianski*. Hrsg. von F. Gross. Mit einer Einleitung von R. Malter. Darmstadt, 1993.
20. Kant, I. 1917, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 7.
21. Kant, I. 1923a, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 8.
22. Kant, I. 1922, *Brief an J. H. Lambert vom 31. Dezember 1765*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 10.
23. Kant, I. 1917a, *Der Streit der Fakultäten*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 7.
24. Kant, I. 1914a, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 6.
25. Kant, I. 1911a, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 4.
26. Kant, I. 1911b, *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 3.
27. Kant, I. 1913a, *Kritik der Urteilskraft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 5.

28. Kant, I. 1914f, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 6.
29. Kant, I. 1936, *Opus postumum*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 21.
30. Kant, I. 1938, *Opus postumum*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 22.
31. Kant, I. 1923r, Refl. 456, 1164, 1206, 1423, 1438, 1482. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 15.
32. Kant, I. 1993, Refl. 159. In: Stark, W. *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*. Berlin.
33. Kant, I. 1934, Refl. 8045, 8077, 8077. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 19.
34. Kant, I. 1923л, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 8.
35. Meier, G.F. 1765, *Metaphysik*. Halle. Bd. 3.
36. *Naturrecht Feyerabend 1979*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Bd. 27.
37. Rink, F. Th. 1805, *Ansichten aus Immanuel Kant's Leben*. Königsberg.
38. Tetens, J.N. 1802, *Betrachtungen über die gegenseitigen Befugnisse der kriegführenden Mächte und der Neutralen auf der See*. Kiel.
39. Tetens, J.N. 1777, *Philosophische Versuche über die menschliche Vernunft und ihre Entwicklung*. Leipzig. Bd. 2.
40. Varnhagen von Ense, K.A. 1843, *Kant's Leben*, von Schubert. 1842. Aus einem Brief an ** in** In: Varnhagen von Ense, K.A. *Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften*. Leipzig. Bd. 5.
41. Varnhagen von Ense, K.A. 1869, *Tagebücher. Aus dem Nachlaß Varnhagen's von Ense*. Leipzig. Bd. 11.
42. Wasianski, E.A. Chr. 1993, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beytrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm. Königsberg, 1804*. In: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A. Ch. Wasianski*. Hrsg. von F. Gross. Mit einer Einleitung von R. Malter. Darmstadt, 1993.

About the author

Professor Dr. *Alexei N. Krouglov*, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, akrouglov@mail.ru

УДК 1(091)
172.1.321

КАНТ
МЕЖДУ ЛИБЕРАЛИЗМОМ
И КОНСЕРВАТИЗМОМ¹

В. А. Чалый*

Кант имеет репутацию одного из виднейших защитников политического либерализма. Однако в его философии заметны и консервативные идеи. Представляется, что их последствия достаточно глубоки для того, чтобы предложить пересмотреть сложившуюся оценку Канта как безоговорочного «либерала». В целом либеральное представление о ценностях и целях политического процесса в философии Канта (далекое, однако, от крайностей плюрализма и индивидуализма некоторых современных либеральных концепций) в значительной мере уравновешивается сдержанной оценкой перспектив их достижения, основанной на понимании человеческой природы в рамках «практической антропологии», сходном с консервативным скептицизмом. Либерализм Канта находится в плоскости, которую он сам называет «метафизической», «чистой», в то время как его оценка «эмпирических», «реальных» перспектив осуществления либерального проекта близка к консервативной.

Ключевые слова: либерализм, консерватизм, политическая антропология, «практическая антропология» Канта.

Существует несколько способов дать определения понятиям «либерализм» и «консерватизм». Наименее удачный из них состоит в перечислении некоторого ряда политических вопросов, на которые либерализм и консерватизм дают различные ответы. Всё, что удастся достичь этим способом, — это вскрыть историческую обусловленность отдельных политических решений: то, что называлось либеральным в XVII веке, вполне может называться консервативным через три столетия (пример — защита личных прав и свобод (*liberties*) неоконсерваторами). Полученные так определения либерализма и консерватизма оказываются недостаточно четкими.

Намного более удачным кажется способ, начинающий с противопоставления

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта №12-03-0321 «Исследование влияния политической философии Канта на современные западные политические теории».

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию 20.08.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-4

© Чалый В. А., 2014

антропологических оснований либерализма и консерватизма. Такой подход предлагает, в частности, оценивающий либерализм извне Карл Шмитт: «Все теории государства и политические идеи можно испытать в отношении их антропологии и затем подразделить в зависимости от того, предполагается ли в них, сознательно или бессознательно, “по природе злой” или “по природе добрый” человек» (Шмитт, 1922, с. 57). Либерализм исповедует антропологический оптимизм (умеренный, что отличает его от различных версий политического радикализма), консерватизм — антропологический пессимизм, первому свойственны преобразовательские, высвобождающие устремления, второму — реакционные, сдерживающие.

Начало сохраняющегося и сегодня противостояния либерального и консервативного стилей политического мышления, как известно, восходит к концу XVIII века, времени появления теорий Эдмунда Бёрка, Жозефа де Местра, Луи де Бональда, ставших реакцией на рационалистический оптимизм просветителей и вызванные им политические потрясения. Кант, как известно, с величайшим вниманием следил за Французской революцией. Его симпатия намерениям революционеров и решительный отказ в осуществимости этих намерений революционными средствами составляют, пожалуй, один из самых драматичных внутренних конфликтов его философии. Можно утверждать, что политическая теория Канта основана на напряженном сочетании либерализма и консерватизма, «чистой моральной философии» и «практической антропологии» (о которой см., напр., Loudon, 2000, 2011; Клемме, 2010).

Что заставляет нас считать Канта либеральным философом? Прежде всего характер ценностей и целей, которым он привержен. Политический процесс в самом общем виде представляется им как становление автономной, то есть разумной и свободной, личности в гражданско-правовом состоянии, которое постепенно совершенствуется качественно, приближая право к морали, и количественно, распространяясь на весь мир. Происходит это в ходе процесса просвещения, к которому, насколько мы можем судить, человека подталкивает природа.

Вот лишь несколько цитат, иллюстрирующих эти тезисы и взятых из двух трактатов, написанных 230 лет назад, в 1784 году:

Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится преднамеренно удержать их в этом невежестве (Кант, т. 6, с. 36).

...то, что представляется запутанным и не поддающимся правилу у отдельных людей, можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческого как неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его первичных задатков (Кант, т. 6, с. 12).

Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развиться (Кант, т. 6, с. 23).

Я не буду продолжать список цитат — то, что Кант выдвигает либеральные тезисы, не нуждается в защите. Позвольте сосредоточиться на том, что сближает его с консерватизмом. Прежде всего это весьма сдержанное представление о человеке, которое трудно назвать оптимистическим, выраженное в том, что он назвал «практической антропологией», отличной от «чистой философии морали». Обладая свободой следовать моральному закону в теории («метафизически»), человек на практике в каждой попытке

ее проявления сталкивается с противодействием природы, прежде всего собственной. Наиболее полно кантовское видение изложено в «Религии...»: реализуя задатки *животности, человечности и личности* и пытаясь подчинить два первых нравственному голосу последнего, человек сталкивается с *хрупкостью, недобросовестностью и злонаправимем*, также присущими человеческой природе и составляющими *наклонность к злу* (Кант, т. 6, с. 25–28).

Кант делает существенную оговорку, указывая на то, что наклонность к злу составляют *естественные* свойства человека, известные из опыта, а не *чистые*, вытекающие из понятия рода (Кант, т. 6, с. 36). Однако проявление этих свойств настолько повсеместно, что их наличие у каждого человека не вызывает сомнения.

...человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиниться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона (Кант, т. 6, с. 37).

Эта наклонность к злу «не может быть истреблена человеческими силами», но «должна быть возможность превозмочь ее». Примечательно, что возможность не «*есть*», а «*должна быть*». Кантовский человек обречен на поиски этой возможности, и единственное место, где он в принципе может ее найти, — в себе самом. Однако на этом пути человек постоянно сталкивается с собственным несовершенством. Вот знаменитое «Положение шестое» из «Идеи...»:

...человек есть *животное, которое*, живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине*. Дело в том, что он постоянно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в *господине*, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае: предоставит ли он верховную власть одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распорядился бы им в соответствии с законами. Верховный глава *сам* должен быть справедливым и в то же время должен быть *человеком*. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа (Кант, т. 6, с. 19).

Эта оценка довольно далека от либерального антропологического оптимизма. Прогресс нравов, а с ним и прогресс политического видится Канту процессом, требующим усилий, способность человека к которым он оценивает сдержанно. Если этот процесс и возможен, то потому, что нужен

некой «природе», внешней силе, заставляющей человека преодолевать собственные ограничения. Кант готов признать риск неудачи человека и человечества на пути морально-политического прогресса, который в наиболее благоприятном случае займет необозримо длительное время. Кантовский антропологический скепсис сходен со скепсисом консерватизма.

Другая особенность, отличающая Канта от классических и современных либералов, — это специфичность его индивидуализма. Либерализм, отстаивающий права личности перед обществом, государством и так далее, безусловно, является индивидуалистической доктриной. Но давайте присмотримся к индивидуализму Канта. Три основных формулы категорического императива утверждают необходимость соответствия максимы индивидуального поведения роли *всеобщего* закона, необходимость относиться к *человечеству* как к цели, необходимость опираться на идею воли *всякого* разумного существа как устанавливающую *всеобщее* законодательство. Можно сказать, что нравственной личностью становится, в каком-то смысле лишь подчиняя себя *коллективной, универсальной* воле. Это очень сильно отличается от индивидуализма, например, Бентама.

Пример того, что происходит, когда принципы кантовской философии начинают трактовать в сугубо индивидуалистском ключе, дает нам Роберт Нозик, который в своей работе «Анархия, государство и утопия» пытается привлечь Канта на сторону либертарианства. В его интерпретации вторая формула категорического императива звучит как «человек — это цель, а не просто средство; людьми нельзя жертвовать или использовать для достижения каких-нибудь целей без их согласия. Индивид неприкосновенен» (Нозик, 2008, с. 27). В этом пересказе второй формулы категорического императива сразу привлекает внимание замена «человечества» «человеком». Кантовская формулировка сложнее: относиться *так же*, как к цели и никогда только как к средству, к *человечеству* и *человечности* в своем лице и в лице другого. То есть императив касается не эмпирического субъекта, человека во всей полноте его актуальных недостатков и потенциальных достоинств, а субъекта трансцендентального, того, который, согласно Канту, актуализирован в конкретном человеке всегда отчасти и только в человечестве, возможно и в необозримой перспективе, — полностью.

Таким образом, Кант не возводит изъятый отдельного человека в ранг неприкосновенной ценности наряду с достоинствами, в его теории индивидуализм ограничен и уравновешен необходимостью осуществления коллективных интересов, интересов *человечества*. И это также отдаляет его от либерализма.

Отличным от либерального является отношение Канта к возможности неподчинения «несправедливой» власти. Локк, Юм, Руссо, Бентам прямо утверждают либо подразумевают возможность неподчинения власти, нарушающей законы разума, права граждан, общественный договор, но Кант многократно повторяет обратное. Решая проблему легитимности эмпирической власти, он неожиданно оказывается в одном лагере с Гоббсом: «Властелин государства имеет в отношении подданных одни только права и никаких обязанностей, к которым можно было бы его принудить» (Кант, т. 4 (2), с. 241). При этом, в отличие от Гоббса, он вынужден увязывать чистую автономию морального субъекта и его же эмпирическую гетерономию по отношению к государству, четыре формулы категорического императива с «пятой»: «повинуйтесь правительству, имеющему над вами власть (во

всем, что не противоречит внутренне моральному) — это категорический императив» (Кант, т. 4 (2), с. 301). Поскольку всякая власть имеет в основании насилие и видимую несправедливость (зная это, Кант запрещает народу доискиваться истоков власти), подчинение ей, тем более подчинение без вопрошания, по-видимому, неизбежно конфликтует с «внутренне моральным».

Не вдаваясь здесь в анализ возможностей выхода из этого противоречия требований моральной самодетерминации и безусловного подчинения любой, даже кажущейся злонамеренной, власти, следует обозначить наиболее перспективную из намеченных в современной литературе (Louden, 2000, 2011) линий рассуждения. Она состоит в том, что для Канта, в отличие от теоретиков естественного права, и прежде всего Локка, гражданско-правовое состояние есть эмпирическое условие морального состояния, предшествует ему (см., напр., определение правового состояния в «Метафизике нравов» части 1, §41, 44, а также Заключение), и подчинение государству, таким образом, есть условие осуществления автономии — во всяком случае для человека реального, понимаемого в рамках «эмпирической» антропологии. Такая трактовка поддерживает консервативное прочтение Канта и сближает его с такими «реалистами», как Макиавелли и Гоббс.

Лекции «О педагогике» в силу своего предмета раскрывают оптимистическую сторону комплекса кантовских взглядов на человеческую природу. Именно в воспитании Кант видит надежду на медленное моральное совершенствование будущих поколений людей. Однако и здесь его оценки сдержанны: человек «не более того, что делает из него воспитание», и «человечество принуждено само, собственными усилиями вырабатывать те свойства, что составляют “человеческую природу”» в процессе, потенциально уходящем в бесконечность.

Наконец, современный либерализм, даже наиболее приближенный к Канту эгалитарный либерализм Джона Ролза, плюралистичен, Кант же является подчеркнутым универсалистом. Исследуя интерпретацию категорического императива Ролзом (Чалый, 2013), мы видим, что Ролз детально анализирует *интересы* и принципиально оставляет пустым понятие *цели* разумной человеческой деятельности, уходит от универсализма — и этим превращает кантовский категорический императив в гипотетический.

Таким образом, мы можем заключить, что в целом либеральное представление о ценностях и целях политического процесса в философии Канта (далекое, однако, от крайностей плюрализма и индивидуализма некоторых современных либеральных концепций) в значительной мере уравнивается сдержанной оценкой перспектив их достижения, основанной на понимании человеческой природы, сходном с консервативным скептицизмом. Либерализм Канта находится в плоскости, которую он сам называет «метафизической», «чистой», в то время как его оценка «эмпирической», реальной антропологической «стартовой позиции» либерального проекта гораздо ближе к консервативной, чем принято считать.

Список литературы

1. Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1963–1966.
2. Клемме Х. Понятие антропологии в философии И. Канта // Кантовский сборник. 2010. Вып. 3(33). С. 24–32.

3. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008.
4. Чалый В.А. Интерпретация категорического императива Джоном Ролзом в «Теории справедливости» // Кантовский сборник. 2013. Вып. 2 (44). С. 46–52.
5. Соловьёв Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005.
6. Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.
7. Beck, L.W., 1971. Kant and the Right of Revolution // Journal of the History of Ideas. Vol. 32, № 3, Jul-Sep. 1971.
8. Flikschuh, K., 2008. Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke // Philosophy & Public Affairs. Vol. 36, № 4 (Fall, 2008). P. 375–404.
9. Insole, Ch. Two Conceptions of Liberalism. Theology, Creation, and Politics in the Thought of Immanuel Kant and Edmund Burke // The Journal of Religious Ethics. Vol. 36, № 3, Sep. 2008.
10. Louden, R. Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature. Oxford University Press, 2011.
11. Louden, R. Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings. Oxford University Press, 2000.
12. Seebom, Th. Kant's Theory of Revolution // Social Research. Vol. 48, № 3 (Autumn, 1981). P. 557–587.

Об авторе

Вадим Александрович Чалый — канд. филос. наук, доц., заведующий кафедрой философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, vadim.chaly@gmail.com

KANT BETWEEN LIBERALISM AND CONSERVATISM

V. A. Chaly

Kant has a reputation of one of the chief proponents of political liberalism. However, some of his important ideas can qualify as conservative. Their consequences are reaching far enough to suggest a reevaluation of Kant as an unconditional liberal. Kant's generally liberal understanding of aims and values of a political process (which is, however, quite remote from the pluralism and individualism of some contemporary theories) is balanced by his reservations concerning the prospects of their realization, based on his «empirical anthropology», which is remarkably close to conservative skepticism. Kant's liberalism lies in the domain that he called «pure» or «metaphysical», whereas his «empirical», «real-world» estimation of the prospects of liberal project is approaching conservatism.

Key words: liberalism, conservatism, political anthropology, Kant's «practical anthropology».

References

1. Kant, I. *Sochineniya v 6 tomah* [Works in 6 volumes]. Moscow, 1963–66.
2. Klemme, H. 2010. Ponyatie antropologii v filosofii Kanta. [The Notion of Anthropology in Kant's Philosophy] *Kantovsky Sbornik*, № 3 (33), p. 24–32.
3. Nozick, R. *Anarchia, gosudarstvo i utopia* [Anarchy, State and Utopia]. Moscow, 2008.
4. Chaly, V.A. 2013. Interpretatsia kategoricheskogo imperativa Johnom Rawlsom v «Teorii spravedlivosti» [Interpretation of Categorical Imperative by John Rawls in «Theory of Justice»] *Kantovsky Sbornik*, № 2 (44). p. 46–52.
5. Solovyev, E.Y. 2005. *Kategoricheskij imperativ nraostvennosti i prava*.
6. Schmitt, C. 1922. *Politicheskaya teologia* [Political Theology].

7. Beck, L.W. 1971, Kant and the Right of Revolution // *Journal of the History of Ideas*. Vol. 32, no. 3, Jul-Sep.
8. Flikschuh, K. 2008, Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 36, no. 4 (Fall, 2008), pp. 375–404.
9. Insole, Ch. 2008, Two Conceptions of Liberalism. Theology, Creation, and Politics in the Thought of Immanuel Kant and Edmund Burke // *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 36, no. 3, Sep.
10. Louden, R. 2011, *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford University Press.
11. Louden, R. 2000, *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. Oxford University Press.
12. Seebom, Th. 1981, Kant's Theory of Revolution, *Social Research*, Vol. 48, no. 3 (Autumn, 1981), pp. 557–587.

About the author

Dr. Vadim Chaly, Head of Department of Philosophy, Immanuel Kant Baltic Federal University, vadim.chaly@gmail.com

УДК 1(091):001.85:171:(430)

КАНТ И МЕДИЦИНА

Ю. Штольценберг*

Иммануил Кант никогда не писал сочинений по проблемам медицины как науки, но его критическая философия в конце XVIII века оказалась в высшей степени влиятельной в области вопросов медицинской теории. Первым, кто ради того, чтобы обосновать медицину как науку, попытался с помощью кантовских критических оснований науки и его аргументов о возможности философии природы решить проблему теоретического статуса медицины своего времени, был немецкий врач и философ Иоханн Бенъямин Эрхард. После короткого обращения к раннему сочинению Канта «Опыт о болезнях головы» (1764) и кантовским замечаниям об ипохондрии в позднем сочинении «Спор факультетов» (1798), а также его дискуссии по моральным проблемам оспенной вакцинации, заметки о которой сохранились в рукописном архиве кёнигсбергского философа, статья фокусируется на сочинениях Эрхарда. Как показывает Эрхард, у медицинской теории отсутствует основание, необходимое современной науке. У нее нет ни определенного понятия своего предмета – человека и его болезней, ни рационально обоснованного метода, ни надежных средств лечения. С помощью кантовской концепции телеологии в природе и с опорой на систему медицины, разработанную шотландским физиологом Джоном Брауном, Эрхард попытался сформулировать такие основания медицинской теории, которые могли бы служить и целям медицинской практики. В последней части статьи развигается кантовский аргумент о моральном статусе эмбриона, актуальный и востребованный в современных медико-этических дебатах.

Ключевые слова: кантианство, история медицины, теория медицины, философия природы, организм, медицинская этика.

В течение своей жизни Иммануил Кант ни разу не был серьезно болен. Он умер 12 февраля 1804 года, немногим более двух месяцев не дожив до своего 80-летия, и, как пишет его биограф Э. Васянский, «его смерть была прекращением жизни, а не насильственным актом природы» (Васянский, 2013, №2 (44), с. 90; Wasianski, 1912, S. 303). Эта жизнь в последние годы

* Schleiermacherstr. 1, 06114 Halle, Германия

Поступила в редакцию 02.06.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-5

© Штольценберг Ю., 2014

становилась все обременительнее. Полная потеря зубов, запоры, затрудненное мочеиспускание, потеря обоняния и вкусовых ощущений, прогрессирующая потеря физических и душевных сил привели к возникновению у Канта желания умереть. Он все чаще жаловался, что больше не может быть полезен миру и не знает, что с собой делать. Двадцать четвертого апреля 1803 года, на второй день после завершения 79-го года жизни, Кант записал в своей книжечке: «Согласно Библии, дней лет наших — семьдесят лет, а при большей крепости — восемьдесят лет; и самая лучшая пора их — хлопоты и труд» (Wasianski, 1912, S. 273; ср.: Васянский, 2012, №4 (42), с. 111)¹. Жизнью Канта были хлопоты и труд, и все же это была, пожалуй, превосходная жизнь.

Для темы «Кант и медицина» внешняя биография Канта представляется поэтому нерелевантной, так что следует ориентироваться не столько на жизнь Канта, сколько на его творчество. Но и здесь источников не так уж много. Отдельного систематического труда по вопросам медицины Кант не оставил. Можно назвать только последнюю кантовскую работу «Спор факультетов», написанную в 1798 году (Кант, 2002; АА, VII, S. 1–116; см.: Wiesing, 2005). Здесь Кант высказывается, кроме прочего, о значении и положении медицинского факультета среди факультетов университета. С тонкой иронией Кант признает за медициной особое положение, правда, только «согласно природному инстинкту»; «согласно разуму» же на первое место следует поставить теологический факультет, за которым следует юридический и медицинский. По сравнению с юриспруденцией и теологией медицине «согласно природному инстинкту» особое место принадлежит потому, что именно *врач* «продлевает [человеку] жизнь», тогда как юрист лишь «обещает сохранить за ним то, что принадлежит ему случайно», а духовное лицо, которого хотя и зовут для поддержки в последний час, когда «дело идет о блаженстве», само нуждается во враче для сохранения жизни — жизни, с которой оно, «как бы... ни восхваляло блаженство загробного мира», не видя ничего из этого перед собой здесь, на Земле, не готово растаться и, скорее, желает подольше задержаться «в земной юдоли» (Кант, 2002, с. 56; АА, VII, S. 22).

В последнем произведении Канта обнаруживаются также его представления об уходе за собой и поддержании здоровья, как, например, о преимуществах дыхания носом для предупреждения заболеваний, вызывающих кашель, и о строго отмеренной длительности сна (Кант, 2002, с. 234–236, 254–258; АА, VII, S. 100–102, 110–111). Эти размышления, изложенные с известной «словоохотливостью» возраста, о которой Кант предупреждает и за которую извиняется (Кант, 2002, с. 238; АА, VII, S. 103), представляют собой ответ на статью «Искусство продлить человеческую жизнь» одного из самых известных врачей того времени — Христофа Вильгельма Хуфеланда (1762–1836). То, что пожилой Кант советует здесь в смысле просвещенно-разумной диететики, не только оправдывается правилами здорового образа жизни, известными с Античности, но и, как мог полагать сам Кант, как будто подтверждается делом, то есть его собственным образом жизни и достигнутым преклонным возрастом. Кроме того, Кант всю свою жизнь с

¹ Пс. 89: 10. Цитата уточнена по немецкому переводу Библии, который цитирует Кант: Psalm 90: 10. Слово, переведенное по-немецки как «Mühe» («хлопоты»), в русском переводе Библии передается как «болезнь». — *Примеч. пер.*

интересом наблюдал за развитием медицины. Он находился в переписке и дружбе с ведущими врачами того времени — такими, как Маркус Герц, Йоханн Бенъямин Эрхард и уже упомянутый Христоф Вильгельм Хуфеланд, — и в последние годы своей жизни особенно активно участвовал в медицинских дебатах. Если обратиться к соответствующим источникам и их контексту, то сразу открывается гораздо более широкое поле для исследования на тему «Кант и медицина». И это поле включает различные области теории и истории медицины, теории науки, натурфилософии и, наконец, даже современную медицинскую этику. Далее мне хотелось бы отчетливее очертить контуры этого исследовательского пространства.

