ISSN 0207-6918

БФУ им. И. Канта

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2011
1 (35)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта

2

2011

Кантовский сборник: научный журнал. — 2011. — 1 (35). — 112 с.

Рецензенты

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

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

Интернет-адрес: http://www.ratioru.com/Kant_Sb/

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

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

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

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

© Коллектив авторов, 2011
© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2011

Международный редакционный совет

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

Редакционная коллегия

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

International editorial council

Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University) — 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. *V. Rohden* (Lutheran University of Brazil);
Prof. *L. N. Stolovich* (University of Tartu, Estonia);
Prof. *W. Stark* (University of Marburg, Germany)

Editorial board

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

Теоретическая философия Канта

Семенов В. Е. Трансцендентальная логика и аналитика понятий 7

Крыштоп Л. Э. Понятие постулата в философии И. Канта..... 24

Практическая философия Канта

Калинников Л. А. О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека 37

Троцак А. И. Варианты решений вопроса о спасении жизни человека в казуистической ситуации средствами этики И. Канта и А. Шопенгауэра 44

Рецепции философии Канта

Повилайтис В. И. Основные понятия философии истории Ф. А. Степуна..... 55

Логика и аргументорика

Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в диссертации "Nova dilucidatio": проблема логической взаимосвязи теоремы и схолии..... 60

In memoriam

Памяти *Валерио Родена* 68

Публикации

Пома А. Критическая философия Германа Когена. Глава шестая. Этика (перевод с итальянского *О. А. Поповой*, предисловие, редактура и сверка цитат на немецком языке *В. Н. Белова*) 70

Сеземан В. Е. Реальная установка и «чистое» (безустановочное) знание. Из рукописного наследия (редакция и подготовка к публикации *В. И. Повилайтиса*) 88

Арендт Х. О политической философии Канта: курс лекций. Лекция седьмая (перевод с английского *А. Н. Саликова*) 98

Обзоры и рецензии

Феррари М. Wood A. Kant..... 104

Научная жизнь

Международная научная конференция «Субъективность и идентичность» (*П. В. Соколов*) 106

Объявления 111

CONTENTS

Kant's theoretical philosophy

Semyonov V. Ye. Transcendental logic and analytic of concepts..... 7

Kryshtop L.E. The concept of postulate in Kant's philosophy..... 24

Kant's practical philosophy

Kalinnikov L.A. On the moralcentrism of Kant's transcendental anthropology and the role of morals in human nature (continuation)..... 37

Trotsak A.I. The variants of solutions to the problem of life saving in a casuistic situation by means of I. Kant's and A. Schopenhauer's ethics 44

The receptions of Kant's philosophy

Povilaitis V.J. The basic concepts of F.A. Stepun's philosophy of history 55

Logic and argumentorics

Yermolayev V.K. Kants argumentation in the scholion to theorem VI in "Nova dilucidatio": the problem of logical interconnection between the theorem and the scholion..... 60

In memoriam

In the memory of Valerio Rohden..... 68

Publications

Poma A. The critical philosophy of Hermann Cohen. Chapter 6. Ethics (translated from Italian by *O.A. Popova*; foreword, editorship and verification of German quotations by *V.N. Belov*) 70

Sesemann V.E. The real attitude and the "pure" (attitudeless) knowledge. From the manuscript heritage (edited and prepared for publication by *V.J. Povilaitis*) 88

Arendt H. Lectures on Kant's political philosophy: Lecture 7 (translated from English by *A.N. Salikov*)..... 98

Reviews

Ferrari M. Wood A. Kant 104

Conferences

The "Subjectivity and identity" International research conference (*P.V. Sokolov*)..... 106

Announcements..... 111

В.Е. Семенов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА И АНАЛИТИКА ПОНЯТИЙ[1]

Рассматриваются функции, структура и действия трансцендентальной логики в «Аналитике понятий» «Критики чистого разума» Канта. В исследовании эксплицируются различные аспекты, правила, принципы, метод и процедуры трансцендентальной логики.