1. Ипохондрия и болезни головы

Однажды даме, которая спросила Канта о его самочувствии, тот ответил, что «вообще-то никогда не бывает здоровым и никогда не бывает больным. Первое, потому что чувствует боль, давление под грудью, на входе в желудок... и она его никогда, никогда не оставляет; второе, потому что он ни разу даже и одного дня не лежал больным и не испытывал нужды во врачебной помощи (кроме нескольких пилюль, которые он позволил своему школьному другу, доктору Труммеру, прописать против запора)» (Wogowski, 1912, S. 52). Пилюли состояли, как сообщает Васянский, «из равных частей венецианского мыла, стущенной бычьей желчи, ревеня и руфинской пилюльной массы» (Wasianski, 1912, S. 103; ср.: Васянский, №1 (43), с. 106). В ответе Канта можно уловить легкую галантную самоиронию, с которой он описывает свою жизнь, находящуюся в постоянно неустойчивом состоянии между здоровьем и болезнью, но другое объяснение кажется более удачным. Его предлагает современное Канту сочинение об *ипохондрии*. Там в самом начале говорится: «§ 1. Ипохондрия — это длительная болезнь, во время которой человек редко чувствует себя по-настоящему больным и никогда — по-настоящему здоровым» (Böhme, 1983, S. 396).

Кант действительно рассматривал себя как ипохондрика, точнее, как человека, который имеет естественную предрасположенность к ипохондрии, чьи физические причины он мог описать и чьи психические следствия мог преодолевать с помощью разума. «Из-за плоской и узкой груди, затрудняющей работу сердца и легких, — пишет Кант Хуфеланду, — я естественным образом предрасположен к ипохондрии, которая в юности граничила с отвращением к жизни. Однако понимание того, что это гнетущее чувство вызывается, вероятно, чисто механической причиной и что устранить его нельзя, помогло мне не обращать на него внимания и, несмотря на стеснение в груди, оставаться спокойным и веселым... От стеснения в груди я не освободился, так как причина его заключается в строении моего тела. Однако, отвлекая мое внимание от этого ощущения, будто оно меня вообще не касается, я подчинил его себе, не позволяя ему оказывать влияние на мои мысли и поступки» (Кант, 2002, с. 242; AA, VII, S. 104)².

Кантовское описание причин ипохондрии соответствует традиционному представлению. Согласно этому представлению, она исходит из *ипо-*

² Перевод цитаты уточнен: фраза «Ich habe... eine natürliche Anlage» вместо «я был предрасположен» передается здесь как «я естественным образом предрасположен»; кроме того, добавлено потерянное в опубликованном переводе слово «вероятно». — Примеч. пер.

хондрия, области ниже хрящевых окончаний ребер, и поражает эпигастральную область — желудок, кишечник, селезенку и печень. Первичной причиной считаются проблемы пищеварения, особенно запоры, которые вызываются неправильным образом жизни и могут вести к ипохондрии, которая выражается в таких состояниях, как страх, печаль, чувство одиночества, слабости, разбитости, суицидальные мысли и беспокойство. Согласно гуморальной патологии особое значение имеет черная желчь — по-гречески *melan chole* — как один из важнейших жизненных соков и селезенка как соответствующий орган. И терапевтические принципы отвлечения внимания, которые рекомендовал и, очевидно, с успехом практиковал Кант, находят подтверждение в современной ему медицинской литературе. Кантовское убедительное описание ипохондрии позволяет теперь отвлечься от личности Канта и обратиться к тому, что можно назвать *психопатологией эпохи* — эпохи Просвещения, в которую жил Кант (Böhme, 1983; Фуко, 2010).

В истории XVIII века ипохондрия получила особое значение. В этом веке ипохондрия превратилась, так сказать, в модную болезнь. Согласно источникам того времени, две трети тех, кто обращался за врачебной консультацией, были ипохондриками. Этому соответствует и поток литературы, посвященной феномену ипохондрии. Как это следует понимать?

В XVIII веке ипохондрия считалась болезнью цивилизованного человека. Ее резиденцией была Англия — наиболее развитая в индустриальном отношении страна того времени. Этим объясняется расхожее название ипохондрии — «английская болезнь». Поначалу ипохондрия считалась «болезнью ученых», поскольку сидячий образ жизни признавался вредным для органов эпигастральной области. Но эта болезнь довольно быстро распространялась, и в конце концов было признано, что за ее причины ответственна в целом современная жизнь, мало полезная для здоровья. В XVIII веке названные факторы, как в зеркале, нашли свое отражение прежде всего в меняющейся жизни городов и новой организации труда. В этом отношении можно сказать, соглашаясь с многочисленными авторами того времени, что синдром *ипохондрии* — это продукт начавшегося модерна, который с XVIII века, века Просвещения, продолжается и в наши дни.

Одним из этих многочисленных авторов был молодой Иммануил Кант. В 1764 году Кант, которому тогда шел сороковой год, отдал в печать сочинение под названием «Опыт о болезнях головы»³ (Кант, 1994с; АА, II, S. 257–271; см. также: Кант, 1994а, с. 228–230; АА, VII, S. 202–204). Здесь тончайшим образом переплетаются, что редко в сочинениях Канта, «насмешка, ирония, сатира и глубокий смысл», причем с очевидным культуркритическим намерением. Вдохновенный читатель Руссо, Кант представляет своему веку начертанный острым пером перечень духовных и психических дефектов, которые, как выражается сам Кант, вследствие «искусственного стеснения и чрезмерной роскоши гражданского устройства» если не возникают в нем, то все же поощряются, поддерживаются и преумножаются. Возникшее и вдохновленное принципом утилитаризма буржуазное общество, в котором парвеню становятся членами новой *меритократии*, — это буржуазное общество, пишет Кант, «порождает остряков и умников, а порой также глупцов и обманщиков и создает видимость мудрости и благо-

³ Название комедии (1827) немецкого драматурга Кристиана Дитриха Граббе.

нравия, при которой можно обойтись и без мудрости, и без честности, было бы только достаточно плотным красивое покрывало, которое благопристойность расстилает над тайными недугами головы или сердца» (Кант, 1994с, с. 144; АА, II, S. 259)⁴. Затем молодой Кант с нескрываемой иронией идентифицирует себя с теми якобы мудрыми и благонравными гражданами, среди которых он живет и у которых заручается признанием его «тонкости», даже если он был бы в состоянии устранить болезни головы и сердца «надежнейшими лекарствами» и не «делать предметом общественного интереса этот старомодный хлам», поскольку «врачеватели рассудка, называющие себя *логиками*... сделали важное открытие, что человеческая голова есть, собственно говоря, барабан, который потому только и звучит, что он пуст» (Кант, 1994с, с. 145; АА, II, S. 260). То, что здесь содержится вместе с тем язвительный намек на врачебное сословие и врачебную практику того времени, говорится в кантовском предуведомлении, согласно которому своим сочинением он лишь подражает методу врачей, которые верят, что очень помогли своему пациенту, если дали *название* его болезни. С таким намерением Кант набрасывает «небольшой поименный список недугов головы, начиная с ее бессилия при *слабоумии* и до ее *конвульсий при сумасшествии*». «Слабые степени» этих недугов находятся между «*бестолковостью и глупостью*» (Кант, 1994с, с. 145; АА, II, S. 260), которые хотя и распространены в буржуазном обществе, но в конечном счете сводятся к первым. И здесь находит свое место ипохондрия, которую Кант верно и одновременно с юмором описывает как постоянную причудливую болезнь заболеть, с которой, однако, связаны и другие фантазии и идефиксы.

С блестящим остроумием и понятийной виртуозностью набрасывает Кант сатирическое подобие медицинским книгам своего времени, которые превосходили друг друга в постоянно новых и более дифференцированных *нозологиях*, то есть учениях о формах проявления болезни и ее классификациях, будучи не в состоянии, как это иронично со ссылкой на самого себя формулирует Кант, докопаться до ее основания. Это, как полагает молодой Кант, относится поистине и к самому врачебному искусству.

Именно Кант был тем, кто вращаясь в самых знаменитых купеческих семьях Кёнигсберга и общаясь со знатью в имении Кайзерлинков как охотно и часто приглашаемый гость, светскую обходительность которого ценили, который всегда одевался модно и со вкусом, этот «элегантный магистр Кант», как его называли, представил публике своего времени ученую сатиру, в которой буржуазное общество выглядело сумасшедшим домом, воздвигнутым на фундаменте Просвещения и цивилизационного прогресса, чьи обитатели — дураки, которые сами себе уготовили зло и для которых нет надежды на выздоровление. Судить, как с этим обстоит дело сегодня, я предоставляю читателю.

2. Проблема оспенной вакцинации

От раннего Канта обратимся на некоторое время к позднему Канту. То, что Кант также, а с возрастом даже более был внимателен и восприимчив к проблемам современной ему медицинской практики, подтверждают его

⁴ Перевод уточнен: для немецкого слова «Корф» предлагается здесь в соответствии с названием кантовского текста и его сатирическим содержанием русское «голова» вместо «ум». — *Примеч. пер.*

размышления об оспенной вакцинации (Kordelas, Grond-Ginsbach, 2000). В рамках обсуждения моральной допустимости самоубийства Кант в своем позднем *учении о добродетели* поднимает казуистический вопрос, дозволена ли с моральной точки зрения оспенная вакцинация (Кант, 1994b, с. 466)⁵. Проблема возникает из-за конфликта результатов оспенной вакцинации — во времена Канта были еще распространены случаи смертельного исхода вследствие прививки — с долгом самосохранения, в пользу которого Кант приводит аргументы, основанные на принципах его этической теории: «Кто решается привить себе оспу, рискует своей жизнью, хотя он это делает для того, чтобы сохранить ее, и поэтому перед ним гораздо более затруднительный случай закона долга, чем перед мореплавателем: этот по крайней мере не создает шторма, которому ему приходится доверяться, в то время как тот сам навлекает на себя болезнь, подвергая свою жизнь опасности. Итак, дозволена ли прививка оспы?» (Кант, 1994b, с. 466).

Кант в этом фрагменте не дает ответа на этот вопрос, а предоставляет решать его читателю. Биографические источники о последних годах жизни Канта сообщают, что Кант высказывал серьезные опасения по поводу актуальных тогда прививок против коровьей оспы (так называемой *вакцинации*) — прежде всего из-за больших неясностей относительно успеха вакцинации.

Некоторые заметки из рукописного наследия дают представление о дальнейших кантовских размышлениях об оспенной вакцинации. Поводом к ним послужило озабоченное обращение к Канту молодого графа Фабиана Эмиля цу Дона. Как тот сообщал Канту в своем письме, Кантово «учение о добродетели» стало его «настойной книгой». С кантовской системой граф познакомился «частным порядком под руководством профессора Бека в то время в Галле». Далее он писал, что его невеста, не болевшая оспой, твердо решила подвергнуть себя оспенной вакцинации («позволить привить себе оспу»), зная о том, что в его семье был случай, когда 19-летняя женщина умерла, заразившись оспой от детей (AA, XII, S. 284)⁶. Граф же теперь в связи с «казуистическими вопросами», поставленными Кантом в учении о добродетели, озабочен моральной допустимостью этой процедуры. Профессор медицины в Галле Иоганн Христиан Вильгельм Юнкер (1761—1800), поставивший целью своей жизни искоренение оспы, также обратился к Канту с просьбой разъяснить этот вопрос (Kordelas, Grond-Ginsbach, 2000, S. 23)⁷. Свой вопрос он направил, кстати, и многим профессорам философии в Галле. Пожилой Кант намеревался дать публичный ответ в авторитетном издании, как можно заключить из следующей заметки, в которой он ссылается и на «казуистические вопросы» *учения о добродетели*: «В ежегодниках прусской монархии письмо к графу Дона, касающееся прививок против оспы [Примечание: Разъяснение казуистической зада-

⁵ Размышления Канта о «бедствии оспы» см. в заметках к «Антропологии...» №1552—1553 из рукописного наследия (AA, XV, S. 972—976).

⁶ Письмо рейхсграфа Фабиана Эмиля цу Дона от 28 августа 1799 года, Мальмиц у Шпроттау в Нижней Силезии (AA, XII, S. 283—284). По всей видимости, автор письма — граф Леопольд Фабиан Эмиль цу Дона (Dohna) (1777—1839), а невеста, о которой он пишет, — его первая жена, графиня Амалии Каролине фон Коспот (1780—1834).

⁷ См. также письмо Иоганна Христиана Вильгельма Юнкера от 27 июня 1800 года, Галле (AA, XII, S. 314; AA, XIII, S. 518).

чи, касающейся допустимости или недопустимости прививок против оспы (*vide* учение о праве)], принимая во внимание сообщение проф. Юнкера в Галле, чтобы умерить возбуждение по этому поводу»⁸.

Опубликованного ответа нет. В своих частных заметках Кант повторяет аргумент ненадежности действия прививок, с чем связана и угроза безопасности других людей, и включает в свои размышления проблему угрозы безопасности детей, «которые не имеют своего мнения» (AA, XV, S. 974–975), то есть не способны выразить согласие. Несколько раз рукописные фрагменты прерываются, не предложив никакого решения.

Однако в одной заметке Кант пробует дать позитивный ответ. В современной Канту медицинской практике прививки против оспы причислялись к «героическим средствам» — средствам, как поясняет Кант, «которые применялись с риском для жизни или, чего уже достаточно, с опасностью для пациента стать больным на всю жизнь»⁹. В такой ситуации, то есть при недостаточно гарантированном успехе лечения с возможным смертельным исходом должен действовать, объясняет Кант, не один отдельный человек, а правительство государства — только оно может и, соответственно, имеет право «распорядиться о всеобщей оспенной вакцинации, и тогда она для каждого отдельного человека обязательна и, следовательно, разрешена» (AA, XV, S. 972). Из этого можно заключить, что Кант, учитывая еще недостаточный уровень науки и медицинской практики своего времени, считал оспенную вакцинацию морально недопустимой и пытался разрешить моральную проблему в сфере политического посредством приказа суверена — единственного, кто наделен законодательными полномочиями. Вопрос, насколько убедителен этот ответ, оставим здесь открытым. Кроме того, нет оснований считать, что этим ответом Кант сказал последнее слово в решении поставленной проблемы.

Для темы «Кант и медицина» имеет большое значение тем не менее следующее. В конце столетия, еще при жизни Канта, медицину захватил кантовский критический дух и спровоцировал бурную и влиятельную дискуссию о ее теоретических основаниях.

3. Кант и критика медицины

Дискуссия началась с анонимно опубликованной в 1795 году в журнале Христофа Мартина Виланда «Нойе Тойтше Меркур» статьи «О медицине. Аркесилай Экдему», которая принадлежала перу уже упомянутого нюрнбергского врача Йоханна Бенъямина Эрхарда, ученика Канта, слушателя Рейнгольда в Йене, критика Фихте, друга Фридриха фон Харденберга и якобинца. Эрхард хотел этим сочинением, в котором намеренно поставил на первое место имя античного скептика-диалектика и основателя так называемой Второй платоновской академии — Аркесилая, «пробудить немецких врачей, — по его собственному выражению, — от грезы о превосходности их искусства» (Erhard, 1799b, № 2, S. 8)¹⁰.

⁸ Заметка №1550 (AA, XV, S. 971).

⁹ Заметка №1551 (AA, XV, S. 971–972). В истории медицины принято говорить о периоде между 1780 и 1850-ми годами как о «героической медицине», в которой применялись такие агрессивные и опасные методы лечения, как кровопускание, очищение желудочно-кишечного тракта и многие другие, зачастую со смертельным исходом.

¹⁰ О позиции Эрхарда и значении этой его статьи в послекантовской дискуссии см.: (Henrich, 2004, S. 1348–1354).

И сделал он это основательно и успешно. Один из главных тезисов Эрхарда заключался в том, что медицина его времени не может и не имеет права называться *наукой*, потому что ее познания не демонстрируют необходимой надежности и достоверности, и все из-за того, что в ее распоряжении нет надежного *понятия* ее предмета — человека и его болезней. Имеющиеся в обращении понятия болезней относятся только к тому, что можно ощущать с помощью чувств, то есть что можно видеть, ощущать, осязать, обонять и пробовать на вкус, а не к внутренним процессам в теле. Этот тезис легко подтверждается любыми историями болезней того времени — в них, как правило, обращается внимание на непосредственно воспринимаемые первичные жизненные реакции. Поэтому-то врач, согласно Эрхарду, не обладает критерием, который бы позволил ему отличать симптом от собственно болезни. Так, даже результаты осмотра (*Indicans*) не отвечают требованиям надежности и достоверности, предъявляемым к науке.

Но и методы, с которым врач должен перейти от осмотра к предписаниям (*Indicatio*), согласно Эрхарду, ненадежны и непригодны. И здесь слово берет философ: что следует делать в каждом конкретном случае, говорит Эрхард, может явствовать только из *вывода практического разума*: *большая посылка* должна быть надежным высказыванием о том, что должно происходить в теле, чтобы тем самым могла быть преодолена определенная болезнь, *меньшая посылка* должна надежно констатировать наличие определенной болезни. *Заключение* говорит тогда о том, какие действия показаны для преодоления определенной болезни, причем на основе надежных знаний о воздействии определенного лекарства на определенные процессы в организме¹¹. Но поскольку *большая* и *меньшая* посылки не ясны, то есть поскольку связь между телесными функциями и определенными явлениями недостаточно исследована с точки зрения физиологии и патологии, медицине не хватает как научных знаний относительно наличия болезни, так и научно обоснованной теории лекарственного воздействия. И поэтому нет надежных знаний о воздействии лекарственных средств (*Indicatum*). Ассортимент лекарственных средств, жалуется Эрхард, сродни «чулану» (Anonymus, 1795, S. 371), где хранится всякий хлам, именно потому, что нет проверенных знаний о том, почему определенное средство лечит определенную болезнь: почему, например, рвотное средство при *одной* болезни имеет лечебный эффект, а при *другой* — нет. Эберт насмешливо резюмирует: «Таким образом, у медицины нет никаких преимуществ перед философией, разве что она [медицина] чаще делает богатым» (Anonymus, 1795, S. 338).

Филиттику Эрхарда можно лишь тогда понять адекватно, когда ее воспринимаешь на фоне ситуации в медицине в конце XVIII века (Wiesing, 1995, S. 44–46). Можно сказать, что в медицине того времени теория и практика сильно расходились друг с другом. Если физиология и анатомия в области физиологии дыхания, обмена веществ и пищеварения, а также в сфере гемодинамики (учения о физических основаниях движения крови), остеогенеза (образования костей), эмбриологии и других исследователь-

¹¹ В своей статье «О медицине. Аркесилай Экдему» Эрхард «по недосмотру» перепутал *большую* и *меньшую* посылки, как он пишет в своем ответе Хуфеланду; приведенные выше формулировки следуют исправлению, сделанному Эрхардом (Anonymus, 1796, S. 87). См. также: (Wiesing, 2005, S. 91).

ских отраслях уже давно, следуя пониманию науки, характерному для Нового времени, демонстрировали при помощи метода формулирования гипотез и их экспериментальной проверки значительные результаты и смогли привлечь во внимание знания, полученные физикой и химией, *терапия* по-прежнему ограничивалась преимущественно очищающими способами лечения, популярными еще со времен античной гуморальной патологии. Пускали кровь, ставили банки, клистиры, предписывали слабительное и рвотное — делали всё, что только возможно делать с больным организмом, чтобы избавить его от якобы вредных соков. Так, на исходе XVIII века в непримиримой оппозиции друг к другу оказались нововременная, механистически понятая физиология и анатомия, с одной стороны, и лежащий в основе учения о болезнях гипократо-аристотелевски-галеновский концепт — с другой.

Статья Эрхарда ударила подобно молнии. Она разожгла горячую дискуссию о научно-теоретических основах, методах и статусе медицины, которая продлилась почти десятилетие. И здесь на сцену выступила философия Канта. Многие врачи увидели в кантовской философии выход из кризиса, по крайней мере возможность подвести под актуальные проблемы надежный теоретико-познавательный и научно-теоретический фундамент. Вместе с Й. Б. Эрхардом (1766—1826) следует назвать раннего Йохана Кристиана Райля (1759—1813), Фердинанда Иммануила Майера (1776—1813), Йохана Штолля (1796—1848), Карла Фридриха Бурдаха (1776—1847) и Андреаса Рёшляуба (1768—1835). Были и философы, причем сначала неидеалистические последователи Канта, такие как Карл Кристиан Эрхард Шмид (1761—1812) и Якоб Фридрих Фриз (1773—1843), которые с помощью научно-теоретических аргументов кантовского происхождения пытались подвести под медицину и ее дисциплины, включая терапию, новый фундамент.

Тематически главными и наиболее значимыми для этих дебатов были прежде всего *кантовская теория познания* и *кантовское критическое понятие опыта*. Для медицинской теории из них следовало, во-первых, то, что все предположения о действующих в теле духах или душевных субстанциях должны быть отвергнуты как безосновательные и несостоятельные; во-вторых, что медицина, в особенности физиология, может прийти к своим результатам по пути опыта, то есть планомерного наблюдения и индукции, и не может быть наукой, *свободной* от опыта. С этими положениями можно было выступить против унаследованных от Античности и все еще влиятельных в терапии спекулятивных натурфилософских допущений.

Кантовская философия имела еще одно преимущество. Его можно было почерпнуть из теории органической жизни, которую Кант развил в своем последнем критическом произведении — «Критике способности суждения» (Кант, 2001, с. 529—833; АА, V, S. 359—485). Кант был убежден, что наблюдаемый в живой природе феномен самоорганизации, самой по себе целесообразной, направленной на сохранение и воспроизводство жизни, не может быть достаточно объяснен каузально-механическими законами. Это потому невозможно, что в организме части и целое находятся во взаимозависимом отношении, когда части производят целое, сохраняющее, в свою очередь, части, — в отношении, которое нельзя адекватно описать однозначной причинно-следственной связью. Поскольку в нашем понятийном репертуаре нет других дескриптивных понятий, позволяющих объяснить

этот феномен, единственным выходом из положения между теоретико-познавательной капитуляцией и спасением в метафизике субстанциальной жизненной силы остается обоснование гипотетической и, соответственно, эвристической теоретической модели, которая должна быть развита с ориентацией на структуру организма по аналогии с нашим собственным автономным, целенаправленным действием в мире, в котором мы реализуем наши цели (Кант, 2001, с. 559–567; AA, V, S. 372–376). В основе этой мысли лежит то, что Кант называет *регулятивной идеей*. Это операциональное понятие-модель, под руководством которого возможно хотя и не объективное, не релевантное естественно-научному *познание*, но все же систематическое *описание* типичных для организмов процессов и функций. Оно возможно потому, что мы как бы приписываем этим организмам представление целесообразного, исходящего из них самих и реализуемого ими действия, благодаря которому они сами себя образуют и сохраняют. Эта страница кантовской философии была с настойчивостью включена в дискуссию об основаниях медицины ведущими кантианцами из числа врачей. Исключительно из соображений объема статьи я ограничусь фрагментарным рассмотрением вклада Й. Б. Эрхарда в эти дебаты.

4. Об «Опыте органаона медицинской науки» Эрхарда

Вскоре после своей статьи об Аркесилае Эрхард опубликовал трехчастный «Опыт органаона медицинской науки» (Ehrhard, 1799b). Он намеревался, поддерживаемый настроением прямо-таки грандиозного пробуждения, проложить, наконец, медицине дорогу к настоящей науке. Так как медицина, по Эрхарду, может получить свои познания только из опыта, то вопрос, «имеется ли надежный опыт на службе у медицинской науки?» (Ehrhard, 1799a, S. 26), стал главной темой его исследования. Эрхард нисколько не сомневается в том, что на этот вопрос можно ответить только путем применения эмпирико-индуктивного метода. В этой связи он рассуждает следующим образом.

Тогда как *наблюдение* относится только к субъективному восприятию следования друг за другом определенных явлений, *опыт* и, соответственно, объективное познание, полученное из опыта, заключаются в «уверенности, что между определенными явлениями имеется каузальное отношение» (Ehrhard, 1799a, S. 30). Это может быть подтверждено подходящими экспериментами. Но, принимая во внимание состояние медицины того времени, особенно патологии, этот метод не может успешно применяться. В этом-то и видит Эрхард собственно скандал современной ему медицины. Если больной выздоравливает благодаря какому-то лекарству, то хотя и проведено наблюдение, «что он это лекарство принимал и выздоровел», но тем самым у нас еще нет, полагает Эрхард, *объективного знания*, что это лекарство лечит эту болезнь. Чтобы это утверждать, нужно знать, 1) какие функции в теле нарушены при той или иной болезни и 2) каким образом «без постороннего влияния благодаря приему [именно] этого средства» (Ehrhard, 1799a, S. 30) эти функции могут быть снова приведены в их естественное состояние. Но пока нет *функционального* понятия болезни, то есть понятия болезни, которое имеет в виду нарушение функций тела, зато в

обширных нозологиях содержатся только *бесчисленные* названия для болезней, более или менее произвольно упорядоченных в соответствии с симптомами, причинами или пораженными органами — так, например, «болезненные месячные», «носовые кровотечения» и геморрой относятся к одной нозологической категории, потому что «кровотечение» — их общий симптом, — и пока нет точного и надежного знания о природе лекарственных средств и их действии в организме, пока невозможны выводы о том, почему определенное средство показано при определенном случае болезни и как конкретно должно протекать выздоровление, — до тех пор, одним словом, невозможно объективное познание в искусстве врачевания, то есть искусство врачевания невозможно как наука. Таким образом, Эрхард оказался перед необходимостью прояснить следующие вопросы: «Что является объектом искусства врачевания? Какова его цель? Где его средства?» (Ehrhard, 1799a, S. 65).