This article focuses o the functions, structure and effects of transcendental logic in the Analytic of concepts of Kant's "Critique of pure reason". The author explicates different aspects, rules, principles, the method and procedures of transcendental logic.

Ключевые слова: *чистый синтез, конституирование предмета, таблица категорий, дедукция категорий, функции, структура, правила и принципы трансцендентальной логики.*

Key words*: pure synthesis, constituting of an object, table of categories, deduction of categories, functions, structure, rules and principles of transcendental logic.*

Рассмотрение логического применения рассудка и его функций в суждениях закономерным образом привели нас к анализу синтетической деятельности этой познавательной дискурсивной способности. Какой предстанет перед нами трансцендентальная логика в аналитике понятий: в качестве активности рассудка, как исследовательский метод, в виде совокупности трансцендентальных «законов», правил и принципов — все это может показать трансцендентальное исследование синтеза, т. е. действия способности воображения — «слепой, хотя и необходимой функции души». Однако настолько ли слепо воображение? Ведь все его действия неизменно сопровождаются рассудком, которому, собственно, и вменяется в обязанность привести синтез к чистым понятиям *a priori*. Надо полагать, трансцендентальная логика рассудка не допустит доминирования слепых сил души и чувственности.

---

[1] Данная публикация является продолжением статьи автора «Что такое трансцендентальная логика» — см.: *Кантовский* сборник. 2010. № 3 (33). С. 7—23.

Трансцендентально-логическая аналитика понятий: чистый синтез

В разделе об аналитике понятий происходит дальнейшая дифференциация формальной и трансцендентальной логики. Общая логика путем анализа подводит эмпирические представления под одно понятие. В отличие от нее «трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а *чистый синтез* представлений» [3, с. 171; A78 / B104]. И в этом пункте необходимо возникает вопрос чрезвычайной важности для понимания сущности трансцендентальной логики: что же такое *чистый синтез*? Ведь именно в сведении к понятию «чистого синтеза», а не «различных представлений» состоит основополагающая дифференциация между общей (формальной) логикой и трансцендентальной. Здесь находится ключ к пониманию сути разделения двух типов логики!

В третьем разделе «Руководства к открытию всех чистых понятий рассудка» обоих изданий первой «Критики» Кант разъясняет, что синтез называется *чистым*, если «многообразное дано *a priori* (подобно многообразному в пространстве и времени), а не эмпирически» [3, с. 169; A77 / B103]. Этот синтез есть рассудочное действие, создающее из различных элементов познание как таковое. Чистый синтез, представленный в самой общей форме, дается чистым понятием рассудка. Следовательно, чистый синтез имеет своим основанием синтетическое единство *a priori*. Это означает, что единство в синтезе многообразного становится *необходимым* [3, с. 171; A78 / B104]. Стало быть, для познания требуются: а) *многообразное* в чистом созерцании; б) *чистый синтез* этого многообразного посредством способности воображения; в) *понятия*, сообщающие *единство* этому чистому синтезу.

Далее следует знаменитое и чрезвычайно насыщенное основоположение, одновременно содержащее обоснование 1) самотождественности рассудка; 2) чистого априорного синтеза; 3) понятий *a priori;* 4) объективной значимости априорных понятий рассудка в отношении предметов опыта; 5) «правильного и подлинного» познания; 6) трансцендентальной логики как логики действия; 7) связывания и обретения единства (посредством чистого рассудочного понятия) многообразного созерцаний и суждений; 8) соответствия категорий трансцендентальной таблице суждений.