С явной ссылкой на кантовскую теорию организмов и кантовское понятие жизненных сил Эрхард предлагает определение понятия органического тела как объекта медицинской науки. Свое определение он недвусмысленно предлагает понимать лишь как *принцип рефлектирующей способности суждения*, а не как принцип объективно значимого теоретического познания: «Под органическим телом следует понимать такое, которое обладает движением и чье движение, как оно воспринимается, должно быть признано как такое, которое относится к собственной цели» (Ehrhard, 1799a, S. 68). Под *движением* имеются в виду, очевидно, все внутренние и внешние процессы органического тела, служащие его сохранению, ибо оно — его «собственная цель».

Кант, в свою очередь, имея в виду феномены порождения, питания и роста, приписывал органическим продуктам природы свойство самоорганизации. Ассимиляцию веществ, которые, например, дерево добывает для своего роста, следует, согласно Канту, понимать как один из видов самоорганизации и самообразования потому, что в способе обработки, в «разъединении и новом соединении» данного ему *извне* сырого вещества можно обнаружить, как выражается Кант, «такую оригинальность самой способности к разъединению и формированию... со стороны этого вида природных существ», которые «не может дать механизм природы *вне его*» (курсив мой. — Ю.Ш.) и по химическому анализу элементов не может воссоздать и даже не может вывести «из вещества, каким природа снабжает его для питания» (Кант, 2001, с. 557; AA, V, S. 371).

В соответствии с этим, продолжает кантовскую мысль Эрхард, тот способ, каким органическое тело в целом реагирует на воздействия внешнего мира, должен оцениваться, исходя из него самого, из «присущих ему законов его собственной целесообразности». Это свойство органического тела Эрхард называет *раздражимостью*. Этим понятием он обозначает «воплощение законов, в соответствии с которыми органическое тело возбуждается другими» (Ehrhard, 1799a, S. 75), и которые следует понимать как законы способов действия собственных функций органического тела. Раздражимость, уточняет Эрхард, это не принцип жизни, но ее *эффект*; поэтому ее следует назвать принципом *выражения жизни*. Из этого следует решающее заключение: так как раздражимость — принцип, из которого можно по-

нять, каким образом совершается воздействие прочих тел на органическое тело, то раздражимость — это искомый принцип искусства врачевания. Как именно это следует понимать?

5. О системе медицины Джона Брауна

Формулируя принцип раздражимости, Эрхард апеллировал к медико-теоретическому контексту, который в его время приобрел очень большое значение. Имеется в виду медицинская система шотландского врача Джона Брауна (1735–1788), которая в конце XVIII века почти на 15 лет стала самой дискутируемой темой в дебатах о реформе медицины (Henkelmann, 1981) и благодаря своей простоте и законченности даже получила одобрение пожилого Канта¹².

Браун, о котором с похвалой отзывается Эрхард, определял жизнь организма через его способность реагировать на раздражение. Это универсальное свойство он называет раздражимостью (*incitabilitas*). Здоровое состояние живого организма заключается в ненарушенном, соответствующем жизненным функциям и полезном отношении внешних и внутренних раздражителей и его раздражимости, чьей локализацией Браун считал всю нервную и мускульную систему. Внешние раздражители — это тепло, питание и воздух, внутренние — эмоции и процессы мозга. Болезнь является результатом диспропорции: избыток раздражителей приводит к избытку возбуждения, названному *стенией*, недостаток раздражителей является причиной *астении*. Браун исходил из того, что в случае болезни поражено все тело, поскольку возбуждение равно распределено по всему телу. Поэтому и терапия должна принимать во внимание все тело. При избытке раздражителей врач должен прекратить раздражение, при астенических болезнях, которых, по мнению Брауна, большинство, врач должен прописывать укрепляющие и раздражающие средства. Более подробный анализ того, что такое раздражимость или как именно она аффицируется раздражающими влияниями, Браун, ссылаясь на непостижимость последних причин, не предпринимает. Вместо этого он пытается дать количественную оценку диагностике и терапии, надеясь таким образом реализовать в медицине точность знания и единство теории и практики. В предисловии к своим «Началам медицины» («*Elementa Medicinae*») Браун самоуверенно пишет: «Здесь публике вручается труд, который претендует на заслугу в возвышении теоретической и практической медицины до определенности и точности науки» (Wiesing, 1995, S. 70). Даже если этой претензии нельзя было соответствовать в полном объеме, все же благодаря брауновской концепции медицины с единым, связывающим теорию и практику понятием раздражимости была преодолена 2000-летняя традиция учения о болезни и здоровье, и началась новая эпоха медицинской теории. И заслуга Эрхарда — в том, что он первым подвел философский фундамент «из кантовской философии» под брауновскую теорию организма, о чем Браун даже не мог мечтать.

Здесь я прервусь. Много важного можно было бы еще сказать. Можно было бы сказать об Андреасе Рёшплаубе и его продуктивном, тоже кантовском восприятии теории Брауна и ее интерпретации и совершенном им, кстати с помощью Фихте и его учения о сопротивлении Я влияниям внеш-

¹² Заметки №1538–1548 (AA, XV, S. 961–970).

ней природы, повороте к новому основанию практической медицины, с которым медицинская теория покидает поле притяжения кантовской философии. Можно было бы сказать о дальнейшем развитии медицинской теории в так называемую *романтическую медицину*, основанную прежде всего Шеллингом и его приверженцами, в которой произошел отказ от кантовского предубеждения против объективного познания процессов самоорганизации и трансформация его в новую «спекулятивную» натурфилософию, где природа понимается как *субъект* ее целесообразных процессов. Можно было бы упомянуть и о начавшейся уже в XIX веке девальвации и забвении этой традиции в исследованиях по истории медицины. Обо всем этом здесь не будет и не должно быть больше речи. Вместо этого мне хотелось бы в заключение показать в общих чертах роль Канта в современной медицинской этике.

6. Кант в медицинской этике наших дней

Медицинской этики, которую можно было бы назвать в строгом смысле «кантовской этикой медицины», в настоящее время не существует. Вместе с тем имеет смысл вопрос, содержит ли кантовская этика принципы, которые бы помогли в решении проблем из области современной медицинской этики. Я бы хотел далее сконцентрироваться на вопросе о *моральном статусе эмбриона человека* (Damschen, Schönecker, 2003)¹³. Мое намерение при этом скромно. Оно не преследует цель выступить здесь в защиту кантовской позиции в современной медицинской этике. Для этого предмет и дебаты вокруг него слишком сложны. Я хотел бы набросать только ядро или контур кантовского аргумента по проблеме морального статуса эмбриона человека.

На вопрос, почему при обычных обстоятельствах нельзя убивать взрослых здоровых людей, *этики-утилитаристы* дают следующий ответ: нам нельзя убивать взрослых людей, потому что они *актуально* обладают совершенно определенными *личными свойствами*. Сюда относятся способность чувствовать боль, сознание и самосознание, а также способность действовать свободно, что значит — в соответствии с основаниями, за которые возможно нести ответственность перед собой и всеми остальными в подобной ситуации, а также возможность иметь желания и устанавливать себе собственные цели на будущее. Кто аргументирует подобным образом, тот связывает запрет на убийство с определенными фактами личного сознания, которые естественным образом имеются у здорового *взрослого человека*. Заостряя проблему, можно сказать, выступая с этой позиции, что *человеческая личность* — а тем самым собственно существо, достойное защиты, — ведь об этом речь, — существует не со слияния половых клеток, то есть не с первого дня эмбрионального развития, а начинается существовать лишь в какой-то момент зародышевого развития или даже, возможно, только с рождением или после него. Эта позиция исходит тем самым из того, что есть люди, которые не являются личностями.

Эта позиция ведет к этическим, прежде всего медико-этическим, проблемам. Факты сознания и самосознания, автономного действия или обладания желаниями не только не постоянны, но таковы, что их можно

¹³ Я благодарю Грегора Дамшена за полезное указание.

приобрести, а можно и снова потерять. Так, человек в коматозном состоянии, конечно, не находится в сознании, он не осознает самого себя, он не может автономно действовать и у него нет желаний на будущее. То же относится к людям в состоянии тяжелой деменции, прежде всего к пожилым, и, разумеется, к человеческому эмбриону. Если последовательно и непротиворечиво применять критерии обозначенной выше утилитаристской позиции, согласно которой понятия «быть человеком» и «быть личностью» имеют разный объем и только «быть личностью» связано с далеко простирающимся запретом на убийство, то окажется, что можно распоряжаться жизнью не только раннего эмбриона, но и человека в коматозном состоянии и в состоянии тяжелой деменции или неизлечимых душевнобольных.

Из-за разведения этих двух понятий — «быть человеком» и «быть личностью» — возникает ситуация, которая противоречит некоторым нашим интуициям, по крайней мере той, согласно которой нельзя ограничить право на защиту жизни человека в коматозном или дементивном состоянии просто потому, что он в коме или в деменции. Именно здесь можно обратиться к кантовскому концепту автономии и человеческого достоинства. основополагающий результат исследований Канта состоит в том, что нельзя разводить статус «быть самосознающей, автономной личностью» и статус «в качестве человека обладать достоинством». Каждый человек есть личность, обладающая достоинством, причем с самого начала.

Аргументация Канта относительно этой проблемы основывается на положении, согласно которому человеческое достоинство не может быть эмпирически наблюдаемым признаком отдельного индивида. Достоинство — это признак, который относится ко всему человеческому роду и связан с неограниченным нормативным требованием. Этот родовой признак — не что иное, как человеческая свобода, то есть способность человека к самоопределению, или, как это иначе выразил Кант, способность «разумного существа, подчиняющегося только тому закону, какой оно в то же время дает самому себе» (Кант, 1997, с. 185–187; AA, IV, S. 434).

Под свободой здесь следует понимать совершенно определенный задаток человека, а именно — способность действовать морально, то есть способность устанавливать свои долгосрочные цели не исключительно в зависимости от своих естественных потребностей и склонностей, но подчиняя их разумным, то есть универсальным, значимым также для всех других людей стандартам. Но эта *способность* к моральности, поскольку она есть признак рода, не может быть чем-то, что возникает впервые в ходе развития человека как человека на какой-то ступени его развития и добавляется к другим его эмпирическим свойствам; напротив, она должна быть признана за человеком как таковым, поскольку она представляет собой такое свойство, которое сущностно относится к понятию человека. Это понятие человека тогда имеет значение и для человеческого эмбриона, причем с самого начала. Если устанавливать это начало, что, как известно, спорно, то следовало бы указать, пожалуй, на оплодотворение, с которым образуется уникальный, новый набор хромосом возникающего человека, а не на рождение и не на разрезание пуповины (см.: Gerhardt, 2004, S. 111–178). Из этого следует, что человеческие эмбрионы с начала их существования имеют личный статус и право на защиту.

Можно обратиться и к другому кантовскому положению, которое касается категорического императива, причем в следующей формулировке: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству как в твоём лице, так и в лице всякого другого только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (Кант, 1997, с. 169; АА, IV, S. 429). Решающим здесь является пункт о том, что к другому лицу никогда нельзя относиться «только как к средству», именно потому, что оно — автономно действующее лицо. Конечно, мы относимся к себе, а иногда и к другим как к средству для чего-то. Но мы делаем это, как правило, с их согласия. Кантовская формулировка сконцентрирована на том, что ни к кому нельзя относиться только и исключительно как к средству. Но именно это имеет место в эмбриональных исследованиях с внешними целями. Такая практика, согласно кантовской этике, морально запрещена.

Если окинуть взглядом современные медико-этические дебаты, то окажется, что кантовскую позицию можно систематически-релевантно связать с важнейшими аргументами, озвученными в этих дебатах. Первый аргумент — так называемый *аргумент вида*. Его защитники считают, что человеческие существа имеют право на защиту вследствие их принадлежности к виду «человек». Благодаря Канту можно избежать часто обсуждаемого ошибочного натуралистического вывода, в соответствии с которым норма, а именно право на защиту, выводится из чисто биологического свойства — принадлежности к виду «человек». Дело в том, что для Канта понятие человека определено не только биологически, но и через морально-релевантное свойство — мочь действовать автономно и поэтому иметь достоинство. Ведь имеется же в виду, что человек — это личность.

С кантовским морально-теоретически сформулированным родовым понятием человека можно связать еще один аргумент современных медико-этических дебатов. Это так называемый *аргумент идентичности*. Понятно определенной принадлежности к виду «человек» не *развивается*. В ходе нормального развития человеческого эмбриона в самостоятельно живущего человека и его развития во взрослого, автономного человека нельзя выделить морально-релевантные переломы, или фазы. Поэтому каждый человеческий эмбрион — личность с самого начала, и эта личность понятна идентична человеку, развивающемуся из эмбриона. Итак, даже жизнь эмбриона с самого начала достойна защиты.

Важно еще одно соображение. Это так называемый *аргумент потенциальности*, который в современных дебатах считается самым влиятельным и сильным. Он гласит, что каждый человеческий эмбрион, который жив и развивается в нормальных условиях, имеет потенциально те свойства, которыми определяется понятие человека и которые взрослый человек имеет актуально. Таким образом, человеческий эмбрион развивается при нормальных условиях без морально-релевантных переломов в человеческое существо, которое этими свойствами — тоже при нормальных условиях — однажды будет обладать актуально. Из допущения аргумента идентичности и тезиса о континуальности, согласно которому человек начиная с эмбриона и до самой смерти — численно идентичный организм, образующий единство, в котором нет однозначно идентифицируемых морально-релевантных фаз, следует, что эмбрион с самого начала имеет личностный статус и поэтому достоин защиты.

Следующая аргументация позволяет подвести итог приведенным выше соображениям. Первый аргумент изначально кантовский. Второй аргумент — это применение содержания, раскрытого в первом аргументе, к статусу человеческого эмбриона со ссылкой на морально-теоретически интерпретированный аргумент вида, а также на аргументы потенциальности и идентичности и тезиса континуальности:

I

Человек — это разумное существо.
 Разумные существа обладают автономией.
 Автономия — это основание достоинства.
 Разумные существа обладают достоинством.

II

Каждый человеческий эмбрион — член вида «человек».
 Каждый человеческий эмбрион потенциально обладает автономией.
 Обладание в потенции автономией — это морально-релевантное свойство.
 Обладание в потенции такими морально-релевантными свойствами, как автономия, — достаточное основание для достоинства.
 С морально-релевантной точки зрения человеческий эмбрион, потенциально обладающий автономией, идентичен существу, обладающему автономией актуально.
 Человеческий эмбрион обладает достоинством.

Таков основной аргументативный инструментарий, который с опорой на Канта можно использовать для аргументации в современных биоэтических дебатах о праве человеческого эмбриона на защиту. Выражение «основной инструментарий» означает, что здесь остается широкое поле для дискуссий, различений и модификаций.

Если речь идет об особой ситуации, однозначной и острой, то нужно взвесить все «за» и «против» и тогда *решаться*. О том, что это зачастую нелегко, можно не говорить. И здесь заканчивается область компетенции философии, в том числе кантовской, и открывается совершенно другое, непостижимое пространство свободы.

Позвольте мне в связи с темой человеческого достоинства в заключение еще раз вернуться к пожилому Канту. Что значит вести жизнь в духе уважения человеческого достоинства и гуманности, позволяет с впечатляющей ясностью показать один случай, который произошел за несколько дней до смерти Канта (Васянский, №2 (44), с. 86–87; Wasianski, 1912, S. 298).

За несколько дней до смерти Кант принял своего врача. При его появлении в кантовском кабинете философ с трудом поднялся со стула, протянул врачу руку и заговорил едва разборчиво, но со все большей теплотой о «должностях, многих должностях, утомительных должностях, многом добре» и о «благодарности». Присутствовавший при этом Васянский объяснил врачу, что хотел выразить Кант: Кант хотел сказать, что несмотря на многочисленные и утомительные обязанности, которые должен выполнять врач, тот так добр, что посещает его, и Кант ему за это благодарен. «Совершенно верно», — был ответ Канта, который все еще стоял, причем с

большим трудом. Врач попросил его все же сесть. «Кант смущенно медлил, испытывая беспокойство». Васянский объяснил врачу, что Кант сядет сразу же, как только он, гость, займет свое место. Врач, казалось, засомневался в сказанном. Тогда Кант, собрав все свои силы, сказал: «Чувство гуманности меня еще не покинуло».

Перевод с нем. Н. А. Дмитриевой

Список литературы

1. *Васянский Э.А.К.* Иммануил Кант в последние годы жизни / пер. с нем. А.С. Зильбера под ред. И.Д. Копцева // Кантовский сборник. 2012. №1 (39). С. 55–61; №2 (40). С. 65–78; №3 (41). С. 88–95; №4 (42). С. 100–114; 2013. №1 (43). С. 83–106; 2013. №2 (44). С. 83–92.
2. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. М., 1994а. С. 137–376.
3. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4: Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения». М., 2001. С. 69–833.
4. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 6. М., 1994б. С. 224–543.
5. *Кант И.* Опыт о болезнях головы // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 2: «Докритические» произведения. М., 1994с. С. 144–158.
6. *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3: Основоположение к метафизике нравов; Критика практического разума. М. 1997. С. 39–275.
7. *Кант И.* Спор факультетов / пер. с нем. Ц.Г. Арзаканяна, И.Д. Копцева, М.И. Левиной; отв. ред. Л.А. Калинин. Калининград, 2002.
8. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / пер. с фр. И.К. Стаф. М., 2010.
9. *Anonymus [Erhard J.B.].* Über die Medicin. Arkesilas an Ekdemus // Der neuer Teutscher Merkur. 1795. Stück 8 (August). S. 337–378.
10. *Anonymus [Erhard J.B.].* An Hrn. Rath D. Hufeland in Jena, über dessen Wort im N. T. Merkur 1795, 10. St. S. 168 vom Verf. des Arkesilas // Der neuer Teutscher Merkur. 1796. Stück 1 (January). S. 76–94.
11. *Böhme G., Böhme H.* Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a/M, 1983.
12. *Borowski L.E.* Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants // Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski / hrsg. von F. Gross. Berlin, 1912. S. 1–115.
13. Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuitäts-, Identitäts- und Potentialitätsargument / hrsg. von G. Damschen, D. Schönecker. Berlin; N.Y., 2003.
14. *Erhard J.B.* Über die Möglichkeiten der Heilkunst // Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und practischen Heilkunde (Frankfurt am Main). 1799a. Nr. 1. S. 23–86.
15. *Erhard J.B.* Versuch eines Organons der Heilkunde // Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und practischen Heilkunde (Frankfurt am Main). 1799b. Nr. 2. S. 1–32; Nr. 3. S. 1–25.
16. *Gerhardt V.* Die angeborene Würde des Menschen. Aufsätze zur Biopolitik. Berlin, 2004.
17. *Henkelmann Th.* Zur Geschichte des pathophysiologischen Denkens. John Brown (1735–1788) und sein System der Medizin. Berlin; Heidelberg; New York, 1981.
18. *Henrich D.* Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen-Jena 1790–1794. In 2 Bd. Bd. 2. Frankfurt a/M, 2004.

19. Hufeland Ch.W. Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern (Makrobiotik) / bearbeitet und hrsg. von K.E. Rothschuh. Stuttgart, 1975.

20. Kordelas L., Grond-Ginsbach C. Kant über die „moralische Waghälsigkeit“ der Pockenimpfung. Einige Fragmente der Auseinandersetzung Kants mit den ethischen Implikationen der Pockenimpfung // NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin. 2000. Nr. 8. S. 22–33.

21. Tsouyopoulos N. Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin. Die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin. Stuttgart ; N.Y., 1982.

22. Tsouyopoulos N. Die Neue Auffassung der klinischen Medizin als Wissenschaft unter dem Einfluß der Philosophie im frühen 19. Jahrhundert // Berichte zur Wissenschaftsgeschichte (Organ der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte e.V.), hrsg. von F. Krafft. Bd. 1. Wiesbaden, 1978. S. 87–100.

23. Wasianski E.A. Ch. Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren // Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski / hrsg. von F. Gross. Berlin, 1912. S. 213–306.

24. Wiesing U. Immanuel Kant, seine Philosophie und die Medizin // Kant im Streit der Fakultäten / hrsg. von V. Gerhardt, Th. Meyer. Berlin ; N.Y., 2005. S. 84–116.

25. Wiesing U. Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik. Stuttgart, 1995.

Об авторе

Юрген Штольценберг — д-р философии, проф. философии Университета им. Мартина Лютера (Галле — Виттенберг, Германия), juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

О переводчике

Нина Анатольевна Дмитриева — д-р филос. наук, проф. кафедры философии Московского педагогического государственного университета, na.dmitrieva@mpgu.edu

KANT AND MEDICINE

J. Stolzenberg

Immanuel Kant never considered the problems of medicine as a science in his works, however, his critical philosophy became highly influential in the late 18th century as to the issues of medical theory. The German physician and philosopher Johann Benjamin Erhard was first to address the theoretical status of contemporary medicine based on Kant's critical foundations of science and arguments for the possibility of a philosophy of nature for the purpose of justifying medicine as a science. After analyzing Kant's early work "Essay on the Illness of the Head" (Versuch über die Krankheiten des Kopfes, 1764), his remarks on hypochondria in The Conflict of the Faculties, and the discussion of the moral problems of smallpox vaccination available in the archive of the philosopher's manuscripts, the article focuses on Erhard's writings. As Erhard emphasizes, medical theory lacks a foundation necessary for a contemporary science. It has neither a clear concept of its object — a human being and their diseases, nor a rationally justified method, nor reliable treatment techniques. With the help of Kant's theory of teleology in nature and based on the system of medicine developed by the Scottish physician John Brown, Erhard attempted to formulate such foundations of a theory of medicine that might serve the purposes of medical practice. The last section of the paper develops Kant's argument on the moral status of an embryo, which is relevant to the modern medical and ethical debates.

Key words: Kantianism, history of medicine, theory of medicine, philosophy of nature, organism, ethics of medicine.

References

1. Wasianski, E.A. Ch. 2012, 2013, Immanuel Kant v poslednie gody zhizni [Immanuel Kant in the last years of his life] (transl. by A.S. Zilber and I.D. Koptsev), *Kantovskij sbornik* [Kant's collection]. 2012. №1 (39), p. 55–61; №2 (40), p. 65–78; №3 (41), p. 88–95; №4 (42), p. 100–114; 2013. №1 (43), p. 83–106; 2013. №2 (44), p. 83–92.
2. Kant, I. 1994a, Antropologija s pragmaticheskoj točki zrenija [Anthropology from a pragmatic point of view], in: Kant I. *Sobranie sochinenij v vosmi tomah* [Collected works in 8 vol.], vol. 7, Moscow, p. 137–376.
3. Kant, I. 2001, Kritika sposobnosti suzhdenija [Critique of judgement], in: Kant I. *Sochinenija na nemeckom i ruskom jazykah* [Works on German and Russian languages], vol. 4, Moscow, p. 69–833.
4. Kant, I. 1994b, Metafizika npravov [Metaphysics of morals], in: Kant I. *Sobranie sochinenij v vosmi tomah* [Collected works in 8 vol.], vol. 6, Moscow, p. 224–543.
5. Kant, I. 1994c, Opyt o boleznyah golovy [Essay on the illness of the head], in: Kant, I., *Sobranie sochinenij v vosmi tomah* [Collected works in 8 vol.], vol. 2, Moscow, p. 144–158.
6. Kant, I. 1997, Osnovopolozhenie k metafizike npravov [Groundwork of the metaphysics of morals], in: Kant, I., *Sochinenija na nemeckom i ruskom jazykah* [Works on German and Russian languages], vol. 3, Moscow, p. 39–275.
7. Kant, I. 2002, *Spor fakultetov* [The contest of faculties], transl. by C.G. Arzakanjan, I.D. Koptsev, M.I. Levina, ed. by L.A. Kalinnikov, Kaliningrad.
8. Foucault, M. 2010, *Istorija bezumija v klassicheskuju epohu* [History of madness in the classical age], transl. by I.K. Staf, Moscow.
9. Anonymus [Erhard, J.B.] 1795, Über die Medicin. Arkesilas an Ekdemus, *Der neuer Teutscher Merkur*, Stück 8 (August), S. 337–378.
10. Anonymus [Erhard, J.B.] 1796, An Hrn. Rath D. Hufeland in Jena, über dessen Wort im N. T. Merkur 1795, 10. St. S. 168 vom Verf. des Arkesilas, *Der neuer Teutscher Merkur*, Stück 1 (January), S. 76–94.
11. Böhme, G., Böhme, H. 1983, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main.
12. Borowski, L.E. 1912, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants, in: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, hrsg. von F. Gross, Berlin, S. 1–115.
13. Damschen, G., Schönecker, D. (hg.) 2003, *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin ; N.Y.
14. Erhard, J.B. 1799a, Über die Möglichkeiten der Heilkunst, *Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und practischen Heilkunde* (Frankfurt a/M), Nr. 1, S. 23–86.
15. Erhard, J.B. 1799b, Versuch eines Organons der Heilkunde, *Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und practischen Heilkunde* (Frankfurt am Main), Nr. 2, S. 1–32; Nr. 3, S. 1–25.
16. Gerhardt, V. 2004, *Die angeborene Würde des Menschen. Aufsätze zur Biopolitik*. Berlin.
17. Henkelmann, Th. 1981, *Zur Geschichte des pathophysiologischen Denkens. John Brown (1735–1788) und sein System der Medizin*, Berlin ; Heidelberg ; New York.
18. Henrich, D. 2004, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen-Jena 1790–1794*, in 2 Bd. Bd. 2, Frankfurt a/M.
19. Hufeland, Ch.W. 1975, *Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern (Makrobiotik)*, bearbeitet und hrsg. von K.E. Rothsuh. Stuttgart.
20. Kordelas, L., Grond-Ginsbach, C. 2000, Kant über die „moralische Waghälsigkeit“ der Pockenimpfung. Einige Fragmente der Auseinandersetzung Kants mit den ethischen Implikationen der Pockenimpfung, *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin*, Nr. 8, S. 22–33.
21. Tsouyopoulos, N. 1982, *Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin. Die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin*, Stuttgart ; N.Y.

22. Tsouyopoulos, N. 1978, Die Neue Auffassung der klinischen Medizin als Wissenschaft unter dem Einfluß der Philosophie im frühen 19. Jahrhundert, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte (Organ der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte e. V.)*, hrsg. von F. Krafft, Bd. 1, Wiesbaden, S. 87–100.

23. Wasianski, E. A. Ch. 1912, Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, in: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, hrsg. von F. Gross, Berlin, S. 213–306.

24. Wiesing, U. 2005, Immanuel Kant, seine Philosophie und die Medizin, in: *Kant im Streit der Fakultäten*, hrsg. von V. Gerhardt, Th. Meyer, Berlin ; N. Y., S. 84–116.

25. Wiesing, U. 1995, *Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik*, Stuttgart.

About the author

Prof. Dr. *Jürgen Stolzenberg*, Department of Philosophy, Martin Luther University Halle – Wittenberg, Germany, juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

About the translator

Prof. *Nina Dmitrieva*, Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, na.dmitrieva@mpgu.edu

Предисловие к переводу Л. Бертолино «Человек — "гражданин двух миров": развитие Розенцвейгом кантовских тем»

Философия немецко-еврейского мыслителя Франца Розенцвейга (1886—1929) пока еще слабо исследована отечественным философским сообществом¹. И тому есть несколько объяснений. Во-первых, отсутствует перевод на русский язык основного произведения этого мыслителя. Кстати, трудности возникают уже на стадии перевода названия работы Розенцвейга — «Der Stern der Erlösung», существуют три варианта перевода: «Звезда спасения», «Звезда искупления» и «Звезда избавления». Первый вариант получил наибольшее распространение, хотя в данном случае, на мой взгляд, имеет место стремление к прочтению этого названия в большей степени в общекультурном контексте, нежели религиозном. Переводы немецкого названия труда Розенцвейга на другие языки — английский, французский, итальянский, испанский — и истинно-глубокая религиозность самого автора дают основания считать предпочтительными два других варианта. Что же касается использования определенного перевода в предлагаемом тексте статьи, то таково предпочтение, высказанное ее автором, профессором Туринского университета, специалистом по философии Ф. Розенцвейга Л. Бертолино.

Другая и основная, на мой взгляд, причина слабого внимания отечественных исследователей к философскому творчеству Франца Розенцвейга — сложность мышления и неоднозначность философской позиции этого, несомненно, талантливой и оригинального мыслителя. Целью предлагаемой здесь статьи итальянского профессора стала как раз попытка разобраться в характере и специфике философских идей Розенцвейга. Несомненная принадлежность его к кантовской традиции трансцендентально-критической философии, которая подтверждается не столько количеством цитирований кантовских текстов или прямыми указаниями на свою философско-школьную принадлежность, сколько духовным родством, которое, напротив, позволяет достаточно свободно, а иногда даже неряшливо, обращаться с кантовскими текстами, не помешала Ф. Розенцвейгу найти собственный путь религиозно-философского творчества. В сложных, порой выходящих за грань разумной понятности, размышлениях философа находят характерные особенности многих направлений и школ современной философии: неокантианской, экзистенциальной, герменевтической, феноменологической. Однако несомненен и тот факт, что сам Розенцвейг отрицательно относился к любой универсализации, в том числе и в рамках философских объединений. Он просто размышлял о пределе человеческих возможностей что-либо помыслить, признавая, что только такое целостное напряжение мысли и может освободить ее от каких-либо детерминаций. Отсюда свобода, человек, мышление, мир и Бог — это главные темы философских работ Франца Розенцвейга. Поэтому именно эти темы в изложении Розенцвейга стали главными и в предлагаемой здесь статье итальянского исследователя.

В. Н. Белов

¹ Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997; Сокулер З.А. Коген и философия диалога. М., 2008; Наместникова Л.В. Проблема веры и знания в диалогической философии Франца Розенцвейга. Волгоград, 2001; Пигалев А.И. Проблема целого и части в философии Ф. Розенцвейга // Вестник Еврейского университета в Москве. 2002. №7.

УДК (430) (09) + 929*

**ЧЕЛОВЕК — «ГРАЖДАНИН
ДВУХ МИРОВ»:
РАЗВИТИЕ РОЗЕНЦВЕЙГОМ
КАНТОВСКИХ ТЕМ¹**

Л. Бертолино*

Речь идет о главном произведении Ф. Розенцвейга «Звезда искупления». Автор пытается дать ответ на принципиальный вопрос о принадлежности мысли Розенцвейга к традиции кантовской философии.

Автор воспринимает трактовку кантовского понятия свободы со стороны Розенцвейга как герменевтический шифр для выявления некоторых его соображений в оценке темы человеческой природы. Розенцвейг признает заслугу Канта в том, что тот через дефиницию понятия свободы отнес человеческий поступок к главному фундаменту, который спасает человека от всеобъемлющих претензий философии.

Интеллигибельный характер человеческой причинности и свобода как чудо феноменального мира так, как они названы в рецепции Канта Розенцвейгом, позволяют, в конечном счете, гарантировать человеку измерение автономное, касаемое сущности, и понятное для самого себя, иначе говоря, непоколебимое никакими претензиями идеалистической философии.

То, к чему, по мнению автора статьи, приходит Розенцвейг, — это заключение о том, что о человеке, в той же мере как о мире и о Боге, ничего невозможно знать.

В анализе общей архитектоники «Звезды искупления» необходимо отметить центральное положение темы откровения. Розенцвейг указывает, что такое положение откровения непосредственно связано с понятием свободы.

По убеждению автора статьи, Розенцвейг оказывается мыслителем, которого можно разместить между старой и новой философией. Для автора «Звезды извращения» логико-аргументативный момент (анализа и синтеза) и герменевтический момент религиозного опыта, и тот и другой, являются необходимыми на пути, который ведет к пониманию истины, в полной мере воспроизводимой в опыте и реализуемой только в слушании божественного слова.

Ключевые слова: Кант, Розенцвейг, «Звезда искупления», свобода, Бог, человек, мир.

Известное, как «Звезда искупления», «произведение жизни»² (Rosenzweig, 1979, S. 1196) Франца Розенцвейга (1886–1929)

* Туринский университет, Via Giuseppe Verdi, 8, Torino, Италия

Поступила в редакцию 25.06.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-6

© Бертолино Л., 2014

¹ Перевод сделан с издания: Bertolino L. *L'uomo «cittadino di due mondi». Sviluppi in Rosenzweig di temi kantiani*, in: Mario Signore e Giovanni Scarafile (Eds.), *La natura umana tra determinismo e libertà*, Edizioni Messaggero. Padova, 2008. P. 151–184.

² Письмо Розенцвейга Рихарду Коху от 2 сентября 1928 года.

не просто классифицировать по общим или частным дисциплинарным рубрикам. Если в эссе «Новое мышление. Некоторые дополнительные замечания к “Звезде искупления”» (Rosenzweig, 1991, S. 257–282) — часто справедливо положение критики, чей герменевтический ключ предпочтителен для анализа теоретических положений Розенцвейга — он отмечает, что настоящий труд «не является совершенно “еврейской книгой”», но представляет «просто систему философии», то в письме от 7 февраля 1919 года к Маргарет Розеншток уже утверждает, что «в действительности, я никакой не “философ”; но я даю себе отчет каждый раз, когда оказываюсь рядом с профессиональными философами. ☆ [Звезда искупления] не является философией» (Rosenzweig, 2002, S. 231). Потом Розенцвейг 11 марта 1925 года пишет Гансу Эренбергу, что «новое мышление» напрямую адресовано еврейскому читателю и потому характеризуется сознательным преувеличением «универсально-философского» измерения (Rosenzweig, 1979, S. 1025). Какую оценку дать в таком случае именно работе «Звезда искупления», в которой идет речь «о еврействе, но не более подробно, чем о христианстве, и едва более развернуто, чем когда идет речь об исламе [?]. Она не претендует на то, чтобы быть философией религии; как бы она могла ей быть, если слово религия там даже не встречается!» (Rosenzweig, 1991, S. 258).

В письме Рихарду Коху от 2 сентября 1928 года Розенцвейг заявляет, что «Звезда искупления» должна была бы быть книгой «обо всех вещах и еще некоторых других [de omnibus rebus et quibusdam aliis — латинское крылатое выражение], чем “Звезда” потом и стала, но в форме библейского комментария». «К счастью, — добавляет — он написал «комментарий с пропусками текста» (Rosenzweig, 1979, S. 1196). В дополнении к этой автоинтерпретации Розенцвейга Мартин Брассер в 2001 году инициировал проект «“Звезда искупления” как комментарий», частично опубликованный, в котором отмечал усилия многочисленных иностранных ученых выявить не только библейские отрывки, но и влияния, оказанные текстами и персоналиями на Розенцвейга, принимая во внимание то, что «“особый метод”, который направляет “Звезду”, заключается в том, чтобы посредством комментария определенно или почти скрыто или просто-напросто “в цифрах” занять позицию в отношении более ранних текстов и мнений» (Brasser, 2004, S. 7).

Отношение между Розенцвейгом и Кантом, по мнению Эмилио Антуоно и Ирэне Кайон, определяемое, как гетевское «сродство душ» (D’Antuono, 1991, p. 698–714), покоится на этом фоне: на фоне текста, в котором — как справедливо заметил Фабио Попола — цитирование часто включено «без кавычек... в речь автора»,

это не порок, что он ищет искажение выраженного смысла в тех словах, от чьего лица их использует, и в еще меньшей степени он хочет совершить плагиат. Это, напротив, место, в котором укореняется диалог, интерпретация, трансляция традиции, которая дошла до нас (Popolla, 1998, p. 278).

Исходя из этого понимания, я воспринимаю здесь трактовку кантовского понятия свободы со стороны Розенцвейга как герменевтический шифр для выявления некоторых его соображений в оценке темы человеческой природы и, в целом, для взгляда на архитектонику и значение «Звезды искупления».

1. Свобода — «чудо в мире явлений»

С самых первых страниц своего *opus maius* (величественного произведения — лат.) Розенцвейг признает заслугу Канта в том, что тот приравнял человеческий поступок через дефиницию понятия свободы, гениально определенную как «чудо феноменального мира», к главному фундаменту, который спасает человека от всеобъемлющих претензий философии. Даже если нигде в кантовских работах и в приближенной форме, как выяснил Джордж Диссе, невозможно обнаружить выражение «тайна феноменального мира» (Disse, 2004, S. 252), которое, напротив, появляется в кавычках в «Звезде искушения», и даже если то же понятие «феноменального мира» ни для чего не использовано Кантом, все это тем не менее является показательным примером того способа, с помощью которого Розенцвейг примыкает к философской традиции. Эта его рецепция истории философии, которая, впрочем, отражается также и в особой ее интерпретации вплоть до Гегеля как истории *tout court* (просто — фр.) идеализма, не мешает, тем не менее, демонстрировать мотивы, в силу которых кантовское определение свободы оказывается в глазах Розенцвейга плодотворным. Речь идет о возможности основать человеческий поступок на — в кавычках — «интеллектуальном характере», ноуменальном, свойственном каузальности действующего субъекта, «который, — как отмечает Кант в «Критике чистого разума», — правда, составляет причину... поступков как явлений, но сам не подчинен никаким условиям чувственности и не относится к числу явлений... Одним словом, его каузальность, поскольку она интеллектуальна, вовсе не находилась бы в ряду эмпирических условий, которые делают необходимым событие в чувственно воспринимаемом мире. Правда, этот интеллектуальный характер никогда нельзя было бы познать непосредственно, так как мы можем воспринимать нечто, лишь поскольку оно является; но все же мы должны были бы мыслить его сообразно с эмпирическим характером, подобно тому как мы вообще должны мысленно полагать в основу явлений трансцендентальный предмет, хотя мы вовсе не знаем, что он такое сам по себе» (Кант, 2006, с. 703–705).

Интеллектуальный характер человеческой причинности и свобода как чудо феноменального мира так, как они названы в рецепции Канта Розенцвейгом, позволяют, в конечном счете, гарантировать человеку измерение, согласно Спинозе, имеющее силу *in se et per se* (в себе и для себя — фр.), автономное касаясь сущности и понятное для самого себя, иначе говоря, непоколебимое никакими претензиями «всеобъемлющей философии» (*filosofia del Tutto*) (Rosenzweig, 1985, S. 5). Эта последняя, по мнению автора «Звезды искушения», действительно испокон века характеризовала, при помощи процесса редукции к единому, всю традицию восточной философии «от Фалеса до Гегеля»³ (Rosenzweig, 1979, S. 410), «от Ионии до Йены» (Rosenzweig, 1985, S. 12): в античной космологии, в средневековой теологии и в эпоху современной антропологии, обретая, в конечном итоге, свою более совершенную формулировку в идеализме. Мысль всеобъемлющая и тоталитарная, редуцирующая любой объект к «бытию» подлинного продукта самой мысли. Также философская попытка гарантировать в этике специфику поступка человека, понятого как «личность», была для Розенцвейга неминуемо обречена на провал, потому что «любая этика закан-

³ Письмо Рудольфу Эренбергу от 28 мая 1917 года.

чивается, в конце концов, учением о сообществе, понятием как часть бытия» (Rosenzweig, 1985, S. 10) и, следовательно, в пределах всего объема идеалистического знания. Розенцвейг, впрочем, полагает, что такие термины, как «личная жизнь, личность, индивидуальность (понятия, для нас просто бесполезные)» (Rosenzweig, 1985, S. 11), являются неадекватными для понимания в полной мере особенности человеческой природы. Понятия «индивидуальность» и «личность», в действительности, релятивны «родовой общности человеческой природы» (Rosenzweig, 1985, S. 74), так как индивидуальность всегда сводится к внутривидовому, поэтому универсальному, и личность определяется всегда как единица только в своей связи с другой личностью, а потому вновь с универсальным: «индивидуальность, так сказать, не является более высокой ступенью особенности, но есть остановка на пути чистой особы к универсальному»; это есть индивидуум, «отдельное, которое имеет черты универсальности, и именно не универсальности вообще, которая ведь не имеет своих собственных "черт", но своей универсальности, своего рода, своего вида» (Rosenzweig, 1985, S. 50); «личность, как говорит уже само происхождение слова, есть человек, который играет уготованную ему судьбой роль, роль наряду с другими, голос в многоголосой симфонии человечества»⁴ (Rosenzweig, 1985, S. 71).

С одной стороны, Розенцвейг восхваляет Канта как первого философа, который всерьез попробовал освободить этику от ее связи с идеалистической мыслью бытия, понимая необходимость — по оценке Кайон — «конструкции метафизики, не закрытой более в "систему", но признающей нерациональность существования в его последнем основании» (Kajon, 1993, p. 314). Однако, с другой, не удерживается и от критического размышления, так как «именно у Канта через формулирование морального закон, как общепринятого поступка всеобъемлющее понятие (*il concetto di Tutto*) вновь одержало победу над единственностью человека» (Rosenzweig, 1985, S. 10). Фундаментальный закон чистого практического разума: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства» (Кант, 1997, с. 349) в действительности для Розенцвейга способствовал переосмыслению понятия свободы в терминах «чуда феноменального мира» посткантианцами (Rosenzweig, 1985, S. 11), следовательно, вновь осуществлялась редукция человека к части всего. Даже подтверждая интеллигибельный характер причинности действующего субъекта, Канту, следовательно, не удалось уберечь человеческую свободу от включения ее в «магический круг» идеализма:

...«принцип всеобщего законодательства», достигнув предела, вновь включается в «максиму собственной воли», и таким образом в нем сила идеалистического добровольного подчинения должна вновь пройти проверку, становясь также вновь принципом всеобщего законодательства. На этом пути добровольного подчинения сообществу все более высокому, универсальности жизни все более широкой, универсальное... оказывается предпосылкой того, что уже имело место быть ранее. И... это против первоначальной тенденции, которая... направлена на «чистоту»; ...добровольное подчинение не желает быть связанным ни с каким чуждым законом; ...здесь должна быть «спасена свобода» (Rosenzweig, 1985, S. 151).

⁴ Розенцвейг явно ссылается на латинские корни термина «personalità» (Persönlichkeit): личность, то есть «маска», которую носят на сцене актеры.

Предоставляется, по существу, антитезис, почти антиномия, среди концептуального измерения этики, а именно, «моральное царство целей» (Rosenzweig, 1985, p. 17), где человек определяется универсальным законом и сферой поступка, свободно совершенного человеком.

Для Розенцвейга только Ницше будет разрубать гордиев узел, представленный в двойственном требовании Канта. Ницшеанская критика морали в действительности окончательно будет открывать мысли «новую страну» по ту сторону добра и зла, иначе говоря, по ту сторону «всего того, что понималось до сих пор под понятием этика и что только так могло быть понято» (Rosenzweig, 1985, S. 11). С Ницше человек становится «силой за пределами философии, и даже за пределами собственной философии» (Rosenzweig, 1985, S. 10): то есть утверждается концепция жизни, другими словами, измерение этоса единичного человека, которое избегает этической концепции всеобъемлющей философии и чьи «проблемы... могли бы предпочтительным образом обозначаться непосредственно как метаэтические» (Rosenzweig, 1985, S. 11).

2. Человек и его самость, или метаэтика

После того как однажды метаэтический человек был подчинен идеалистической тоталитарности, она оказывается, согласно Розенцвейгу, определенным образом преодоленной, до такой степени, что не только человек, но и другие традиционные философские объекты — мир и Бог — могут быть впоследствии возвращаемы к их «последней фактичности», к их бытию в себе и для себя, закрытые и независимые. Однако помимо деструктивного измерения первая часть «Звезды искупления» характеризуется также и конструктивной попыткой, при помощи которой Розенцвейг, принимая в качестве точки отсчета ничто относительно всякой фактичности, двигаясь от него на двойной путь утверждения того, что ничто не есть, и отрицания ничто, описывает три «элемента или вечный пред-мир» (Rosenzweig, 1985, S. 1).

Что касается «человека и его самости или метаэтики», то Кант вновь становится точкой опоры для рефлексии Розенцвейга:

Одним из наиболее удивительных достижений Канта является то, что он Я, очевидное-для-себя сознания (*di-per-sé-comprensibile della coscienza*), сделал собственно проблемой, достойной вопрошания. О познающем Я он учит, что его следует познавать только в отношении к познаванию, таким образом, к его результатам, а не «в себе самом». И даже о волящем Я он знает, что собственная мораль, заслуга и вина поступков, даже наших поступков, остается всегда скрытой от нас. Тем самым он устанавливает негативную психологию, которая дала повод для размышлений целому веку, веку психологии, лишенной души (Rosenzweig, 1985, S. 65).

В первом комментарии очевидна отсылка к кантовской полемике по поводу рациональной психологии, развернутой в разделе «О паралогизмах чистого разума»: думающий субъект может познать самого себя только как феномен, то есть являющийся себе самому во внутреннем опыте и поэтому в чистой интуиции времени; «Я мыслю» — не допускает сознания себя как объекта, но только самосознания или трансцендентальной апперцепции себя как субъекта, то есть как оригинального единства мышления, которое

универсальным и объективным образом объединяет все представления (Кант, 2006, с. 510–548). Менее очевидным, напротив, представляется выражение автора «Звезды искупления» относительно непознаваемости волящего субъекта: Розенцвейг, кажется, ссылается на собственную ноуманальную причинность действующего субъекта и не принимает во внимание раздел в «Критике практического разума» относительно права, который трактует чистый разум в практическом использовании, который невозможен к расширению в спекулятивном смысле. То, что у Розенцвейга, в конце концов, выявляется — это заключение, к которому, по его мнению, пришел бы и Кант в «Трансцендентальной диалектике» «Критики чистого разума», а именно, что о человеке, в той же мере как о мире и о Боге, ничего невозможно знать. Более того, вопреки формулировке трансцендентальных идей, абсолютной тотальности, которую производит разум с трансцендентным и поэтому незаконным применением категорий, Кант попробовал также сформулировать, первый раз в истории мысли, ничто знания уже больше не в едином, но в тройном значении и, следовательно, раз за разом определяемого: ничто знания относительно человека, мира и Бога.

Отсюда как ничто знания относительно человека Розенцвейг описывает внутреннюю артикуляцию, насколько ее возможно вывести посредством вышеупомянутого метода утверждения не-ничто и отрицания ничто: метаэтический человек есть его «самость», то есть «независимость», в которой свободная «воля» воздействует на «своеобразие» человека.

С одной стороны, действительно, «да» не-ничто метаэтического человека подтверждает в нем своеобразие или же его временное и преходящее, единичное бытие. Временное и преходящее: «бренность... для человека — это атмосфера, которая постоянно его окружает, которую он вдыхает и выдыхает с каждым своим вдохом. Человек преходящ, преходящее бытие есть его сущность» (Rosenzweig, 1985, S. 66). Единичное, не индивидуальное: не феномен внутреннего мира, не часть целого, но «единичная величина и поэтому одновременно... все» (Rosenzweig, 1985, S. 67), которая ничего не знает о других единичностях рядом с собой; сущность человека есть «бытие в исключительности» (Rosenzweig, 1985, S. 67). В таком смысле исключительность человека может быть обозначена через B , «перманентно находиться в том состоянии» (Rosenzweig, 1985, S. 68), при помощи которого невозможно определить никакой направленности [деятельности], активной или пассивной.