Итак, методологический шедевр выглядит таким образом: «Та же самая функция, которая придает единство различным представлениям *в одном суждении*, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании*; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка. Итак, тот же самый рассудок, и притом теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще, благодаря чему они называются чистыми рассудочными понятиями и *a priori* относятся к объектам, чего не может дать общая логика»[2] [3, с. 171—173; A79 / B104—

[2] Анализируя этот фрагмент, Генри Эллисон подчеркивает, что «центральное требование этого параграфа — тождественность рассудка и его активности (функции), рассматриваемых общей и трансцендентальной логикой». Он выступает против интерпретации, идущей от Н. Кемп Смита, согласно которой «активность [рассудка],

105]. Следует отметить, что «та же самая функция», «тот же самый рассудок» и «те же самые действия» являются по своей сущности и характеру активности трансцендентальными, а не формально-логическими. Таким же образом вся разнообразная деятельность, представленная в этом основоположении, может быть только трансцендентальной[3].

После этого Кант обращается к таблице категорий и — позже — к принципам трансцендентальной дедукции вообще. К ним я перейду позже. Сейчас же следует завершить анализ функций чистого синтеза. Во втором издании эксплицитный механизм действия чистого синтеза был снят; и, стало быть, трансцендентальная логика синтетической деятельности перешла в разряд латентных. Следовательно, необходимо обратиться к более «открытому» А-изданию. Оно является детищем «наивного» и «неискушенного» (если можно так выразиться) Канта, т. е. еще не оскорбленного непониманием современников и искажением его взглядов рецензентами.

Трансцендентальная логика решает в аналитике понятий первого издания две главные задачи: а) раскрывает и объясняет объективную значимость понятий *a priori*, а также б) исследует чистый рассудок в отношении его возможностей и способностей познания [4, с. 19; AXVI]. Не останавливаясь подробно на широко известных действиях триединого синтеза, подчеркну лишь, что структуру *чистого синтеза* как такового составляют: 1) «чистый синтез аппрегензии», обозревающий многообразное и собирающий его вместе; 2) «чистый трансцендентальный синтез воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта», а также в основе репродукции в воображении; 3) единство синтеза, представленное в одном

изучаемая общей логикой, — это активность анализа, и эта деятельность специфически проявляется в аналитических суждениях», а «дело трансцендентальной логики — синтез, который обнаруживает себя в синтетических суждениях a priori». В противоположность этому Г. Эллисон утверждает, что «эти две дисциплины связаны с одним рассудком, обладающим единственной характерной активностью, которую они анализируют на различных уровнях. Эта деятельность состоит в объединении, или синтезе, представлений; и это объединение происходит определенными установленными средствами, которые могут быть названы “формами” или “функциями” единства. Фактически это совершенно верно, потому что общая и трансцендентальная логика имеют дело с той же самой активностью на различных уровнях» [9, p. 123—124].

[3] В этом основоположении нас не должно смущать выражение «рассудок… посредством *аналитического единства* создает логическую форму суждения в понятии» (курсив мой. — *В.С.*). Дело в том, что такое действие рассудка относится не к формальной логике, в сферу которой входит процедура установления аналитического единства, а к трансцендентальной. Точнее, аналитическое единство является в данном случае подчиненным элементом более широкого трансцендентального действия. Кант, в частности, отмечает: «Аналитическое единство сознания присуще всем общим понятиям, как таковым; например, если я мыслю *красное* вообще, то этим я представляю себе свойство, которое (как признак) может где-то встретиться или может быть связано с другими представлениями; следовательно, я могу себе представить аналитическое единство только в силу мыслимого раньше возможного синтетического единства. Представление… должно мыслиться в синтетическом единстве с другими (хотя бы только возможными) представлениями раньше, чем я мог бы в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его *conceptus communis*» [3, с. 205; B133—134]. Кроме того, можно также вспомнить известное высказывание Канта, устанавливающее приоритет деятельности синтеза по сравнению с анализом: «…там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать» [3, с. 201; B130].

сознании и выражающее себя через синтез рекогниции; 4) чистая трансцендентальная апперцепция как первоначальное и трансцендентальное условие необходимости априорного согласования наших познаний друг с другом, а также в их отношении к предмету.

Иначе говоря, функция трансцендентальной апперцепции состоит в изначальном и необходимом осознании тождества нас самих и — одновременно — осознании столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям (правилам синтеза). Такое действие напоминает «схватывание» *Единым* самого себя у Плотина. Это трансцендентальное сознание (transzendentale Bewuβtsein), или первоначальное единство апперцепции (в терминах А-издания), есть представление о Я в его отношении ко всем остальным представлениям, коллективное единство которых это Я и делает возможным [4, с. 169; А117]. Трансцендентальная апперцепция, формулирует Петер Рос, «является условием возможности объективного опыта, так как последний возникает только благодаря ей. Форма независима от индивидуальной субъективности, от реального события, однако подчинена субъективности как таковой; и *только* таким образом предметный действительный синтез может быть дан для нашего опыта. Трансцендентальная апперцепция представлена в двух функциях. Во-первых, она лежит в основе всех моих представлений, и в этом отношении только благодаря ей — поскольку она субъективно реальная и объективно реальная — возможен синтез представлений. Кроме того, трансцендентальная апперцепция обнаруживается как то, что делает возможным объективный опыт, и потому не относится ни к каким представлениям» [14, S. 106]. Совокупная функция синтетической деятельности — а следовательно, и трансцендентальной логики как логики действия — состоит, говоря в целом, в *конституировании предмета опыта*.

Весь чистый синтез фундируется «*трансцендентальным законом» двойного подчинения явлений* (обозначим его именно так, коль скоро Кант не дал ему никакого названия). Согласно этому закону, представляющему собою составной элемент трансцендентальной логики, «явления в опыте должны точно так же подчиняться условиям необходимого единства апперцепции, как в одном лишь созерцании они должны подчиняться формальным условиям пространства и времени» [4, с. 161; А110]. Этот закон прямо вытекает из предыдущего основоположения о единстве действия функции рассудка в одном суждении и одном созерцании.

Завершая А-дедукцию «снизу», Кант резюмирует: «Итак, у нас есть чистая способность воображения как одна из основных способностей души, лежащая в основании всякого познания *a priori*. При ее посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании, с другой — условие необходимого единства чистой апперцепции. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции способности воображения… Действительный опыт, состоящий из аппрегензии, ассоциации (репродукции) и, наконец, рекогниции явлений, содержит в последнем и высшем (из чисто эмпирических элементов опыта) понятия, которые делают возможным формальное единство опыта и вместе с ним всю объективную значимость (истинность) эмпирического познания» [4, с. 177—179; А124—125]. Здесь Кант совершенно определенно указывает на главное отличие трансцендентальной логики от общей. Если формальная логика времен Канта, действительно, имела дело лишь с формами мышления, то кантовская новая логика касается не только содержания априорной

части познания, но и тех *конститутивных процессов*, которые происходят в ходе определения предмета. Следовательно, как и подчеркивал постоянно Кант, трансцендентальная логика имеет отношение к *содержанию* сознания, т. е. к бытию предметного мира. На эту особенность трансцендентализма обращал внимание, в частности, Роберт Хауэлл: «Кант понимает логическую форму, присущую понятиям в суждении, таким образом, что она не может существовать независимо от отношения этих понятий к объекту суждения. Он рассматривает логико-функциональную организацию понятий в суждении как принадлежащую объектам и свойствам в мире, так же как к суждению, которое связано с этими объектами и свойствами. И он полагает, что полное определение логической функции понятия в суждении осуществляется не только простым логическим применением рассудка, но и с помощью понятия об объекте вообще, чтобы мыслить объект как наличие свойств, которые это понятие представляет» [12, p. 297].

В итоге обнаруживается, что трансцендентальная логика представляет собою *одновременно* как *логику действия* рассудка в синтезе, так и *логику исследования* (*метод исследования*) философа этой деятельности рассудка! В таком случае, субъект общей логики — это индивид, высказывающий построенное по формальным правилам суждение и умозаключение, а субъект трансцендентальной логики — философ, не только конституирующий опыт, но также исследующий его при помощи рефлексии.