С другой стороны, «нет», направленное на ничто метаэтического человека, открывает его «к свободе, его свободе» (Rosenzweig, 1985, S. 69). Она — конечна: она не только, как любой акт негации, определяет, оконечивает, но прежде всего имеет как свой собственный объект конечную сущность, иначе говоря, своеобразие человека. Следовательно, если человеческая свобода не проявляется как бесконечная сила, она есть, тем не менее, «безусловная, вследствие своего непосредственного первоначала из негативного ничто, предпосылаемая ничто и только ничто и никакой другой вещью, свобода» (Rosenzweig, 1985, S. 69): есть свобода для воления, свободная воля. Ориентированный феномен, отличный от всех других феноменов мира, может быть обозначен алгебраическим знаком $B=$: «...в мире явлений свобода проявляется как содержание среди других содержаний, но в данном мире она есть “чудо”, она отлична от всех других содержаний» (Rosenzweig, 1985, S. 70). Здесь вновь следует свидетельство уважения Розенцвейга

к философу из Кёнигсберга: «Кант, которого мы только что процитировали, при помощи замечательной интуиции установил наверняка сущность свободы» (Rosenzweig, 1985, S. 70). Заслуживает быть подчеркнутым тот факт, что Розенцвейг, делая в этом случае еще раз ссылку на «свою» кантовскую дефиницию свободы как «чуда феноменального мира», то есть как ноуменальную причину, которая из самой себя инициирует ряд эффектов, оставляет, однако, почву для догадок о возможности ее определения с позиции этики, либо в позитивном смысле автономии (что касается свободной воли), либо — и здесь, как мне кажется, новизна — в негативном смысле причинности, не зависящей от каких-либо материальных условий (что касается не-детерминированного-чем-то [non-determinata-da-cose]).

В движении, которое направляет действие свободной воли на своеобразную сущность метаэтического человека, есть, по мнению Розенцвейга, возможность уловить независимость человека или, другими словами, «живого человека, “самость”». “Самость” есть больше, чем воля, больше, чем бытие» (Rosenzweig, 1985, S. 70): она встает на точку, на которой своеобразие метаэтического человека коррелятивным образом оказывается на пути его свободной воли, своенравной в преследовании своего объекта, издавлек обнаруживаемого. В этом месте воля находит свое определение, оставаясь формально необусловленной, потому что содержательно принимает своеобразный характер человека, однако без потери своеобразия своей сущности. Своя настолько укоренившаяся в характере «самость» не должна смешиваться ни с индивидуальностью, ни с личностью, понятиями, которые также относятся — если уже есть способ их удостоверения — к уровню универсальности. В таком смысле, в явной оппозиции к идеалистическитотальному характеру этих понятий, автор «Звезды искушения» устанавливает рождение метаэтической «самости» прямо там, где проявляется исключение индивидуума или личности: следовательно, не в естественном рождении, в котором человек начинает олицетворять частную роль внутри универсального, но прежде всего в соединении целого, в котором индивид умирает «повторной смертью в роде» (Rosenzweig, 1985, S. 74), и прежде всего — второй, решающий момент — в естественной смерти, то есть в тот же день, когда личность совсем отказывается от своей роли в мире.

Этот слепой и глухой, закрытый в себе даимон первый раз овладевает человеком, надевая на себя маску Эроса, и с того времени сопровождает его всю жизнь вплоть до момента, когда отбрасывает маску и открывается как Танатос (Rosenzweig, 1985, S. 75).

Как вооруженный человек в один из дней «самость» овладевает человеком и присваивает все имущество его дома. До этого дня — а это всегда определенный день, даже если человек его не знает — до этого дня человек является частью мира и перед своим собственным сознанием... Вторжение «самости» отнимает у него одним ударом все его вещи и блага, которыми он отважился обладать. Он становится абсолютно бедным и имеющим теперь только себя, знает только себя, никто его не знает, потому что здесь нет никого вне его. «Самость» есть одинокий человек, в самом непосредственном смысле слова (Rosenzweig, 1985, S. 74).

Это «холодное одиночество “самости”» (Rosenzweig, 1985, S. 81), но и позитивная независимость метаэтического человека обозначается у Розенцвейга посредством уравнения $B = B$, которое, относительно равенства двух

равных терминов, обозначает «чистую заключенность-в-себе (*chiusura-in-sé*) при такой же чистой конечности» (Rosenzweig, 1985, S. 73). Кроме того, соответствующее изображение метаэтического человека получило окончательное оформление для Розенцвейга у греков, у которых «самость»

восседа в строптивом одиночестве на своем троне; это произошло, пожалуй, в теоретических претензиях софистов, которые сделали “самость” мерой вещей, но преимущественно, со всей очевидностью, в великих современниках этих теорий, героях греческой трагедии (Rosenzweig, 1985, S. 77).

Итак, не только в греческой классике человек есть πάντων κριμάτων μέτρον (мера всех вещей — греч.), как он выдержан у Протагора, но он прекрасно представлен также и в фигуре трагического героя, безмолвная одинокая «самость», вечная в своем молчании и в своем отсутствии связей: герой молчит, изолировавшись, таким образом, от мира и почитая богов (представьте себе, например, персонажей трагедий Эсхила); можно в лучшем случае попробовать изъясниться, если бы когда-нибудь представился случай, в лирических монологах (как это происходит в трагедиях Софокла и Эврипида); не старается понять собственную судьбу (как у Эдипа в отличие от Иова); он закрывается в собственной «самости» и «жаждет одиночества заката, потому что нет одиночества, большего этого» (Rosenzweig, 1985, S. 83).

Уравнение, которое показывает метаэтическую «самость», как $B = B$, позволяет здесь намекнуть на связь человека с Богом и миром, без желания, впрочем, вникнуть в детали артикуляции, которые характеризуют эти два другие элемента пред-мира. Бог конституируется как «жизненность» ($A = A$), в которой соединяются его сущность, божественная «природа» (A), и его первоначальное действие, «свобода» ($A=$), как бесконечная сила (Rosenzweig, 1985, S. 28–36); мир есть мировая «реальность» ($B = A$), единство его сущности, «порядка», или логоса ($=A$), и его действия, «богатство» феноменов (B) (Rosenzweig, 1985, S. 44–54). Интуитивно подразумевается в $B = B$ — «Адам тот же самый человек» (Rosenzweig, 1985, S. 72), предполагается с тем же видом и абсолютным формальным сходством, но конечным перед лицом бесконечности Бога ($A=A$) и как своеобразии характера его спецификация феномена индивидуальности, поскольку оба чистых показателя того же символа B приобрели все же различные позиции внутри уравнений относительно человека и мира. Характер, в действительности, располагается на правой стороне уравнения $B=B$, поскольку есть утверждение, определяющее человеческую свободу; индивидуальность — с левой стороны уравнения $B=A$, поскольку есть объект говорения:

Субъект B может быть либо A , либо B . В первом случае $B=A$, это — мир, во втором, $B = B$, это — «самость». Очевидно, чему учит нас и уравнение, человек может быть и тем, и другим: согласно Канту, он является «гражданином двух миров».

Причем, однако, это выражение, сильное само по себе, обнаруживает вновь всю слабость Канта, которая предает забвению его неувядаемую заслугу: в идентификации обеих сфер как «миров». Как раз мир — только один. Сфера «самости» не является миром и не становится миром только для того, чтобы его так называли. Для того чтобы сфера «самости» стала «миром», должен «мир погибнуть». Аналогия, которая включает «самость» в категорию мира, сбивает уже самого Канта и совершенно открыто его последователей на путь смешения этого «мира самости» с наличным миром (Rosenzweig, 1985, S. 73).

Не думаю, что Розенцвейг мог и должен был сильно изумляться тем фактом, что определение человека как «гражданина двух миров» в работах Канта не обнаруживается. Помимо установленного свободного восприятия Розенцвейга необходимо также иметь в виду, что часто кантовская мысль доходит до нас через фильтр интерпретаций. Так, если известно, что выражение «коперниканская революция» есть удачный штамп комментаторов Канта, так же и формулировка «гражданин двух миров» была его вероятным атрибутом уже во времена Розенцвейга. Автор «Звезды искушения» удачно ссылается на тот факт, что кантовский человек, ввиду его эмпирического характера, является объектом природы и подчиняется всем универсальным и необходимым законам, которые ею управляют, но одновременно, в силу своего ноуменального характера, является субъектом, способным автономным образом себя определять. С одной стороны, следовательно, он принадлежит чувственному миру феноменов, с другой — интеллигибельному миру или, лучше сказать, для того чтобы избежать двойственности Канта и недопонимания посткантианцев, сфере, где «самость» является ноуменальной причиной в себе и для себя (*in se et per se*). В таком случае кантовское утверждение должно быть возобновлением и использованием точки зрения большего отличия между принадлежностью человека миру ($B = A$) и его независимостью ($B = B$):

Наше уравнение, которое так сильно подчеркивает формальное различие (уравнивая два неравных термина в одном случае и два равных термина — в другом)... может поэтому вполне наглядно представить параллелизм того содержания, что в обоих случаях делаются высказывания об одном и том же, даже если это противоположные высказывания (Rosenzweig, 1985, S. 73).

3. Человек «гражданин двух миров»

Замечания, которые Розенцвейг обращает к сущности природы человека, берущие начало в кантовском понятии свободы, легитимируют на первый взгляд понимание человека как «гражданина двух миров»: как феноменального мира и одновременно как мира самого по себе; обобщенным в этическом измерении мира, где был бы создан моральным законом и, с точки зрения Канта, детерминирован им, но также охарактеризован в своей собственной метаэтической сфере, а следовательно, не в не-этической, в которой закон устанавливается человеком и ввиду которой он является «свободным господином своего нрава [этоса]» (Rosenzweig, 1985, p. 18). Поэтому в первой части «Звезды искушения» Розенцвейг настаивает также на необходимости чистого разделения между двумя мирами, отмечая в качестве измерения, более присущего человеку, то метаэтическое измерение, где человек является в полной мере самим собой, равным только самому себе ($B = B$).

Эта его позиция была предварена в письме к Рудольфу Эренбергу от 18 ноября 1917 года, получившая затем у самого Розенцвейга название «первоначальной клеточки» «Звезды искушения» (Rosenzweig, 1991, S. 241 — 256), чтобы указать на первую концептуальную разработку — именно в состоянии спонтанной интуиции — основного произведения. Розенцвейг пишет, ссылаясь на «собственное» определение кантовской свободы:

Одно только честное признание того, что свобода есть «чудо мира явлений», делает лично Канта величайшим из философов; все другие пытаются более-менее успешно от этого увильнуть, только он один говорит об этом, только

он один благодаря своей формальной связи с истиной не забыл ребенка и сумасшедшего. Отсюда, свобода как то, что не может быть ограничено «отношениями», как несистематизируемое; предположим, что свобода спокойным образом может быть определена как порядок, добровольное подчинение и тому подобное, если только помнить о том, что она «до» была свободой чистой и простой. И это живое воспоминание (*ἀνάμνησις*) понятия свободы у Канта есть, поэтому каравелла, на которой мы можем двигаться к открытию нового мира откровений, если мы произвели посадку в порту старого мира логики (Rosenzweig, 1991, S. 246).

В подтверждение решающей ценности кантовской рецепции автономной теоретической разработки автора «Звезды искупления» приведенная цитата вновь предлагает двойной способ понимания Розенцвейгом кантовской свободы: с одной стороны, как точки Архимеда, которая позволяет утвердить «полное, транслогическое, смутное, грубое измерение $B=B$ » (Rosenzweig, 1991, S. 247), с другой — как понятый в следующий момент (но только «впоследствии», проясняет Розенцвейг) в универсальном, иначе говоря, в том добровольном подчинении, которое, по мнению Розенцвейга, характеризует идеалистическую этику.

Там, в ранее приведенной цитате, есть также один примечательный элемент новизны: метафорический намек на обнаружение «нового мира» («*nuovo mondo*») — по-итальянски в немецком тексте — он отмечает действительное участие человека также в двух других мирах: мире откровения и мире логики. В этом случае ему предлагается покинуть порт традиционной философии для того, чтобы сесть на судно, направляющееся к тому новому мышлению. По одному борту — «мыслящее мышление» (*das denkende Denken*), логико-математическое, вне времени, уединенное, которое не думает что-то о себе; по другому — «мышление, которое говорит», «говорящее» (*das sprechende Denken, Sprachdenken*), грамматическое, связанное со временем, нуждающееся в другом, кто думает о ком-то и кто говорит о ком-то. Иначе говоря: с одной стороны, «вечная философия», которая исследует то, что касается сущности, постоянно отвечая на вопрос «что есть?», потому что убеждена, что одна вещь «должна быть по истине чем-нибудь абсолютно отличающимся», «собственно» другим; с другой — «опытная философия» (*erfahrende Philosophie*), которая знает реальность и экспериментирует с ней так, как она есть. Потом, по мнению Розенцвейга, платоновская реминисценция кантовского понятия свободы представляется для мышления «уникальной каравеллой», с которой борется бурный океан, переплыв который, можно увидеть горизонт желанной земли, где будет реализована новая система философии:

...то есть философии, которая не хотела бы осуществления простого «коперниканского поворота» в мышлении, после которого всякий, кто его совершил, видит все вещи перевернутыми, однако те же самые вещи, которые видел и прежде, но скорее философии, которая хотела бы произвести свое совершенное обновление, обновление мышления (Rosenzweig, 1991, S. 258).

Много раз повторяется, что свобода позволяет удостоверять человека как элемент, который спасается от редукционистских претензий всеобъемлющей философии [*filosofia del Tutto*], как то, что «не втянуто в конкретизирующую путаницу отношений, как человек, который находится вне теоретико-практической системы, как человек в качестве “Я”» (Rosenzweig, 1991, S. 248). Сейчас речь идет о разъяснении, каким образом будет наведен мост в направлении нового мышления не только посредством деконструк-

ции старой философии, но и позитивным образом, содействуя конституции опытной философии. Это отмечено Розенцвейгом во второй части «Звезды искупления» («Путь или вечно возобновляемый мир»), там, где он описывает фактически опытную реальность человека, то есть сплетение творения-откровения-избавления, в котором реализованы отношения между Богом, миром и человеком, однажды вышедшие из их поочередной закрытости. Такой поворот оказался возможным при «инверсии», или внутреннем «перевороте», в каждом из элементов пред-мира — не в случае одной из большинства концептуальных проблем произведения Розенцвейга, ввиду чего сущность «да» занимает место действия, место «нет», и наоборот. В творении мира Богом божественная свобода стала главным атрибутом творца, «силой», которая учреждает тварное «бытие» мира, его непрерывно обновляемый порядок; в откровении Бога человеку божественная природа становится проявляющейся в качестве акта «любви», который открывающийся Бог обращает на возлюбленную душу, чье гордое «смирение» есть результат переворота своеюравия человеческой свободной воли; в спасении мира творчеством человека своеобразие человека превращается в акт «любви к ближнему», в котором человек обращается к миру, к царству «живых существ», которое должно произрастать и чья сущность есть длительное явленное изобилие. *Звезда искупления*, символизирующая маген («щит» — иврит) Давида (✠), или шестиконечную «звезду Давида», оказывается учрежденной в третьей части работы («Фигура или вечный высший мир») из наложения равностороннего треугольника, символизирующего три изолированные реальности (Δ), на такой же равным и симметричным образом опрокинутый треугольник, символизирующий их отношения (∇).

Без продвижения далее здесь в анализе общей архитектоники «Звезды искупления» необходимо, по крайней мере, отметить то, что тема откровения представляет, с согласия автора, главный предмет его теоретической рефлексии и, таким образом, сердце произведения. Кроме того, в «Первоначальной клеточке» «Звезды искупления» Розенцвейг отмечает, что центральное положение откровения непосредственно связано с понятием свободы:

Откровение... способно быть центром, устойчивым непоколебимым центром. И почему? Потому что оно случается в точке, в твердой бесплодной неподвижной точке, в своеуравном «Я», которое «таков уж я есть». Моя «свобода», и, конечно, не моя свобода, как, заблуждаясь, о ней говорят философы, которые сцеживают из нее красную кровь произвола, оставляя ее в сосудах «чувственности», «инстинкта», «мотивов», и желают знать в качестве свободы только обескровленный остаток повиновения закону. Но полная свобода, мой абсолютно слепой безответственный произвол, есть все мое «таково уж как есть», без чего эта свобода философов является хромой от рождения. Однако что же поможет любому послушанию в отношении идеала, любому принятию общепринятых максимум, любой гегелевской божественности, если человек, способный на все эти прекрасные вещи, не в силах их осуществить? <...> «Идеалы», «императивы», «идеи» и *et hoc genus omne* (лат. — и все такого рода вещи) говорят человеку: пожертвуй собой ради меня! Из «благодарности», «добровольно», чтобы ты «стал тем, что ты есть» или выполнил свое «предназначение» — поэтому в любом случае: пожертвуй собой ради меня! Следовательно, допущение: человек отказывается от своего собственного. Напротив, откровение говорит: осуществляй мою волю, делай мою работу! Следовательно, допущение: человеку становится знаком собственный Бог, воля Бога, творение Бога, чтобы он его довершал (Rosenzweig, 1991, S. 250).

В этом единстве, в котором божественное откровение встречается с человеческой свободой, можно уловить максимальное удаление Розенцвейга от Канта и одновременно новизну его собственной философии, представленной в «Звезде искупления».

В открытой полемике с Кантом Розенцвейг в своем *opus maius* на самом деле отмечает, что фундаментальный концепт моральной доктрины Канта возводит также и границу:

Это — известное требование «автономии». Естественным следствием этого требования является то, что законы, которые определяют это действие, теряют любое содержание; так как любое содержание производило бы силу, которая препятствовала бы автономии: нельзя хотеть «ничто» и все же хотеть лишь «вообще» (Rosenzweig, 1985, S. 231).

То есть для универсально значимого бытия фундаментальный закон чистого практического разума не должен признавать другую предпосылку, кроме свободы — не в случае кантовского «*ratio essendi*» (лат. — основания бытия) морального закона» (Кант, 1997, с. 281) — будь то в качестве негативного понятия, как независимость воли от какой-либо материи закона, будь то, прежде всего, в качестве позитивного понятия, а именно как автономия, иначе говоря, как способность воли определять себя исключительно посредством чистой формы закона. Отсутствие какого-либо законодательного содержания, однако, влечет за собой, согласно автору «Звезды искупления», субстанциальную неточность в сфере моральных действий: «Вследствие этого и отдельное действие никак не гарантировано. В моральном... все может быть, в конце концов, моральным, но ничто не является моральным с достоверностью», поскольку моральный закон «требует содержательно ясной и однозначной заповеди» (Rosenzweig, 1985, S. 231).

Совсем иначе акт любви, через который Бог открывает себя человеку, заполняет содержанием чистую форму морального закона. Даруя себя любящей душе, в действительности Бог любящий заповедует человеку любить: «*люби меня*»... Любовь любящего не должна выражать себя иначе, чем через посредство заповеди» (Rosenzweig, 1985, S. 189). Только богатство содержания, присущее заповеди любви откровения, способно, согласно Розенцвейгу, спасти моральные поступки от неопределенности и двусмысленности, которые вытекают из формального характера закона. Акт божественной любви, предписывающийся человеку как заповедь, делает, таким образом, возможным, несомненно и однозначно, поворот человека в спасении к миру, к «ближнему» (понятый в литературном смысле как «наиболее близкий» (Rosenzweig, 1985, S. 234), независимо от того, кто он) и потому, косвенно, к Богу: «Люби своего ближнего. Это, как уверяют евреи и христиане, есть синтез всех заповедей» (Rosenzweig, 1985, S. 221). Что эта заповедь не допускает гетерономии разума, иначе говоря, детерминации воли со стороны какого-либо материального мотива, даже если рационального и объективного, всегда сопровождающего принцип собственного счастья, замечено уже Кантом в «Критике чистого разума»: речь не идет о патологической любви, с другой стороны, нельзя приказывать чувству. Поэтому для Розенцвейга заповедь любви сигнализирует прежде всего о необходимости фундаментальной потусторонности моральности, которая присоединилась бы к свободе. Автор «Звезды искупления», который по этому поводу признает определенное влияние, оказанное на него Христофом Шремпфом, «его ранней работой-первенцем о Канте и Христе, где он подправляет про-

тивоположность между автономией и гетерономией с помощью противоположности между законом и приказом (Befehl)⁵ (Rosenzweig, 1991, S. 256), — полагает, в конце концов, что в основании морального поступка, который реализуется в любви к ближнему, имеется не только человеческая свобода, присущая метаэтической самости, но необходима также достоверность связи между Богом и человеком, предполагающая небытие свободы:

fac quod jubes et jube quod vis (делай, что велено и приказывай, что хочешь — лат.) — факт, что Бог «приказывает то, что хочет», должен быть предшествующим, потому что здесь содержанием заповеди является любовь, божественное «бытие уже случилось», чтобы он заповедовал. Только любящая душа Бога может вместить заповедь любви к ближнему до исполнения ее предписания. Бог должен быть обращенным к человеку до того, как человек сможет склониться к воле Бога (Rosenzweig, 1985, S. 231).

Заповедь любви, данная Богом человеку в откровении, предоставляет, следовательно, возможность, в конце концов, соединения горизонтов различных миров, к которым принадлежит человек, отменяя все кажущиеся оппозиции. Таким образом, человек отступает к бытию, уединенному в себе, не имеющему никакой связи с миром, который есть феномен; он полностью реализуется также на уровне морального действия, в отношении спасения мира, заповеданного Богом. В откровении, пишет Розенцвейг,

съезд на другое ответвление системы невозможен, так как здесь нет никакой системы линий, есть только двухколейный отрезок; были бы возможны высшее своеволие Люцифера или бегство Иова. Имеется царство идеалов (оно только систематизируемо, но, таким образом, не обладает способностью к единству), пока есть только слово Бога (которое только развивается в многообразии царства). Поэтому в мире откровения нет никакого «конфликта»... Не какой-то «определенный» долг побеждает «определенную» любовь, но этот долг и эта любовь отодвигают в сторону любой другой долг или любую другую любовь. Клином откровение вбивается в мир (Rosenzweig, 1991, S. 251).

В общем, человек призван дать «ответ» на «слово», идущее от Бога. Этот ответ — не просто ответ кому-то, но также специально извлеченный из рефлексии Мартина Бубера⁶, который мне кажется, однако, в зародыше присутствует также в спекуляции Розенцвейга — отклик на что-то, принятие ответственности в отношении мира.

«Звезда искупления» может быть также прочитана, в таком смысле, как ответственный ответ Розенцвейга на слово Бога, которое понимается людьми различными способами. «Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это» (Пс. 61: 12): по Розенцвейгу нельзя было избежать этой герменевтической истины, так же, как, несомненно, было осознано и поствавилонское смешение языков (Быт. 11: 1–9). Таким образом, объясняется, я полагаю, переход к новому мышлению, который он предпринял в своей работе: переход рискованный, обозначенный «астрономическими метафорами трех томов [Звезды искупления]: — элементы, путь, фигура — » (Rosenzweig, 1991,

⁵ Отсылка Розенцвейга к изданию: *Schrempf Ch. Die christliche Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube. Eine religiöse Untersuchung*, Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1891.

⁶ Сравни, в частности, *Buber M. Zwiesprache*, «Die Kreatur» 3 (1929/1930), p. 201–222, p. 214; tr. it. di *Pastore A.M. Dialogo in ID., Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 201–203.

S. 259), которые намереваются, в постоянном критическом противостоянии, обновить традиционные философские и теологические категории. Под руководством полярной звезды «веры», от которой «мы можем себя освободить только гипотетически; гипотетически в том смысле, что мы ее возводим на основании; так мы, в конце концов, достигаем пункта, где мы отдаем себе отчет в том, как гипотетическое должно обернуться в антигипотетическое, в абсолютное, в безусловное любой веры» (Rosenzweig, 1985, S. 44), Розенцвейг оказывается мыслителем, которого можно разместить между старой и новой философией. Как человек есть гражданин двух миров для полной реализации в единственном мире откровения, так и для автора «Звезды избавления» логико-аргументативный момент (анализа и синтеза) и герменевтический момент религиозного опыта, и тот и другой, являются необходимыми на пути, который ведет к пониманию истины, который в полной мере воспроизводим в опыте и реализуем только в слушании божественного слова.