Можно сделать вывод, что к функциям чистого синтеза рассудка (= функциям трансцендентальной логики синтетической деятельности рассудка) относятся: а) *эмпирическое* схватывание многообразного как содержащегося в одном мгновении, не возможное без трансцендентального синтетического сознания, форм чистого созерцания и потенциального применения категорий, и *чистое* (*a priori*) схватывание неэмпирических представлений («чистый синтез аппрегензии»); б) использование чистой априорной способности воображения, которая только и делает возможной репродукцию как явлений, так и неэмпирических представлений, а стало быть, и аппрегензию; в) формирование образа предмета или чистого созерцания на основе трансцендентального единства апперцепции; г) распознавание сформированного образа или априорного созерцания предмета в понятии.

Таким образом, чистый синтез, лежащий в основе различения двух типов логики, есть не что иное, как деятельность рассудка, конституирующая предмет познания. Чистый синтез сопровождается трансцендентальной рефлексией, которая как раз и выясняет происхождение, объем, объективную значимость и границы наших познаний *a priori*. Эта деятельность (чистый синтез) самостоятельно формирует (конституирует, синтезирует) представления, которые узнаются нами в понятиях, и тем самым создается опыт.[4] Сам же процесс образования предмета относится также к *содержанию*,

---

[4] В параграфе о постулатах эмпирического мышления вообще утверждается, что «если категории имеют не одно только логическое значение и не должны быть аналитическим выражением форм *мышления*, а должны относиться к *вещам* и их возможности, действительности или необходимости, то они должны быть направлены на возможный опыт и его синтетическое единство, в котором только и могут быть даны предметы познания» [3, с. 359—361; A219 / B267]. Кант подчеркивает, что это положение касается *всех* категорий, а не только модальных. Таким образом, в этом пассаже речь идет: 1) о категориях формальной логики, которые имеют «только логическое значение»; 2) о чистых понятиях *a priori* трансцендентальной (материальной) логики, которые относятся к вещам как предметам познания.

а не только *форме* мышления. Возможность такого трансцендентального действия, не доступного для изучения общей логикой, обусловлена имеющимися у нас априорными условиями, которые принимаются к исследованию логикой трансцендентальной — единством самосознания (апперцепцией) и способностью воображения.

В таком случае, если общая логика сводит к понятиям эмпирические представления, данные ей «откуда-то со стороны», и затем производит с этими понятиями разнообразные формально-логические процедуры, то трансцендентальная логика сводит к понятиям (узнает в них) результаты собственной синтетической (конститутивной) деятельности, эксплицированные нами при помощи трансцендентальной рефлексии и редукции. Они, в свою очередь, (*рефлексия* как способность-действие сознания и *редукция* как регрессивный синтез) представляют собою важнейшие элементы, составные части или действия самой трансцендентальной логики.

Трансцендентально-логическая аналитика понятий: таблица категорий

Поскольку — как было сказано Кантом — одна и та же функция как придает единство различным представлениям в одном суждении, так и сообщает единство чистому синтезу представлений в одном созерцании, постольку категории соответствуют трансцендентальной таблице суждений. Один и тот же рассудок производит обе эти синтетические операции, причем на общей основе трансцендентального единства апперцепции. Стало быть, число категорий *a priori* будет таким же, что и количество логических функций рассудка.

Кант признается, что для него, как и для любого философа, нет ничего более желательного, чем суметь вывести из одного априорного принципа все многообразное понятий и основоположений [5, с. 83; § 39]. Этим принципом стало тщательно проанализированное Кантом действие рассудка — составление суждений. Таким образом, деление чистых априорных понятий *систематически* развито из *одного общего принципа*, а именно из способности выносить суждения[5] [3, с. 173; A80—81 / B106].

Строгое соответствие таблицы трансцендентально-логических категорий системе суждений формировало в истории послекантовской философии различные, в том числе и прямо противоположные, точки зрения на сложнейшую проблему обоснования *объективной* значимости *субъективных* чистых понятий рассудка. Однако следует согласиться с Э. Кассирером в том, что «полемика, направленная против систематической связи между “категорией” и “суждением”, вообще бьет мимо цели» [8, с. 157]. Действительно, одна из основополагающих идей критической философии состоит

---

[5] Эрнст Кассирер несколько иронично разъяснял специфический облик таблицы категорий: «Создается впечатление, что мы оказываемся в другой сфере, будто здесь господствует уже не чисто и исключительно объективная необходимость предмета, а характер развития и изложения, который полностью понять и оценить можно только, если свести их к известным личностным особенностям кантовского духа. Радость от обозримого архитектонического построения, от параллелизма искусной систематичности формы, от единой схематичности понятий связана, по-видимому, больше, чем следовало бы, с разработкой учения о категориях» [8, с. 156]. Однако, несмотря на присутствие иронии, Кассирер решительно отмел все упреки, откуда бы они ни происходили, в адрес кантовской таблицы категорий.

в том, что категории рассудка ограничены одним лишь применением в опыте, так как без последнего они совершенно бесполезны. Стало быть, фундаментальное обоснование объективной значимости чистых понятий коренится в конечном счете не в таблице суждений, а в синтетических основоположениях, представляющих собою *условия применения* категорий к опыту. Эту идею в свое время прекрасно осознал, а затем пропагандировал Герман Коген, а после него такое понимание обоснования категорий стало уже «общим местом». В самом деле, «подлинное значение каждой отдельной категории не может быть полностью оценено, если ее таким образом просто относят назад к соответствующей ей форме логического суждения; необходимо также глядеть вперед на деяние, которое с ней связано в построении предметного опыта. Однако это деяние присуще не абстрактной категории как таковой, оно выступает лишь в том конкретном виде, который *понятия* чистого рассудка получают благодаря тому, что они преобразуются в *основоположения* чистого рассудка» [8, с. 159].

Эту же идею Когена активно поддерживает П. Рос, утверждающий, что «не существует никакой необходимости придерживаться таблицы категорий как единого систематического элемента трансцендентальной логики». Отмечая тот факт, что таблица категорий, согласно Канту, дает естественное руководство для составления таблицы основоположений, он при этом полагает: «Что же касается вопроса о том, какие основоположения должны отстаиваться, то мы можем ориентироваться на вполне реальную проблему: на необходимость объяснить возможность объективно значимых динамических законосообразных высказываний. Число и содержание основоположений может полностью определяться в соответствии с этой целью и не должно подгоняться ни к какой заранее заданной таблице» [14, S. 192].

Проблема выведения категорий рассудка и полноты таблицы, так же как и вопрос о достаточности и правомерности таблицы суждений, является одной из самых обсуждаемых и спорных в кантоведении. Так, например, рассмотрев запутанную проблему истоков чистых рассудочных понятий, Т. Суинг в конце концов пришел к выводу о том, что «кантовское происхождение категорий становится понятным только на основе предположения, что преобразование аристотелевой таблицы в таблицу Канта опирается на трансформацию формальных терминов (или понятий) в материальные термины (или понятия)» [15, p. 27].

Обратимся непосредственно к таблице категорий. Она, по замыслу Канта, выполняет важные трансцендентально-методологические функции: а) дает набросок полного *плана науки* как целого, опирающегося на понятия *a priori*; б) позволяет систематически разделить науку *согласно определенным принципам*; в) содержит в себе *все первоначальные* (а не производные или составные) *понятия* чистого рассудка; г) включает *форму системы* этих понятий в человеческом рассудке; д) может априорно определить все *моменты* спекулятивной науки, которую следует создать, а также указать ее *архитектонический порядок* [3, с. 177; B109—110]. В своей работе «Метафизические начала естествознания» (1786) Кант назвал таблицу категорий *схемой*, «обеспечивающей полноту метафизической системы, будь то система природы вообще или система телесной природы в частности» [6, с. 256; предисловие]. В этом же трактате он наглядно продемонстрировал, каким образом необходимо создавать систему науки, используя таблицу категорий.