Перевод с итал. В. Н. Белова

Список литературы

1. *Kant I.* Критика практического разума // Кант И. Соч. в 4 т. на нем. и рус. языках / подг. к изд. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. М., 1997. Т. 3.
2. *Kant I.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. на нем и рус. яз. / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. М., 2006. Т. 2. Ч. 1.
3. *D'Antuono E.* Rosenzweig e Kant. Un'affinità elettiva // *Prospettive settanta*, 13. 1991.
4. *Kajon I.* Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig in Id. (a cura), *La storia della filosofia ebraica*, Cedam, Padova, 1993.
5. *Popolla F.* «Nuovo pensiero» e «filosofia narrante». Rosenzweig interprete di Schelling // *Annuario filosofico*, 14. 1998.
6. *Rosenzweig F.* Briefe und Tagebücher (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I), 2 voll., hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Martinus Nijhoff, Haag, vol. 2. 1979.
7. *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921; tr. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985.
8. *Rosenzweig F.* Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung», «Der Morgen» 1 (1925), pp. 426–451; tr. it. a cura di G. Bonola, *Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a «La stella della redenzione»* in ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma, 1991. pp. 257–282.
9. *Rosenzweig F.* Die «Gritli»-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, hrsg. von I. Rühle und R. Mayer, mit einem Vorwort von R. Rosenzweig, Bilam, Tübingen, 2002.
10. *Rosenzweig F.* «Urzelle» des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.XI.1917 in ID., *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag / Jüdischer Buchverlag, Berlin 1937, pp. 357–372; tr. it. a cura di G. Bonola, «Cellula originaria» de «La stella della redenzione» in ID., *La Scrittura*, 1991. pp. 241–256.
11. *Disse J.* Die Philosophie Immanuel Kants im «Stern der Erlösung». Ein Kommentar. In: BRASSER (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»*, Max Niemeyer, Tübingen, 2004.
12. *Brasser M.* Einleitung a Id. (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»*, Max Niemeyer, Tübingen, 2004.

Об авторе

Лука Бертолино — д-р философии, проф. Туринского университета, luca.bertolino@unito.it

О переводчике

Владимир Николаевич Белов — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

A MAN AS A "CITIZEN OF TWO WORLDS":
THE DEVELOPMENT OF KANTIAN THEMES BY ROSENZWEIG

L. Bertolino

This article focuses on Rosenzweig's major work The Star of Redemption. The author attempts to answer the principal question as to whether Rosenzweig's thought belongs to the tradition of Kantian philosophy.

The author addresses the Rosenzweig's interpretation of Kant's concept of freedom as a hermeneutical cipher to expose some of his considerations on human nature. Rosenzweig acknowledges Kant's achievement in attributing a human act to the major fundament, which will save a human from the universal claims of philosophy.

The intelligible character of human causation and freedom as a miracle of phenomenal world (as they are called in Rosenzweig's reception of Kant) make it possible to guarantee an autonomous dimension of a human being that relates to the essence and is understandable for oneself, in other words, resistant to any claims of idealistic philosophy.

The author believes that Rosenzweig arrives at the conclusion that nothing can be known about a human just as nothing can be known about god.

An analysis of general architectonics of The Star of Redemption emphasises the central position of the theme of revelation. Rosenzweig stresses that the central position of revelation relates to the notion of freedom.

The author believes that Rosenzweig is a thinker that occupies a position between old and new philosophy. For the author of The Star of Redemption, the logical and argumentative aspect (of analysis and synthesis) and the hermeneutical aspect of religious experience are necessary elements of the path to understanding the truth, which can be fully reproduced and implemented only in listening to the word of god.

Key words: Kant, Rosenzweig, The Star of Redemption, freedom, God, man, world.

References

1. Kant, I. 1997, *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. In: I. Kant. *Soch. v 4 t. na nem. i russ. jazikach. Podgotovlenno k izdaniju* N. Motroshilovoj (Moskva) i B. Tushlingom (Marburg) [Works in 4 volumes], Moscow. T. 3.

2. Kant, I. 2006, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] In: I. Kant. *Soch. na nem. i russ. jaz. T. 2. Chast' 1 / pod red. B. Tushlinga, N. Motroshilovoj* [Works in German and Russian language]. Moscow.

3. D'Antuono E., 1991. Rosenzweig e Kant. Un'affinità elettiva, In: *Prospettive settanta*, 13.

4. Kajon I., 1993. Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig in Id. (a cura), *La storia della filosofia ebraica*, Cedam, Padova.

5. Popolla F., 1998. «Nuovo pensiero» e «filosofia narrante». Rosenzweig interprete di Schelling, In: *Annuario filosofico*, 14.

6. Rosenzweig F., 1979. *Briefe und Tagebücher* (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I), 2 voll., hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Martinus Nijhoff, Haag, vol. 2.

7. Rosenzweig F., 1985. *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1921; tr. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato.

8. Rosenzweig F., 1991. Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung», «Der Morgen» 1 (1925), pp. 426–451; tr. it. a cura di G. Bonola, *Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a «La stella della redenzione»* in ID., *La Scrittura*. Saggi dal 1914 al 1929, Città Nuova, Roma, pp. 257–282.

9. Rosenzweig F., 2002. *Die «Gritli»-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hrsg. von I. Rühle und R. Mayer, mit einem Vorwort von R. Rosenzweig, Bilam, Tübingen.

10. Rosenzweig F., 1991. «Urzelle» des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.XI.1917 in ID., *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag / Jüdischer Buchverlag, Berlin 1937, pp. 357–372; tr. it. a cura di G. Bonola, «Cellula originaria» de «La stella della redenzione» in ID., *La Scrittura*, pp. 241–256.

11. Disse J., 2004. Die Philosophie Immanuel Kants im «Stern der Erlösung». Ein Kommentar. In: BRASSER (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»*, Max Niemeyer, Tübingen.

12. Brassier M., 2004. Einleitung a Id. (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»*, Max Niemeyer, Tübingen.

About the author

Prof. Dr Luca Bertolino, University of Turin, luca.bertolino@unito.it

About the translator

Prof. Vladimir Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, N.G. Chernyshevsky State University of Saratov, belovvn@rambler.ru

УДК 1 (470+430)+929 Коген

РЕЦЕПЦИЯ ЭТИКИ КОГЕНА
В РОССИИ¹

В. Н. Белов*

В статье обращается внимание на восприятие русскими философами рубежа XX века этических построений основоположника марбургской школы неокантианства Германа Когена.

Автор выделяет три подхода, характерные для этого восприятия: с позиции русской философии права, с позиции русской религиозной философии и с позиции русских последователей марбургского неокантианца.

Для первых двух подходов характерно несистемное восприятие с акцентом на критику. Для третьего, напротив, системность и попытка указать как на достижения, так и на недостатки в этических построениях Г. Когена.

В обращении русских теоретиков права к анализу этики Когена приоритетными оказались проблемы соотношения права и морали. И центральной темой рассуждений в этом аспекте стала тема ориентации этики марбургского философа на юриспруденцию.

Главный упрек, адресуемый последователем философии всеединства В.С. Соловьева Е.Н. Трубецким родоначальнику марбургского неокантианства, состоит в абсолютизации тем метода в философских построениях.

Один из русско-еврейских последователей Германа Когена Аарон Штейнберг выделяет три основных предпосылки философских построений марбургского неокантианца. Это системность, единство культуры и, наконец, еврейство, или «этический монотеизм», пророческий или мессианский.

Только в юриспруденции, убежден другой последователь марбургского философа Сергей Рубинштейн, человек рассматривается уже не с психологической точки зрения, как подверженный эмоциям и аффектам, и не с точки зрения экономической, обуславливаемый своими интересами, но как субъект прав и обязанностей.

Также отечественный автор отмечает несомненный позитив для определения этики в когеновском принципе или законе истины, которая может быть адекватно понята только в единстве логических и этических моментов.

Ключевые слова: Коген, Кант, философия права, русская философия, этика, система философии.

* Философский факультет Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, 410000, г. Саратов, ул. Вольская, 10, 12-й корпус.

Поступила в редакцию 15.06.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-7

© Белов В.Н., 2014

¹ Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ, проект №13-03-00042а.

В восприятии учения Германа Когена в России есть одна примечательная особенность, которая бросается в глаза даже при поверхностном обращении к данной теме: особое внимание со стороны русских философов рубежа XX века к этическим построениям основоположника марбургской школы неокантианства. Выделим три главные, на наш взгляд, причины такого положения дел.

Такова, во-первых, специфика самой русской философии. Так, многие исследователи истории русской философии, в том числе В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев, выделяют этическую составляющую философских систем русских философов в качестве главной, указывая на ее практическую (мировоззренческую, жизненную) ориентацию.

Во-вторых, появление этических работ Когена — «Кантовского обоснования этики» (*Kants Begründung der Ethik*) и «Этики чистой воли» (*Ethik des reinen Willens*), а также выделение в них, особенно в последней, юридической направленности этики совпало с зарождением русской философии права — Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев, П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, Л. И. Петражицкий.

И наконец, в этике Канта исследователи находят наиболее существенные недоработки и недостатки в системе критического идеализма, а посему и усилия Когена по преодолению этих недостатков здесь более отчетливы и очевидны и, в целом, понятнее и определеннее его вклад в развитие и кантовской философии.

В восприятии этического учения марбургского философа со стороны русских ученых также можно условно выделить три подхода.

Этика как основа юриспруденции

Наиболее представительным стал подход к анализу этических построений Когена с позиции философии права. Этическое учение марбургского философа оказалось в центре научных споров наиболее известных русских теоретиков права — П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, Е. В. Спекторского. Примечательно, что единственная монография по марбургской школе на русском языке, вышедшая в начале XX века, также была посвящена философии права ее основных представителей (Савальский, 1909).

Также здесь стоит отметить роль ведущего в то время философского журнала «Вопросы философии и психологии» в деле распространения идей Когена в России. Именно здесь публиковались первые рецензии на работы Когена, именно здесь появились и первые аналитические исследования творчества марбургского неокантианца.

Первый наиболее обстоятельный анализ этики Когена был опубликован в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1905 году (Спекторский, 1905), то есть почти сразу после появления второй работы немецкого философа по этике. Первое издание «*Ethik des reinen Willens*» вышло в 1904 году. При всей поверхностности и схематичности текста отечественного автора, чем страдает, в общем-то, большинство работ, стремящихся, что называется, по горячим следам произвести разбор учения того или иного философа, в нем можно обнаружить и вполне достойные внимания рассуждения. В частности, размышляя о специфике марбургской школы неокантианства, которую Спекторский считает наиболее интересным и глубоким современным философским направлением, он отмечает продуктив-

ный и единственно верный подход к критицизму Канта, который «выдвигает в его книгах на первый план то, что делает его философом свободной от всякого субъективизма науки» (Спекторский, 1905, с. 387–388). Отечественный автор особо выделяет вклад марбургской школы в историю философии, считая его непревзойденным в силу того, что именно в историко-философских монографиях марбургских неокантианцев история философии получает свое внутреннее единство.

Что же касается нравственной философии марбургцев, то ее Спекторский характеризует как пронизанную гуманистическими и просвещенческими мотивами. Особого внимания удостоивается «Этика чистой воли» Когена как книга, «где затронуто множество религиозных, нравственных и социальных вопросов, волнующих современную совесть» (Спекторский, 1905, с. 395). Наряду с многочисленными комплиментами в адрес автора книги и указаниями на вполне заслуженные достижения этической мысли Когена, Спекторский делает и ряд критических замечаний. Так, он считает, что несмотря на в целом положительные усилия марбургского философа по устранению из основополагающих понятий его этических построений — понятий деяния и воли — каких-либо психологических коннотаций, сделать ему это до конца не удалось ввиду того, что эти понятия прикреплены к психологии, что называется, намертво.

Также отечественный автор в своем анализе обращает внимание на то, что опора этики Когена на юриспруденцию не имеет такой же однозначной очевидности и оправданности, как опора логики на математику, ввиду историчности самой юриспруденции.

Суммируя все претензии к построениям чистой этики Когена, Спекторский замечает: «...он [Коген] напрасно положил в основание этики психологическое понятие воли и деяния, напрасно отделил эту науку от логики, подчинив ее вместе с последней какому-то неуловимому закону истины, отождествленной с Богом, и, наконец, напрасно связал ее с догматическим правоведением, в котором опять-таки совершенно напрасно усмотрел математику общественных наук. Благодаря всему этому, при всей чистоте замысла, книге все-таки, как нам кажется, не достает полной чистоты выполнения. И проблема чистой этики, как совершенно достоверной математической науки, все еще остается проблемой» (Спекторский, 1905, с. 411).

В этих выводах известного отечественного теоретика права присутствует одна верная мысль, с которой следует согласиться, а именно мысль о том, что Коген не претендует на открытие истины в последней инстанции, что свою задачу он видит в более выверенном, чем у Канта, определении маршрута мысли в сфере морали с определением начала этого маршрута, его основных реперных точек и его цели. Детальная же научная проработка всех этих содержаний так же бесконечна, как и само нравственное совершенство.

И все же полноте этих выводов, их глубине и убедительности, несомненно, недостает двух взаимосвязанных принципиальных моментов: знания Спекторским философии религии Когена, ввиду и того, что ее основные контуры немецкий философ прописал в последний период своего творчества (1912–1918), и системного подхода к анализу этики Когена, в котором более-менее полно охарактеризована связь этики и логики, но полностью отсутствует даже само упоминание таковой с эстетикой и философией религии.

На выход в общем-то апологетической работы В. А. Савальского по философии права марбургской школы почти молниеносно отреагировал П. И. Новгородцев статьей «Русский последователь Г. Когена» в 99-м номере журнала «Вопросы философии и психологии» за 1909 год. Именно эта апологетичность и вызывает наибольшее раздражение автора статьи. Новгородцев считает, что априори определенная Савальским позиция защитника марбургского неокантианства и обличителя всех иных форм и направлений философской мысли, в том числе и неокантианских, но немарбургского варианта, делает работу чрезвычайно субъективной, а потому и малопродуктивной. Кроме того, Новгородцев сетует на то, что Савальский стремится охватить своим анализом сразу слишком много авторов и их учений; для глубокого и профессионального исследования, по его мнению, достаточно было бы остановиться на одном Когене, разобраться в учении которого — задача чрезвычайно трудная, но в то же время и благодарная. Опыты в этике и философии права марбургских философов, вдохновленных своим несомненным лидером, Новгородцев считает выдающимися и интересными «первостепенное место в современной философской литературе» (Новгородцев, 1909, с. 636). Чтобы подчеркнуть запредельную субъективность подхода Савальского, Новгородцев использует даже термины из языка богословия, называя оценки учения Когена не просто восхвалениями, но «акафистами», всю книгу в результате «сектантской», а ее автора — «верующим прозелитом» и, в конце концов, подводит к общему уничижительному выводу: «Элемент поклонения вытесняет в ней [книге] элемент исследования; г. Савальский более восхваляет, чем анализирует, и вместо того, чтобы дать нам настоящее научное произведение, он дает лишь слабую попытку его выполнения. И это именно оттого, что он подходит к Когену не с критическим масштабом, а с благоговейным обожанием» (Новгородцев, 1909, с. 641).

Находя критические замечания Новгородцева чрезмерными, все-таки нельзя не согласиться с тем его суждением, что философскую систему Когена невозможно воспринимать как законченную и в качестве единственно верного и окончательного решения кантовских проблем, как это представлено в монографии Савальского. Следует также отметить отрывочность, непоследовательность и двусмысленность оценок Новгородцева самих этических построений Когена. Например, в отношении ориентирования этики марбургского неокантианца на юриспруденцию он приводит лишь такую замысловатую фразу, оставляющую прочитавшего ее в сильном недоумении: «Мысль об ориентировании этики в юриспруденции совершенно неудачна, но она вполне оригинальна, она приводит к совершенно особенному построению этической системы» (Новгородцев, 1909, с. 656).

Легко убедиться и в том, что отечественный автор сам себе противоречит, когда в начале статьи пишет о сложной, но интересной и передовой концепции этики и философии права у Когена, а в конце заявляет совершенно иное: «И вдвойне обидно и горько, когда в области философии права ищут руководства в мертвящей схоластике Германа Когена. ...в наше время поднимаются проблемы страшной сложности и остроты, которые и не снились старым эпохам и векам. Пред этой совокупностью современных исканий система марбургского профессора предстает во всей скудости и беспомощности неудачного кабинетного измышления» (Новгородцев, 1909, с. 661).

Поэтому нельзя не согласиться с ответной репликой Савальского на, в целом, огульный и бездоказательный вывод Новгородцева о крушении этики чистой воли Когена: «...на такое возражение вообще, — замечает Савальский, — мне приходится ответить и репликой вообще: анализировал и не вижу крушения» (Савальский, 1910, с. 361).

Как нельзя не согласиться и с высказыванием о неприятном и непродуктивном своеобразии общего построения критических рассуждений П. Новгородцева, которое подмечает В. Савальский: «...противник мой прерывает свое изложение всякий раз там, где оно начинается у него по существу» (Савальский, 1910, с. 364). В целом же полемика двух отечественных авторов больше напоминала ссору, где взаимные упреки оказывались в основном бездоказательными и субъективными. Новгородцев в своих статьях занял позицию ментора, учителя, который распекает своего нерадивого и спесивого ученика. Совсем неудивительно, что данная полемика не имела почти никакого резонанса, поскольку велась непрофессионально, переходя на личности, и мало что давала для существа дела.

Однако такая резко отрицательная рецензия авторитетного ученого П. И. Новгородцева не могла, конечно, не иметь негативных последствий в деле исследований этико-социальных и религиозных взглядов марбургского философа². Вполне вероятно и то, что «благодаря такому результату» этой полемики монографических исследований по марбургскому неокантианству больше в отечественной литературе ни до Октябрьского переворота, ни после него так и не появилось.

Наиболее взвешенную оценку этики Когена с позиции философии права дал, на мой взгляд, Б. А. Кистяковский. Дело в том, что исследователь попытался с наибольшей степенью объективности произвести анализ достижений и просчетов в этических построениях немецкого философа, обратив внимание на самое заметное и оригинальное нововведение Когена, а именно ориентацию этики на юриспруденцию. Однозначно негативные оценки своих коллег Спекторского и Новгородцева он посчитал слишком поспешными, субъективными и бездоказательными. В противовес им Кистяковский предложил посмотреть на это нововведение Когена более внимательно как с исторической, так и с содержательной стороны.

В своей фундаментальной работе «Социальные науки и право» ученый осуществляет исследование «Этики чистой воли» с точки зрения общего исторического контекста взаимосвязи философии и права и находит удачной саму попытку Когена сориентировать этику на юриспруденцию. Он полагает, что таким образом достигается более справедливое и правильное соотношение внутри практической философии этики и права, то есть и зависимость права от этики и его самостоятельность. Поскольку «право благодаря теоретической разработке, которой оно подверглось в юриспруденции, приобретает самостоятельное значение для этики» (Кистяковский, 1998, с. 233).

Принципиальным моментом в доказательстве позитивности такого шага в этических построениях марбургского философа Кистяковский считает прояснение того, на какую именно юриспруденцию ориентирует Коген

² Несмотря на то, что на работу Савальского с «положительными и нейтрально-положительными рецензиями и отзывами выступили русские марбуржцы (Фохт, Саккетти, Вышеславцев) и философы, симпатизирующие Марбургской школе (Яковенко)» (Дмитриева, 2007, с. 213).

свою этику. Как специалист по праву исследователь считает необходимым этот вопрос поставить и дать на него исчерпывающий ответ. И здесь Кистяковский выясняет, что Коген ориентирует этику не на общую теорию права, что было бы вполне логично сделать философу, а на догматическую юриспруденцию. И приводит в доказательство своего вывода тот аргумент, что немецкий философ в «Этике чистой воли» использует около 70 понятий именно из догматической юриспруденции. К таковым относятся «субъект и объект права, юридическое лицо, корпорация и государство, правовое отношение и правовой институт, правовая сделка и договор, правонарушение, преступление и проступок, умысел и неосторожность и т. д.» (Кистяковский, 1998, с. 236).

Чем же обусловлен такой выбор Когена? Кистяковский считает, что выбор догматической юриспруденции немецким философом здесь совершенно оправдан ввиду того, что она меньше подвержена историческим коллизиям, чем теория права. И хотя догматическая юриспруденция в какой-то мере зависит от теории права, ее ориентация на конкретную практику позволяет догматической юриспруденции требовать от своих понятий большей определенности и завершенности, что в конечном итоге и обуславливает ее относительную самостоятельность. Чрезмерное увлечение именно догматической юриспруденцией немецким философом и почти полное игнорирование им теории права, по мнению отечественного автора, приводит к тому, что Коген упускает из виду необходимую все же связь этих двух юридических наук, что, в свою очередь, становится причиной и всех недостатков ориентирования этики на юриспруденцию в системе этических построений марбургского неокантианца. «Но это, — подводит итог своему критическому анализу этики Когена Кистяковский, — не упраздняет принципиального значения попытки Г. Когена по-новому определить взаимоотношение юриспруденции и философии. Во всяком случае, *какие бы покушения на самостоятельность науки о праве еще ни совершались в будущем со стороны философии, факт ориентировки «Этики чистой воли» на юриспруденцию навсегда сохранит значение как момент в освобождении науки о праве от философии»* (Кистяковский, 1998, с. 238).

Методологизм этических построений Когена

Более системный анализ этики Когена, а не только с позиции философии права, присутствует у Е. Н. Трубецкого в работе «Панметодизм в этике (К характеристике учения Когена)», впервые опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» №97 за 1909 год. Однако и здесь опять акцент поставлен на этике как основной части анализа и критики. Взяв за основу главную этическую работу немецкого неокантианца, а именно «Ethik des reinen Willens», друг и последователь философии Вл. Соловьева произвел ее достаточно полный обзор.

Главный упрек, адресуемый русским философом родоначальнику марбургского неокантианства, состоит в абсолютизации тем метода в философских построениях. Отождествляя бытие и мышление и с идеалистической точки зрения трактуя это отождествление, то есть отдавая приоритет мышлению, которое в качестве самодостаточного в своей бесконечно-малой глубине порождает и бытие, Коген, как справедливо замечает русский философ, стремится вместе с тем избежать метафизического гипостазирования обнаруживаемого тождества бытия и мышления.

Стараясь избежать каких-либо метафизических априорных оснований научного познания и отдавая на этом пути предпочтение методу научного познания, как отмечает Е. Трубецкой, марбургский неокантианец превращает саму истину в метод, а процесс ее постижения — в бесконечный процесс конструирования способов такого.

Наиболее отчетливо односторонность методологизма Когена, согласно русскому философу, обнаруживается в этической системе немецкого мыслителя, при внимательном рассмотрении которой оказывается, что в ней нет «ни Бога, ни человека, ни вечности, ни свободы, ни мира материального, ни мира духовного. Есть только наши “точки зрения”, “идеи” и “категории”, словом, — способы нашей мысли. Вся живая действительность здесь лишена внутренней жизни и превращена в какой-то методический гербарий» (Трубецкой, 1909, с. 130). Звучит безжалостным приговором, но если подойти к процессу научного познания трезво, без высокопарных метафор о постижении самой жизни во всех ее красках и проявлениях, то следует согласиться скорее с «сухой», но честной оценкой этого процесса в рамках философии, ориентированной на науку, у Когена, нежели у Трубецкого.

Если попытаться суммировать выдвинутые русским религиозным философом главные недостатки ориентированной на юриспруденцию этики Когена, то их можно представить следующим образом:

- реальный человек заменяется юридическим лицом;
- на место человеческих отношений ставится юридический договор;
- душа изгоняется, и ее место занимает чисто рассудочная схема договорных отношений.

Такая интерпретация сути этики приводит к нивелированию индивидуальных характеристик человека. Что же касается его социальных характеристик, то в этике Когена:

- нравственное объединение людей заменяется чисто логическим;
- идеалом нравственного закона объявляется юридический закон;
- основным гарантом нравственного состояния общества становится государство.

Таким образом, главной этической добродетелью человека оказывается безусловное подчинение закону, каков бы он ни был.

Корень подобного рода негативных aberrаций в этике немецкого неокантианца русский философ видит в ложности самой попытки Когена обосновать этику на юриспруденции в противовес более традиционному подходу, выводящему юриспруденцию из этических постулатов.

Кроме свойств индивида, теряющего в этических построениях Когена все свое реальное своеобразие, этика немецкого философа, убеждает Трубецкой, извращает и другие этические основания: идею Бога, идеал вечности и понятие свободы. Бог у Когена превращается в чисто методический прием, обеспечивающий гармонию между логикой и этикой, то есть между познанием человека и его разумными действиями. Вечность, в конце концов, оказывается бесконечной и бесцельной деятельностью человеческой воли, так как и цель в системе марбуржца есть лишь метод, который никогда не может стать реальным объектом. Что же касается свободы, то само свойство этого понятия производно от наличия самостоятельного субъекта, у Когена же субъект есть результат нравственного юридического законодательства.

Таким образом, подводя итог анализу философской системы Когена, Трубецкой констатирует полное фиаско марбургского неокантианца в его борьбе против эмпиризма и метафизики ввиду того, что опора на науку не предоставляет основания для их преодоления, но, напротив, возвращает к эмпиризму и метафизике, так как «вся наука обусловлена а priori системой категорий — понятий чистой мысли; с другой стороны, вся система категорий обусловлена рядом эмпирических данных — фактом данной науки, данным ее состоянием, фактом существования рода человеческого и данным состоянием его культуры» (Трубецкой, 1909, с. 159).