Иначе говоря, трансцендентальная логика с помощью таблицы категорий может проанализировать и установить априорную часть (фундамент)

науки, ибо в основе последней всегда находятся некоторые априорные принципы. Однако помимо априорного базиса в науке есть эмпирическое содержание. Логической систематизацией этой части и, стало быть, вынесением *аналитических* суждений занимается уже не трансцендентальная, а общая логика. Именно здесь находится (если воспользоваться терминологией Г. Эллисона) ее «уровень анализа».

Пожалуй, главная особенность таблицы категорий заключается в том, что она базируется не на *дихотомическом* делении понятий, подобно тому, как это принято в общей логике, а опирается на *трихотомический* принцип трансцендентальной логики. При дихотомическом делении, как известно, одна категория исключает другую. Так происходит в конечном счете потому, что формальная логика расчленяет «действия разума на их моменты, без рассмотрения особой природы употребляемого при этом познания». Однако «трансцендентальная логика имеет дело с определенным содержанием [познания], а именно ограничивается только чистым познанием *a priori*, и поэтому не может следовать за этим делением общей логики» [3, с. 247—249; A131 / B170]. Каков смысл трихотомии? В системе тройного деления третья категория выступает как *агрегат* противоположных понятий. При этом она не является производной от первых двух или вторичной; она также не представляет собою некий «средний термин» или единство противоположностей. Эта категория не состоит из частей содержания первого и второго понятий. Иначе говоря, она ничем не напоминает соединяющий два противоположных понятия мост, который имеет опоры на различных берегах. Трихотомия не является делением на три части: она возникает как результат, во-первых, дихотомического деления понятий общей логикой и, во-вторых, «надстраивания» над разделенными понятиями категории-агрегата. Это последнее действие осуществляет уже трансцендентальная логика. Третья категория как бы (*als ob*) «*парит*» над двумя другими, имея тесные *функциональные* связи с обеими[6]. Подобный статус подчеркивается также способом ее формирования.

То действие, при помощи которого образуется третье понятие, Кант называет «*особым актом рассудка*» (ein besonderer Aktus des Verstandes) в отличие от обычного акта рассудка, который приводится в действие в первой и второй категориях. Так, например, из дихотомических категорий «самостоятельность» («субстанция») и «зависимость» вовсе не выводится напрямую понятие «взаимодействие». И если первые две категории получены путем *дихотомического анализа*, т. е. при помощи процедуры формальной логики, то третий термин образуется с помощью «особого акта» — *трансцендентального синтеза*, естественно, принадлежащего трансцендентальной логике[7]. Можно высказать предположение, что именно такого рода синтез Кант описал в Антиципациях восприятия. И хотя речь там идет о синтезе

---

[6] Диалектика категорий Канта не имеет ничего общего с агрессивной гегелевской диалектикой, в которой происхождение нового понятия есть результат борьбы и уничтожения (хотя бы частичного) предшествующего. Здесь продуктивным принципом выступает не борьба и уничтожение, а корреляция, взаимообусловливание и «мирное сосуществование». Диалектика различения, сотрудничества и сосуществования, как мы видим, предшествовала и, к сожалению, была заменена диалектикой противоположностей, агрессии и деструкции.

[7] Как мы видим, формальная и трансцендентальная разновидности логики прекрасно взаимодействуют и участвуют в общем конструктивном процессе, взаимодополняя (в данном случае) друг друга.