То есть мы видим, что в анализе Е.Н. Трубецкого нет и намек на стремление разобраться в характере этических построений, в задачах и установках методологических подходов немецкого философа, в определении использованных им понятий и категорий; нет и намек на стремление к объективности этого анализа, так как мы не встречаем никаких позитивных оценок ни философской системы Когена в целом, ни отдельных ее частей. Здесь даже трудно вести речь о том, что имеет место «философская атака» религиозно-философской позиции на позицию научно-философскую, так как представление первой, то есть религиозно-философской, позиции, опирающейся на концепт всеединства В.С. Соловьева, в данной статье отсутствует полностью. «Недостаточной и односторонней» при всех ее достоинствах назвал эту статью и П. И. Новгородцев (Новгородцев, 1909, с. 661).

Этика Когена: между логикой и религией и вместе с ними

На необходимость именно системного подхода к характеристике частей когеновской философии указывали как П. Наторп с Э. Кассирером, так и русские философы Б. Яковенко, С. Рубинштейн, А. Штейнберг.

Э. Кассирер в статье, посвященной анализу взаимосвязи в творчестве Г. Когена, с одной стороны, двух периодов — историко-философского, или комментаторского (здесь имеются ввиду три его фундаментальных исследования критической философии Канта), и периода собственной философской системы, с другой — логики, этики и эстетики в единой системе родоначальника марбургского неокантианства, подчеркивает: «Только из строгости собственного систематического требования постигается плотная связанность между всеми частями исторической работы Когена и только в полной реальной преданности труду Канта его система смогла самой себе определить свое идеальное, универсально-историческое место» (Cassirer, 1912, S. 273).

Не вызывает сомнения то, что только в системе критического идеализма можно понять истинное предназначение этики. Особое внимание Коген обращал на необходимость прояснения характера взаимосвязи этики с логикой. Он и заслугой Платона с Кантом считал то, что «они сумели не только разъединить, но в то же время и объединить логику и этику в одной системе» (Пома, 2012, с. 96–97). У самого же марбургского неокантианца его этический идеализм представляет собой «расширение» (П. Наторп) и «углубление» (А. Пома) идеализма критического.

Уточняя характер связи этики и логики и методического оправдания этой связи, Наторп, в частности, замечает: «Эта область (то есть область этики. — В.Б.) на самом деле вовсе не оторвана от логоса, от мышления, от разума, а именно и является их безостановочным раскрытием, не ограничен-

ным более условиями времени, пространства и причинности. Она обусловлена не отпадением от разума, а скорее расширением его царства, переступающим все границы, в которых всегда остается заключенной теоретическая философия, подчиненная очевидной необходимости» (Наторп, 2006, с. 141).

Один из русско-еврейских последователей Германа Когена Аарон Штейнберг выделяет три основных предпосылки философских построений марбургского неокантианца. Это системность, которая заключена прежде всего в строгом проведении трансцендентального метода и в интерпретации кантовской «вещи в себе» как идеи в качестве первой предпосылки учения Когена и которая есть развитие Канта в сторону Гегеля. Такая наибольшая отвлеченность от эмпирии и психологизма обуславливает наиболее глубокое проникновение в исторический дух эпохи и осуществляет единство культуры как вторая предпосылка, которая есть развитие учения Канта в сторону Фихте, и наконец, последняя, третья, предпосылка представляет собой еврейство, или «этический монотеизм», пророческий или мессианский монотеизм.

В качестве одного из главных достоинств этики Когена Штейнберг выделяет ее «материальность», которая стала возможна благодаря открытой и утвержденной марбургским философом связи этики с юриспруденцией. Ученый оправдывает как антиформализм этики Когена, так и ее опору на учение об аффектах, поскольку считает, что «без аффектов чести и любви невозможно было бы учение о добродетелях, а без него этика была бы только логикой, правда, не естественных, а гуманитарных наук, но все же в некотором смысле учением о сущем, о бытии просто, а не учением о должном и о его бытии, которое по своему реальному достоинству не только не уступает сущему, но и превосходит его» (Штейнберг, 2011, с. 301).

Поскольку этика есть реальность должного, этический идеал должен иметь смысл и действительность и в настоящей реальности. Именно такой задачей, что называется, «преображающей укорененности» этики в культурной работе современности Штейнберг объясняет причину того, почему идею добра «Коген должен был превратить в “идею Бога”». Весь оптимизм Когена в оценке места и значения систематической философии в истории человеческой культуры покоился бы на непроверенной предвзятости, если бы Коген не решился включить основное понятие религии в свою систематическую этику» (Штейнберг, 2011, с. 302).

В целом Коген рассматривает философское творчество как пророческую работу. По-другому и нельзя проинтерпретировать слова марбургского философа: «Мой предшественник – Миха» (Штейнберг, 2011, с. 303).

Связывая этику с правом, по мысли другого последователя и ученика марбургского философа Сергея Рубинштейна, Герман Коген ориентирует ее на дисциплину, «дающую в понятии юридического лица и правового деяния наиболее точную, объективно содержательную формулировку той проблемы, которую для этики представляет человек в его нравственных поступках» (Рубинштейн, 1994, с. 247).

Только в юриспруденции, убежден Рубинштейн, человек рассматривается уже не с психологической точки зрения, как подверженный эмоциям и аффектам, и не с точки зрения экономической, обуславливаемый своими интересами, но как субъект прав и обязанностей. В этой сфере человек определяется нормами и законами, и, соответственно, поэтому этическое по-

ведение человека должно определяться законом. Так, уже в «Теории опыта Канта» Коген заявляет: «...не основное свойство нашего чувствования хотим мы представить в качестве морального, но мы ищем как априори этики, разумеется, то, что в образе закона, и исключительно как такового, может конституироваться для нравственной культуры» (Коген, 2012, с. 577–578).

Кстати, негативные последствия субъективации этики, с одной стороны, и так называемой позитивизации права – с другой, мы воочию можем наблюдать сегодня, когда правами стремятся наделить любые субъективные желания человека (всевозможные сексуальные извращения, однополые браки, смену пола и т.п.), а юриспруденция заявляет, что эти ненормальные проявления человеческих желаний – факт, который уже поэтому требуется узаконить.

Также Рубинштейн отмечает несомненный позитив для определения этики в когеновском принципе, или законе истины, которая может быть адекватно понята только в единстве логических и этических моментов. Так в «Этике чистой воли» Коген подчеркивает: «Между тем только логика имеет правильность, законосообразность, всеобщность, необходимость, но в себе не есть истина. Лишь этика привносит истину; но она привносит ее; она не может добиться ее изолированно, не может произвести из самой себя; только в связи с логикой она до нее дорастает» (Cohen, 1907, S. 87).

Рубинштейн подмечает факт существования понятия в русском языке, отражающего такого рода двуединство истины как истины-правильности и истины-справедливости: правда. Для этики участие в формировании истины означает то, что она избегает двух крайностей: логического объективизма, то есть определения ее как чего-то данного, и этического субъективизма, то есть определения ее как чего-то принадлежащего психологической структуре субъекта. «Этическое, – подчеркивает Рубинштейн, – имеет ту же объективность, что и логическое: оно может показать себя и объективностью своего содержания обосновать себя как бытие общеобязательной значимости» (Рубинштейн, 1994, с. 247).

Отечественный автор указывает также на одно затруднение в этической концепции Когена, связанное с помещением этического идеала в трансцендентную даль, с бесконечностью нравственной задачи приближения человека к совершенству. Такой характер нравственной цели оказывается не всем под силу вынести. Можно здесь вспомнить и этическую концепцию долга Канта, в которой он требует постоянно подвергать проверке свои поступки на предмет их соответствия велениям исключительно долга, а не чего-то к нему примешанного. Таким образом, немецкие последователи трансцендентальной традиции честно заявляют о том, что человеку нравственному в этом мире придется нелегко, ему следует быть постоянно в напряженной работе без претензии на достижение когда-либо своей заветной цели – стать морально совершенным. Тех же, кто не способен выдержать такого постоянно-незавершающегося напряжения моральной работы, но все-таки стремится быть моральным, поджидает опасность впасть в мистику, которая, по мнению Рубинштейна, предполагает возможность слияния с Абсолютом и, таким образом, достижения совершенства.

Опасность заключается в том, что такое мистическое лжесовершенство, на самом деле, антиморально, поскольку возмнивший себя совершенным человек, говоря словами Ницше, оказывается «по ту сторону добра и зла». Напротив, пафос этической концепции как бесконечной задачи абсолютно антимистичен, он «в том чувстве дистанции, которую она в правдивой са-

мокритике полагает между мной и абсолютном (в терминах имманентно-этических) — между мной и Богом (в терминах религиозных). Бог трансцендентален. Он не дан и не может быть дан в какой-либо конкретной данности. (Нет мистического единения с Богом — есть лишь бесконечная нравственная работа приближения к Богу.) Этическое совершенство никем и ничем не дается — оно лишь собственной нравственной работой создается» (Рубинштейн, 1994, с. 256).

Однако этическая концепция Когена не просто антимистична, она и не антигуманна, с одной стороны, а с другой — до конца не покидает своего места в философской системе, где она никогда не теряет своей связи с логикой. Такого рода гуманность, то есть бессмысленность бесконечной нравственной работы, и «восстановление» связи с логикой заложены в когеновской «идее Бога». В ней через религиозный момент вновь особым образом явлена взаимосвязь логического и этического. «Идея Бога» Когена представляет из себя такой вид синергии идеала (должного) с настоящим, который, с одной стороны, оправдывает настоящее перед лицом бездонной пропасти между этим несовершенным настоящим и совершенным идеалом будущего; будущее здесь не исчезает в туманной дымке неопределенной бесконечности, но с другой стороны, не допускает и слияния с этим идеалом будущего в каком-то мистическом экстазе, потому что разум дает себе отчет в том, что это только «идея», но не сам Бог, это только принцип практического разума в его этической реализации. В православной мистике существует учение паламизма о возможности единения с Богом не по сущности, но по энергии. Если переложить мысль Когена об идее Бога на православный язык, то здесь мы будем иметь попытку разумности такого рода синергии человека и Бога. «Идея Бога», представленная Когеном в его этических построениях, есть, на мой взгляд, высший, возможный в человеческой рациональности принцип, который приобретает вид энергии, преобразующей разум, преобразующей свободно и автономно, для его методического единства с Богом.

Как это реально работает и работает ли вообще — другой вопрос. Но то, что это, действительно, системная, рационально-методологическая мысль и что в этой системности она имеет свое полное оправдание, — несомненно.

В заключение приведу слова Пауля Наторпа, которые подтверждают размышления Аарона Штейнберга и Сергея Рубинштейна об особой роли этики в системе философии марбургской школы неокантианства: «Этика бесконечных задач оставляет нас в самом центре рискованного становления; она запрещает нам также стремиться только сохранить наше “бытие” и ожидает от нас неустанного движения вперед, безостановочного возвышения нашей самости. Этим впервые обосновывается настоящая чистая воля, и с этики снимается всякая тень натурализма» (Наторп, 2006, с. 141–142).

Список литературы

1. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: Марбург в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 213.
2. Кистьяковский Б.А. Социальные науки и право // Кистьяковский Б.А. Философия и социология права. СПб., 1998. С. 221–241.
3. Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В.Н. Белова. М., 2012.
4. Наторп П. Кант и Марбургская школа // Наторп П. Избранные работы. М., 2006. С. 119–145.

5. Новгородцев П.И. Русский последователь Г. Когена // Вопросы философии и психологии. 1909. №99. С. 636–662.
6. Пома А. Критическая философия Германа Когена / пер. с итал. О.А. Поповой. М., 2012.
7. Рубинштейн С.Л. О философской системе Г. Когена // Историко-философский ежегодник 92. М., 1994. С. 230–259.
8. Савальский В.А. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии. Коген, Наторп, Штаммлер и др. Т. 1 // Ученые записки Московского Императорского университета, юрид. ф-та. Вып. 33. М., 1909.
9. Савальский В. Ответ проф. Новгородцеву // Вопросы философии и психологии. 1910. №105. С. 341–382.
10. Спекторский Е. Из области чистой этики // Вопросы философии и психологии. 1905. №78. С. 384–412.
11. Трубецкой Е., кн. Панметодизм в этике (К характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. 1909. №97. С. 121–165.
12. Штейнберг А.З. Герман Коген как воспитатель (1842–1918) // Штейнберг А.З. Философские сочинения. СПб., 2011. С. 284–309.
13. Cassirer E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. In: Kant-Studien, Bd. 17, Berlin, 1912. S. 252–273.
14. Cohen H. Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin, 1907.

Об авторе

Владимир Николаевич Белов — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологи философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

RECEPTION OF COHEN'S ETHICS IN RUSSIA

V. N. Belov

This article focuses on the perception of the ethical constructions of the founder of the Marburg school of Neo-Kantianism Hermann Cohen by Russian philosophers abroad. The author identifies three approaches, characteristic of this perception: from the perspective of Russian philosophy of law, from that of Russian religious philosophy, and that of Russian followers of the Marburg Neo-Kantianist.

The first two approaches are characterized by a non-systemic perception with an emphasis on critique. The key features of the third one are the system nature and the attempt to stress both the progress and the shortcomings of H. Cohen's ethical constructions.

When analyzing Cohen's ethics, Russian theorists of law focused on the correlation between law and morals. In this connection, the central issue was the legal orientation of the Marburg philosopher's ethics.

The main drawback of H. Cohen's constructions emphasized by a proponent of V. S. Soloviev's all-unity concept, E. N. Trubetskoy, is the absolutizing of method.

One of the Jewish-Russian followers of H. Cohen, Aaron Steinberg, identifies three main premises of the philosophical constructions of the Marburg Neo-Kantian — the system nature, cultural unity, and finally, Jewishness or "ethical monotheism" (messianic monotheism).

Only jurisprudence, another follower of Cohen, Sergey Rubinstein argues, considers a human being as a holder of rights and responsibilities rather than a being affected by emotions and passion as from the psychological perspective or that guided by their own interests as from the economic one.

The Russian philosopher also stresses the evident positivity of the definition of ethics in Cohen's principle of the law of truth that can be correctly perceived only within a combination of the logical and the ethical.

Key words: Cohen, Kant, philosophy of law, Russian philosophy, ethics, system of philosophy.

References

1. Kistjakovskij B.A. 1998, Sozial'nije nauki i pravo [Social sciences and right], *Filosofija i soziologija prava* [Philosophy and sociology of right], St. Petersburg, p. 221–241.
2. Kogen G. 2012, *Teorija opita Kanta* [Theory of experience of Kant], Per. s nem. V.N. Belova, Moscow.
3. Natorp P. 2006, Kant i marburgskaja škola [Kant and Marburger school], *Izbrannije raboti* [Selected works], Moscow, p. 119–145.
4. Novgorodzev P.I. 1909, Russkij posledovatel' Kogena [Russian follower of Cohen], *Voprosi filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], n. 99, Moscow, p. 636–662.
5. Poma A. 2012, *Kriticheskaja filosofija Germana Kogena* [The critical philosophy of Hermann Cohen], Per. s it. O.A. Popova, Moscow.
6. Rubinstejn S.L. 1994, O filozofskoj sisteme Kogena [About the philosophical system of H. Cohen], *Istoriko-filozofskij eshegodnik'92* [Historic-philosophical annual'92], Moscow, p. 230–259.
7. Savalskij V.A. 1909, Osnovi filosofii prava v nauchnom idealizme. Marburgskaja škola filosofii. Kogen, Natorp, Shtamler i dr. T. 1 [Basis of philosophy of right in scientifically idealism. Marburger school of philosophy. Cohen, Natorp, Stammler et al. V. 1], *Uchenije zapiski Moskovskago Imperatorskogo universiteta, jurid. f-ta* [Proc of Moscow imperial university, juridical faculty], issue 33, Moscow.
8. Savalskij V.A. 1910, Otvet prof. Novgorodzevu [Answer to Prof. Novgorodzev], *Voprosi filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], n. 105, Moscow, p. 341–382.
9. Spektorskij E. 1905, Iz oblasti chistoji etiki [From field of pure ethics], *Voprosi filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], n. 78, Moscow, p. 384–412.
10. Trubezkoj E. 1909, Panmetodizm v etike (K karakteristike učenija Kogena) [Panmethodism in ethics (To the characteristic of the doctrine of Cohen)], *Voprosi filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], n. 97, Moscow, p. 121–165.
11. Shtejnberg A.Z. 2011, German Kogen kak vospitateľ (1842–1918) [Hermann Cohen as the teacher (1842–1918)], *Filozofskie sochinenija* [Philosophical works], St. Petersburg, p. 284–309.
12. Cassirer E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. In *Kant-Studien*, Bd. 17, Berlin, 1912. S. 252–273.
13. Cohen, H. *Ethik des reinen Willens*. 2. Aufl. Berlin, 1907.

About the author

Prof. Vladimir Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, N. G. Chernyshevsky State University of Saratov, belovvn@rambler.ru

Борис Валентинович Яковенко : сборник статей / под ред. А. А. Ермичева. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 551 с.*

Сборник статей о Борисе Валентиновиче Яковенко, вышедший в 2012 году, — это еще один шаг в изучении и популяризации наследия этого незаслуженно забытого русского философа начала XX века. Поскольку интерес к творчеству Б.В. Яковенко со стороны научной общественности стал проявляться сравнительно недавно в силу различных обстоятельств, эта книга представляется нам значимым этапом в изучении творческого наследия философа. Редактору издания удалось собрать сильный авторский коллектив из ведущих специалистов России и зарубежья в области истории русской философии начала XX века. Логика изложения материала доступна и понятна как специалисту, так и неспециалисту-читателю, интересующемуся научной философией России и Европы. Тематика статей довольно обширна. Объясняется это, конечно же, спецификой философского наследия Б.В. Яковенко, «мозаичность» творчества которого вызывает немало вопросов и исследовательских проблем в научных кругах. Однако, несмотря на определенные трудности, редактору данного сборника удалось наиболее рационально скомпоновать имеющийся материал по разделам, посвященным определенной тематике творческого и жизненного пути философа. Заслуживает внимания и тот факт, что практически каждый раздел сопровождается приложением — впервые переведенными на русский язык или не публиковавшимися ранее материалами самого Б.В. Яковенко. Исследовательский интерес вызывают и справочные материалы об архиве философа в Праге, литература о Б.В. Яковенко и список его неосуществленных изданий, помещенный в конце сборника.

Первый раздел издания посвящен жизни и деятельности русского философа. В качестве предисловия к первому разделу и ко всему сборнику помещена обширная статья С. Магида «Философ Яковенко. Подготовительные материалы». Эта статья не просто биография Яковенко, но — его жизнеописание. Здесь он предстает перед нами как писатель, публицист, переводчик. С. Магид выделяет несколько этапов жизни и творчества Яковенко: первый — французский, далее немецкий период обучения, итальянский и, наконец, жизнь в Чехословакии. Автор мастерски показал эволюцию Яковенко-философа на фоне бытовых перипетий и житейских невзгод в разные периоды его творчества.

Статья А.А. Ермичева «Жизнь и философия Бориса Валентиновича Яковенко» продолжает данную тематику. Стоит отметить, что автор довольно подробно рассматривает такой аспект творчества Яковенко, как работа в журнале «Логос». Издание этого международного журнала по фило-

* Поступила в редакцию 25.06.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-7

© Белов В.Н., Панкова Т.Ю., 2014

софии культуры стало настоящим явлением в русской философской мысли, которое по большому счету не имело аналогов. «Логос», как известно, стал оплотом западнического направления философской мысли в России. Роль Яковенко в популяризации журнала невозможно переоценить. Он стал самым активным автором. Практически каждый выпуск журнала содержал одну или несколько статей, вышедших из-под пера Яковенко. Также А. А. Ермичев уделяет внимание общему анализу философской системы Яковенко, названной самим автором трансцендентальным плюрализмом, отдельных ее частей и места в русской философии.

А. М. Шитов продолжает тему «Логоса» и участия в издании этого журнала Яковенко. Последний русский номер «Логоса» вышел в 1914 году. После долгого периода молчания Яковенко инициировал воссоздание журнала на пражской земле. Но был издан только один номер пражского «Логоса». Автор анализирует причины и последствия невыхода второго номера журнала.

Активная издательская деятельность Яковенко не ограничивалась только работой в «Логосе». Н. С. Плотников пишет об еще одном проекте философа – журнале «Der russische Gedanke». Этот журнал, издаваемый в Германии, замыслился как европейская трибуна для представителей русской философии, и Яковенко был идейным вдохновителем и активным автором этого издания.

Итальянский период жизни и творчества русского философа, который, как известно, был достаточно продолжительным, подробно рассмотрен в статье К. Ренна «Борис Яковенко и европейская философская культура: биографическая реконструкция».

Л. Г. Степанова также представляет Яковенко как значимую фигуру в развитии европейской мысли начала XX века. В творчестве философа большое место занимает переводческая работа. Отличное знание языков и философское образование позволяют ему делать профессиональные переводы как авторов предшествующих периодов развития философии, так и его современников. Очень часто эти переводы были и остаются эксклюзивными.

О. Т. Ермишин поднимает вопрос о взаимодействии Яковенко с русской эмиграцией и с русской философией в целом. Нужно отметить, что этот диалог был весьма непростым и неоднозначным.

Во втором разделе собраны статьи авторов, анализирующих основные философские идеи Яковенко. Философский плюрализм русского мыслителя становится очевиден при обращении к материалам этого раздела. Яковенко участвует в споре двух основных групп русских философов, одна из которых стремится обосновать научность и автономность философского творчества, другая – уверена в необходимости религиозной основы для него (А. А. Ивахненко). Яковенко предлагает свою версию трансцендентализма – трансцендентальный плюрализм, преодолевающего ограниченность как кантовского, так и гегелевского трансцендентализма (Е. И. Должиков). Он полагает продуктивным развитие трансцендентализма как в сторону Гегеля (А. А. Иваненко), так и в сторону Фихте (А. Г. Ломоносов). Яковенко доказывает актуальность развития кантовских идей в неокантианстве марбургской школы (В. Н. Белов). Философ обращает внимание на «революционные достижения» в трансцендентальном познании сущего в феноменологии Гуссерля (В. А. Лобастова).

Третий раздел сборника посвящен изучению таланта Яковенко в области истории философии. И здесь авторами намечены две плоскости этой проблематики: Яковенко и русская философия, Яковенко и зарубежная философия.

Диалог Яковенко с русской философией и, в частности, с русской религиозной философией складывался весьма непросто, о чем и повествуется в статье А. А. Ермичева.

Как историк англо-американской философии предстает перед нами русский философ в статье С. В. Никоненко. Автор отмечает, что свои идеи относительно английской и американской философии Яковенко изложил в нескольких крупных критических статьях. В них он проанализировал такие крупные направления, как позитивизм, эмпиризм, прагматизм, неореализм и т. д. Автор отмечает, что его замечания и сегодня имеют большую ценность для исследований этих направлений.

Особый интерес представляет собой последний, четвертый, раздел книги, в котором на суд читателей предложены материалы, связанные с характером политических взглядов Яковенко. Итальянский автор Т. дель Эра подвергает подробному анализу политические произведения русского философа итальянского периода. Отечественный автор Ю. Б. Мелих останавливается более подробно на оценках Яковенко русского большевизма в контексте истории социально-политических идей в России.

В заключение обзора хотелось бы привести впервые опубликованную в рецензируемом сборнике оценку своей философии самим русским мыслителем: «...моя жизненная философия есть философия революционная, философия всесторонней и всеобъемлющей свободы. Свободная личность, творящая добро в рамках свободного общества, на базе свободного труда, — вот, по-моему, то, чего надлежит достигать человеку, достижение чего составляет смысл жизни, и, соответственно, я способен и согласен принимать и историческую жизнь человека и человечества лишь как посильное выявление и утверждение ими добра в атмосфере борьбы свободы с необходимостью, насилием, эгоизмом и произволом»¹.

В. Н. Белов, Т. Ю. Панкова

¹ Яковенко Б. В. Из предисловия ко второму выпуску «Истории Великой русской революции» (предоставлено А. М. Шитовым) (из неопубликованного) // Борис Валентинович Яковенко : сборник статей / под ред. А. А. Ермичева. М., 2012. С. 458.

Kant im Spiegel der russischen Kantforschung heute / hrsg. von Nelly Motroshilowa und Norbert Hinske [FMDA, Abt. II, Bd. 20.] Stuttgart ; Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2008. 208 S.

Кант в зеркале российского кантоведения сегодня / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Н. Хинске. Штутгарт ; Бад-Канштатт, 2008. — 208 с.*¹

Сборник, изданный Норбертом Хинске и Нелли Мотрошиловой на традиционном для них высоком уровне, содержит переработанные для немецкого читателя избранные тексты докладов, с которыми российские кантоведы выступили на конференции в Москве 24–28 мая 2004 года. Полное собрание материалов этой конференции вышло на русском языке в 2007 году (*Иммануил Кант. Наследие и проект / под ред. Н.В. Мотрошиловой, В.С. Стёпина. М., 2007*).

Этот сборник вполне можно назвать пионерским начинанием, поскольку это первая подобная презентация российского кантоведения, являющего собой целый космос, который остается, как правило, закрытым для немецких и многих других читателей. Космос — потому что кантоведение в России «было и остается совсем иным, нежели спокойная, чисто “научная” рецепция кантовских идей. С точностью до наоборот: хотя оно, что само собой разумеется, включает в себя изучение, исследование, ознакомление с увлекательными, сложнейшими кантовскими текстами, оно всегда было и остается эмоциональным диалогом с Кантом (и кантианцами)» (S. 15). Не случайно крупнейшие российские мыслители, начиная с XIX века, которые стали фигурами самостоятельными и стремились построить собственную философскую систему — можно вспомнить Владимира Соловьёва, Николая Бердяева, Семёна Франка, Павла Новгородцева, Николая Лосского и Павла Флоренского, — в то же время были одними из лучших российских кантоведов, не говоря уже о том, что «и гениальные российские писатели Лев Толстой и Фёдор Достоевский были хорошо знакомы с философией Канта» (S. 15–16). Самый старший из авторов сборника родился в 1932 году, самый младший — в 1983-м, таким образом, авторский коллектив создал в высшей степени многогранную картину истории кантоведения, которая даже в тяжелые годы никогда не обрывалась полностью и несет на себе следы крутых поворотов истории России.

Открывает сборник статья Александра Доброхотова (МГУ), в которой «Критика способности суждения» интерпретируется как теория культуры. Абдусалам Гусейнов (МГУ) уточняет положение этики Канта как целостного учения в истории этики и предпринимает попытку использовать ее теоретический потенциал для возрождения этической рефлексии в современ-

* Поступила в редакцию 05.09.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-8

© Поццо Р., Зильбер А., пер., 2014

¹ Перевод выполнен по рецензии Рикардо Поццо, опубликованной в «Кант-Штудиен», на книгу «Кант в зеркале российского кантоведения сегодня» (*Kant im Spiegel der russischen Kantforschung heute / hrsg. von Nelly Motroshilowa und Norbert Hinske (Riccardo Pozzo) // Kant-Studien. 2011. Heft 3. S. 406–407*) с любезного разрешения редколлегии «Кант-Штудиен».

ных условиях. Алексей Круглов (РГГУ) представил образцовое разъяснение истоков и смысла кантовского понятия каузальности. Владислав Лекторский (ИФ РАН) показывает границы конструктивизма, пользуясь эпистемологией Канта, в которой были заложены основы этого течения. Виктор Молчанов (РГГУ) на основе двусоставного комплекса вопросов в области субъективизма интерпретаций и анализа опыта пробует обозначить место идей Канта в ландшафте современной философии. Нелли Мотрошилова (ИФ РАН) раскрывает актуальное значение кантовских концептов «вечного мира» и «союза государств». Владимир Шохин (ИФ РАН) дает высказаться Тетенсу и Канту на тему «абсолютной ценности», чтобы подчеркнуть ту роль, которую играет проблематика ценностей в практической философии Канта. Вадим Васильев (МГУ) повествует о напряженном, колеблющемся между догматическими и критическими тенденциями, соотношении двух изданий «Критики чистого разума». Марина Васильева (МГУ) анализирует роль проблемы внешнего мира в создании «Критики чистого разума». Владимир Жучков (ИФ РАН) показывает центральную роль проблемы свободы и связанную с ней проблематику вещи в себе, причем последняя оказывается «спасением свободы».

Место заключительной статьи по праву досталось Эриху Соловьёву (ИФ РАН) с его выдающимся освещением влияния Канта на русскую мысль. Главное внимание он уделит той роли, которую сыграла в философии Владимира Соловьёва вторая формула категорического императива, «формула персональности». Этот философ «осмыслял наследие Канта в ту эпоху, когда над умами уже господствовала благодушная религия прогресса, историцистские и социоцентристские доктрины, и вместе с тем всё острее ощущалась опасность внезапных регрессий к варварству... „формула персональности“ чем дальше, тем больше воспринималась им как *цивилизационное вето*, которое блокирует подобные регрессии и препятствует рождению новых форм варварски безжалостной эксплуатационно-утилизаторской практики»² (S. 147). В целом этот замечательный сборник действительно дает живое представление о российском кантоведении и должен стать мериллом для будущего международного сотрудничества и совместных проектов.

Р. Поццо, Рим
Перевод с нем. А. Зильбера

² Соловьёв Э.Ю. Вторая формула категорического императива в морально-правовом учении Вл. Соловьёва // Иммануил Кант. Наследие и проект. М., 2007. С. 552. – Примеч. пер.

УДК 001.891.34

**ПРИОРИТЕТНЫЕ ЗАДАЧИ
КАНТОВЕДЕНИЯ
НА БЛИЖАЙШЕЕ
ДЕСЯТИЛЕТИЕ**

В. В. Балановский*

Устремленность в будущее является характерным для философии умонастроением. Дискуссии, развернувшиеся на прошедших XI Кантовских чтениях, только подтвердили прометеевский статус любомудрия. На конференции много говорилось о будущем человечества, страны, региона и даже университета. Зачастую это общее умонастроение приобретало конкретные очертания в мысли о том, что осталось всего-то 10 лет на подготовку к 300-летнему юбилею Канта.

По традиции к юбилеям готовятся заранее, и считается верхом неприличия приходить к юбиляру с пустыми руками. На мой взгляд, лучший подарок, который мировое научное сообщество может преподнести Канту на трехсотлетие, — это вывести кантоведение на новый уровень развития. Но как это сделать? В каком направлении работать? Какие необходимо решить для этого первоочередные задачи? В попытке ответить на эти вопросы возникла идея провести под эгидой Института Канта опрос среди кантоведов о том, с чем же мы должны прийти к концу грядущих двух пятилеток.

Первые ответы в рамках опроса были получены в ходе Кантовских чтений. Затем общение с экспертами продолжилось в заочной форме. Большая часть ответов поступила к исходу июля.

Форма экспертного опроса для определения приоритетных задач, которые должны быть решены к 300-летию со дня рождения Канта, выбрана по нескольким причинам. Главная заключается в том, что здесь требуется не достижение усредненного массового показателя, а взвешенная позиция исследователей, которые не первый год занимаются кантоведением. Мнение каждого такого ученого уникально и важно, им нельзя пренебречь.

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию 15.09.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-9

© Балановский В. В., 2014

Другая причина — техническая. В настоящий момент проведение обычного социологического исследования, предполагающего приблизительное знание количества кантоведов в мире с распределением по странам, где они работают, затруднительно. Насколько мне известно, в аккумулярованном виде такой информации пока не существует. Поэтому наилучшим выходом из ситуации, по крайней мере для предварительной разработки темы, оказалось проведение именно экспертного персонального опроса.

Поскольку идея опроса зародилась на последних Кантовских чтениях, то, конечно же, большую часть экспертов составили ученые, которые регулярно принимают участие в данном мероприятии и имеют большой опыт в изучении кантовского наследия. Остальные респонденты — это известные за пределами своих стран исследователи, которые никогда не принимали участие в кантовских семинарах и конференциях, проводимых в Калининграде. Разумеется, из этой категории экспертов процент ответивших оказался меньше. Поэтому каждый раз, когда кто-нибудь из них присылал заполненные анкеты, это доставляло двойную радость.

Одной из трудностей для проведения такого рода опросов является то, что знание перспективных областей какой-либо науки является для ученых конкурентным преимуществом, поэтому не каждый исследователь готов делиться с другими представлением о том, что в будущем окажется востребованным. Но я верю в то, что этот сюжет, характерный для науки как вида деятельности в концепции Т. Куна и И. Лакатоса, не относится к исследователям наследия Канта, которые вместе делают одно дело и готовы помогать друг другу в стремлении к истине.

Завершая вступление, хочу еще раз от всей души поблагодарить экспертов, которые откликнулись на мои письма и приняли участие в опросе, а именно доктора Я. Акимоту (Германия), профессора В. Белова (Россия), профессора Х. Вагнера (Германия), доктора Х. Варден (США), профессора В. Гильманова (Россия), доктора М. Де Паулу Оливеру (Бразилия), профессора Б. Дёрфлингера (Германия), профессора П. Джорданетти (Италия), профессора Н. Дмитриеву (Россия), профессора М. Железного (Польша), профессора Л. Калининкова (Россия), профессора М. Кастильо (Франция), доцента А. Кислова (Россия), профессора А. Круглова (Россия), профессора Н. Мотрошилову (Россия), доцента О. Мухутдинова (Россия), профессора Х. Накамуру (Япония), доктора К. Онофа (Великобритания), профессора С. Палмквиста (Китай), профессора Т. Рокмора (Китай), профессора Т. Румянцеву (Беларусь), доктора М. Руффинг (Германия), профессора М. Соболеву (Австрия), профессора Г. Сорину (Россия), доктора Т. Тойфела (США), профессора Д. Хайдеманна (Люксембург), профессора Р. Хауэла (США), доктора Д. Хюнинга (Германия), профессора Ю. Штольценберга (Германия).

Эксперты

Всего анкеты были разосланы 70 ученым из 16 стран мира (Австрии, Беларуси, Бразилии, Великобритании, Германии, Италии, Испании, Китая, Люксембурга, Польши, России, США, Украины, Франции, Эстонии, Японии). Заполнили и прислали анкету 41 % первоначальной выборки респондентов, то есть 29 человек из 13 стран (Австрии, Беларуси, Бразилии, Великобритании, Германии, Италии, Китая, Люксембурга, Польши, России,

США, Франции, Японии). Больше всего ответивших респондентов работают в России (9 человек, 31 %), Германии (6 человек, 20 %) и США¹ (3 человека, 10 %).

Наиболее внушительная по численности группа респондентов — это исследователи, занимающиеся кантоведением более 30, но менее 40 лет (8 человек, 27 %). Затем идут ученые, которые посвятили Канту более 20, но менее 30 лет своей жизни (7 человек, 24 %), и те, кто исследуют его творчество более 10, но менее 20 лет (также 7 человек, 24 %). Третью строчку занимают ветераны, которые изучают наследие Кёнигсбергского философа более 40 лет (6 человек, 20 %). Таким образом, подавляющее большинство респондентов (72 %) увлечены кантовской философией больше 20 лет. Дольше всех из опрошенных исследуют творчество основателя немецкой классической философии Хельмут Вагнер и Роберт Хауэл (более 50 лет).

При заполнении анкеты респонденты могли указывать несколько областей своих научных интересов. Поэтому один и тот же исследователь мог представиться как специалист в сфере теоретической и политической философии Канта. Чаще всего респонденты указывали, что специализируются в области теоретической философии (11 человек, 38 %), этики (8 человек, 27,5 %), философии религии (5 человек, 17 %), политической философии (4 человека, 14 %), философской антропологии (4 человека, 14 %), эстетике (3 человека, 10 %), телеологии (3 человека, 10 %), философии права (3 человека, 10 %).

Результаты

Всем экспертам был задан один и тот же вопрос: «Какие задачи, на Ваш взгляд, необходимо решить в ближайшие 10 лет для того, чтобы вывести кантоведение на новый уровень развития?». Респонденты должны были выделить не более трех ключевых задач, которых в итоге в общей сложности набралось 76.

Переходя к анализу ответов, отмечу, что обобщить их оказалось довольно проблематично. Каждый эксперт является уникальным исследователем со своим кругом интересов, видением приоритетов и академическим опытом. Это и понятно — за большинством респондентов стоит целая научная школа. Поэтому около 50 из 76 названных ключевых задач оказались не сводимыми одна к другой (то есть почти 2/3 сформулированных задач грядущего 10-летия являются в той или иной степени уникальными).

Условно все названные респондентами задачи можно поделить на два класса:

- те, что касаются решения чисто исследовательских проблем;
- те, что касаются решения организационных или организационно-исследовательских проблем.

Суть наиболее часто называемых экспертами *исследовательских задач* можно в целом свести к следующим трем:

1) необходимо четко определить статус ключевых понятий «Критики способности суждения» и в целом актуализировать телеологию Канта для использования в различных сферах знания, в том числе для изучения природы (Томас Тойфел, Роберт Хауэл, Юрген Штольценберг, Владимир Гильманов, Мария Де Паула Оливера);

¹ Если к исследователям из США отнести тех, кто сейчас трудится в Китае, — это С. Палмквист и Т. Рокмор, то тогда численность данной группы увеличится до 5 человек.

2) следует доказать совместимость взглядов Канта и современной науки и рассмотреть основания современной науки через призму идей Канта и в принципе ответить на вопрос соотношения открытий Канта и современной науки (Стивен Палмквист, Леонард Калинников, Нина Дмитриева, Алексей Кислов). Особенно подробно и ярко об этом говорит Стивен Палмквист, который отмечает, что современному кантоведению «нужно ясное и четкое доказательство совместимости кантовской теоретической философии с современными открытиями в естественных науках, особенно физике. Представление, что некоторые ключевые черты теории познания Канта несовместимы с релятивистской физикой и/или квантовой механикой и что это как-то свидетельствует, будто кантовская позиция устарела, должно быть отвергнуто раз и навсегда, так как оно основано на недопонимании не только кантовской позиции, но также природы и статуса соответствующих научных революций, большинство (если не все) из которых имели глубоко кантианский характер»;

3) необходимо актуализировать идеи Канта для решения политических проблем современности, особенно в свете трактата «К вечному миру» (Хельмут Вагнер, Хироо Накамура, Мирослав Желязны, Владимир Гильманов, Мария Де Паула Оливера). Например, Хельмут Вагнер призывает коллег ответить на вопрос о том, насколько далеко Евросоюз находится от кантовской идеи «Вечного мира». В свою очередь Мария Де Паула Оливера ставит вопрос о том, как соотносятся между собой «философия права Канта и право на сопротивление: как согласовать всеобщий принцип права с политической возвышенностью Революции?».

Реже в ряду исследовательских задач назывались следующие:

- более глубокое изучение коперниканских революций философа;
- доказательство возможности трансцендентального идеализма, включая трансцендентальную дедукцию категорий. Например, Кристиан Оноф предлагает ответить на извечный вопрос аналитической философии, каким образом трансцендентальный идеализм представляет собой «защито-пригодную метафизическую концепцию»?;
- пересмотр кантовской концепции автономии, в том числе в свете современных трансформаций общества;
- более тщательное исследование истоков кантовской философии;
- логико-семантическая реконструкция идей Канта, в том числе практической философии.

Помимо сказанного хочется выделить еще одно предложение Стивена Палмквиста, который долгое время работает в Гонконге и может наблюдать рост интереса к Канту со стороны незападных мыслителей. Он пишет, что философы, принадлежащие к азиатской, африканской и арабско-персидской традициям, «все больше и больше осознают кантовскую актуальность, поэтому западные философы рискуют отстать, если они также не познакомятся с этими другими традициями».

К наиболее часто называемым респондентами *организационным задачам* относятся следующие:

1) завершение и обновление академического издания и его переводов на другие языки. Отдельно выделялась необходимость завершения немецко-русского издания Канта, издания на русском трудов ведущих кантоведов, введений к изданиям трудов Канта, а также обширного рукописного наследия философа, которое пока не очень хорошо известно за пределами

Германии. Особенно ярко данная проблематика освещается в ответах Нелли Мотрошиловой, Леонарда Калининкова, Дитера Хюнинга, Бернда Дёрфлингера, Мирослава Желязны, Алексея Круглова, Нины Дмитриевой;

2) популяризация наследия Канта. Здесь можно привести слова Леонарда Калининкова, который подчеркнул, что «требуется серьезная работа философов-кантоведов для того, чтобы показать преимущества кантовской системы по сравнению с другими направлениями и школами философии в современном мире. Необходимо осознать эти преимущества и, конечно, значительно шире пропагандировать идеи Канта сегодня. Потому что кантовская система — это идеи нашего, XXI, столетия. Проблемы, задачи и способы их решения, предложенные Кантом, что становится сейчас очевидным, это не утопия, а программа для реальных действий. Безусловно, необходимо уточнение этих идей, соотнесение с современным состоянием культуры». Сюда же можно отнести предложение Татьяны Румянцевой о создании интересного туристического маршрута по местам Канта (над чем сегодня работают сотрудники БФУ им. И. Канта и правительство Калининградской области) и повышение доступности трудов философа для всех желающих их изучать.

3) создание специализированных институтов по изучению наследия Канта либо в форме кафедр немецкой классической философии (Владимир Белов), либо в форме научных учреждений, например «Европейского института моральной политики» при БФУ им. И. Канта «с целью создания образовательной перспективы для подготовки политической и финансово-экономической элиты нового качества на основе критической философии Канта. Привлечь к метаидеям этого института внимание политических, финансовых и образовательных структур всех сопредельных к Калининградскому анклаву актантов в России, Польше, Литве, Латвии, Германии и др.» (Владимир Гильманов); либо в форме специализированных кантовских институтов или постоянно действующих семинаров, которые обеспечили бы непрерывность исследовательской работы (Бернд Дёрфлингер); либо в форме постоянно действующих специализированных семинаров для молодых кантоведов (что уже реализуется под руководством Галины Сориной на базе МГУ им. М.В. Ломоносова и БФУ им. И. Канта) или для переводчиков (Нелли Мотрошилова).

4) активизация международного академического обмена, изучения немецкого языка, а также оказание поддержки кантовских исследований во всем мире. Причем, как отметил Владимир Белов, знание немецкого языка необходимо даже не столько для того, чтобы читать Канта в оригинале, сколько для того, чтобы «была возможность втянуться в пространство дискуссии, которая на немецком языке ведется довольно давно».

Выводы

Несмотря на скромное число заполнивших анкету респондентов, на мой взгляд, все-таки можно сделать определенные выводы. Безусловно, некоторые из них напрашивались, казалось бы, сами собой. Однако всегда полезно иметь подкрепление в виде вполне конкретных мнений экспертов, пользующихся заслуженным уважением в научном сообществе.

Во-первых, по мнению большинства экспертов, важнейшим в свете грядущего 300-летия со дня рождения Канта должно стать решение организа-

ционных и организационно-исследовательских задач, в том числе завершение и обновление академического издания как важнейшего для всех исследователей источника; выполнение новых переводов; создание институциональных предпосылок для кооперации ученых всего мира по изучению кантовского наследия, в том числе в Калининграде. Сюда же стоит отнести поставленную Леонардом Калининниковым глобальную задачу «осмысления и обобщения всех тех результатов, что получены на протяжении XX столетия в данной области. Особенно в последние 40 послевоенных лет, когда кантоведение приобрело новое дыхание и выдвинулось на передовые рубежи в мировой философской науке. В свете этих достижений требуется создание новых обобщающих трудов, излагающих систему как целое. По частям относительно тех или иных идей Канта сделано чрезвычайно много уточнений. Теперь нужны новые обобщающие труды системного характера. Старые изложения системы, какие мы имеем в трудах неокантианцев, в свете последних достижений кантоведения в некоторых отношениях устарели, и нужен новый подход»;

Реализация предложенных респондентами организационных задач поможет решить проблему, на которой акцентировала внимание Нелли Мотрошилова и которую точно сформулировал Алексей Круглов. В своей анкете он подчеркнул, что «имеется и иная внутренняя проблема самого кантоведения, мешающая его дальнейшему развитию. За последний век оно приобрело такой масштаб, говорит столь разными языками, что стало практически невозможно ориентироваться в безбрежном потоке кантоведческой литературы. Степень невежества многих современных исследователей относительно своих даже выдающихся предшественников, которым мировое кантоведение действительно многим обязано, просто поразительна. В результате дискуссии нередко ходят по кругу, а аналогичные аргументы независимо воспроизводятся через десятилетия, ибо знание основных итогов работы предшественников, а еще больше желание об этом знать попросту отсутствуют».

Косвенное подтверждение словам Алексея Круглова было получено в рамках данного экспертного опроса. Мое внимание привлек тот факт, что среди признанных исследователей творчества Канта, которым стоит персонально уделить внимание в ближайшие 10 лет, респонденты назвали только две персоналии – Саломо Фридландера, которого отметил Хироо Накамура, и Юргена Хабермаса, которого отметил Хельмут Вагнер.

Вместе с тем стоит сказать, что хоть проблема «переоткрытия» некогда сформулированных в рамках кантоведения истин, безусловно, довольно серьезная, однако, на мой взгляд, в такой ситуации есть и свои плюсы. Дело в том, что если многие исследователи, не знакомые с трудами предшественников, независимо друг от друга, изучая под разными углами зрения наследие Канта, приходят к тождественным выводам, это тоже ценно. Ведь если собрать все эти «переоткрытые» истины, то можно утверждать, что они являются общезначимым ядром кантовской философии, одинаково воспринимаемым учеными из разных стран и эпох, которые, тем не менее, пришли к взаимопониманию, даже не зная о существовании друг друга.

Есть и другая важная проблема, которую можно решить в рамках предложенных организационных задач. Дело в том, что до сих пор не хватает площадок для общения экспертов. Безусловно, очень многое делается Маргит Руффинг и всей командой Майнцского университета, которые издают

«Kant-Studien» и создали замечательный портал для поддержки всех кантоведов мира (www.kant.uni-mainz.de). Здесь же можно отметить и просветительскую деятельность Общества друзей Канта и Кёнигсберга (www.freunde-kants.com); профессора Стива Нарагона, который также собрал неплохую базу данных по источникам, касающимся философского наследия Канта (www.manchester.edu/kant/); команды электронного журнала «Kant Studies Online» (www.kantstudiesonline.net), кантовских обществ всего мира. Но, видимо, всего этого пока недостаточно. То же касается и отечественного кантоведения, в связи с чем особую актуальность приобретает предложение Нины Дмитриевой о создании русскоязычного полнотекстового ресурса текстов Канта и трудов исследователей его наследия. Сделать это можно, например, на базе портала www.kant-online.ru. На примере сайта Майнцского университета могу сказать, что помощь таких электронных ресурсов просто неоценима.

В ряду организационных задач можно предложить научному сообществу решить еще одну. Было бы неплохо все же сосчитать кантоведов, чтобы сформировать представление о том, сколько нас и являемся ли мы интеллектуальной силой. Решение этого общего вопроса позволило бы решать более частные. Например, Хельмут Вагнер в качестве одной из задач выдвинул определение самых влиятельных исследователей, занимающихся изучением философии политики Канта. Чтобы это сделать, нужно, как минимум, знать, сколько вообще в мире ученых, которые изучают различные аспекты кантовского наследия, однако значительный вклад внесли именно в исследование его политической философии.

Во-вторых, если говорить об исследовательских задачах, то здесь на передний план выходят ключевые вопросы кантовской телеологии, а также ее применения как в сфере естественных наук, так и в социальной практике. Похоже, что «Критика способности суждения» сегодня является самой загадочной фундаментальной работой Канта. Например, Томас Тойфел отметил, что по вопросу систематической взаимосвязи «Критики чистого разума» и «Критики способности суждения» ученые за последние более чем 30 лет «предприняли массу выстрелов наугад по этому поводу, однако не было разработано ничего, что могло бы выдержать испытание временем».

Что же касается идей, разработанных Кантом в трудах по философии истории или политической философии, то здесь вряд ли кто-то будет спорить об их актуальности, особенно на фоне драматических событий, происходящих сегодня в Европе.

Об авторе

Валентин Валентинович Балановский — канд. филос. наук, младший научный сотрудник Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта, pol-pred@yandex.ru

About the author

Dr. Valentin Balanovsky, Senior Researcher of Kant Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University, pol-pred@yandex.ru

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

2014

№4 (50)

Редактор *Е.Т. Иванова*. Корректор *Е.А. Алексеева*
Компьютерная верстка *Г.И. Винокуровой*

Подписано в печать 19.01.2015 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 10,9
Тираж 500 экз. (1-й завод — 71 экз.). Заказ 225

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6