явлений, а не понятий, тем не менее *механизм и принцип действия* аналогичен тому, который образует третью категорию. Гипотеза о формировании третьей категории может выглядеть таким образом. — *Функциональный* синтез действует по принципу электромагнитного реле, ориентированного на постоянно прерывающееся включение-выключение-включение и так далее: «если синтез многообразного в явлении прерывен, то он — агрегат многих явлений (но, собственно, не явление как количественное единство), который возникает не благодаря лишь продолжению одного из видов продуктивного синтеза, а благодаря повторению *постоянно прерывающегося синтеза*» (курсив мой. — *В.С.)* [3, с. 297; А170 / В212]. Таким образом, третья категория, постоянно переводя свой «взгляд» с первой категории на вторую и обратно (и так до бесконечности), возникает как отдельная целостность, содержащая в себе *функциональные* аспекты двух других категорий. Для наглядности можно привести такое сравнение. Если мы имеем некоторое понятие *А* большой степени общности, то подчиненные ему понятия меньшей степени общности — *a*, *b*, *c*, *d* и другие — будут относиться к понятию *А* как *элементы* ряда к *закону* ряда. В трихотомии противоположные дихотомические понятия относятся к третьему как к такому понятию, которое одновременно содержит в себе их противоположные функции. Так, например, *целокупность* (тотальность) включает и функции *единства* как целостности, и функции *множественности* как единства элементов. Понятие целокупности в одно и то же время «видит» и использует функции как *единого*, так и функции *многого*. Следовательно, целокупностью может быть как один элемент, так и множество объединенных элементов. Это означает, что понятие *целокупности* может одновременно обладать функциями понятия *единство* и функциями понятия *множественность*. Вопрос, в каком случае целокупность необходимо использовать для обозначения единства, а в каком — для отождествления с множественностью, может решить одна лишь трансцендентальная логика, поскольку она подвергает анализу не только формы, но и *содержание* познания. Стало быть, конструирование трихотомий — одна из функций трансцендентальной логики.

В результате такого особого синтетического акта рассудка каждый из четырех классов категорий представляет собою взаимообусловливающее функциональное единство: категории находятся в отношениях *координации* (а не субординации) и определяют друг друга «не *односторонне*, как в ряду, а *взаимно*, как в агрегате»[8] [3, с. 181; В112]. Такого рода категории являются *правилами* трансцендентальной логики. Другими словами, чистые априорные понятия суть не что иное, как конститутивные инструменты (механизмы), а значит, составные элементы трансцендентальной логики в качестве логики действия рассудка, конституирующего предметы опыта.

Несмотря на такую оптимистичную и, казалось бы, понятную картину формирования категорий, вопросы, касающиеся полноты таблицы, у исто-

---

[8] Аналогично связи категорий, «подобная же связь мыслится и в *целостности вещей*: одна вещь как действие *не подчинена* другой как причине своего бытия, поэтому они одновременно и взаимно *соподчинены* как причины, определяющие друг друга (например, в теле, части которого взаимно притягиваются и отталкиваются), и это совсем иной вид связи, чем тот, который встречается при простом отношении причины к действию (основания к следствию), когда следствие со своей стороны не определяет основания и потому не образует с ним целого (как творец мира с миром)» [3, с. 181; В112].

риков философии постоянно возникали и возникают. Более того, чувство неудовлетворенности, вполне вероятно, посещало и самого Канта. Такое предположение заставляет высказать обращение Канта к понятиям Лейбница, содержащееся в приложении «Об амфиболии рефлективных понятий». Анализируя дедукцию категорий, Т. Суинг полагает, что «Амфиболия» «якобы предназначена для того, чтобы быть формальной критикой Канта монадизма (monadism) Лейбница. Однако можно утверждать, что скрытый мотив Канта в «Амфиболии» — предупредить обвинение лейбницианцев в том, что его категориальная система является неполной, потому что не содержит в себе категории Лейбница. Эти категории — тождество и различие, согласие и противостояние, внутреннее и внешнее, материя и форма. Гегель полагал, что Кант добавил «Приложение об амфиболии», чтобы дополнить категориями Лейбница свою категориальную систему, когда осознал ее неполноту. И хотя это — неточное суждение о намерениях Канта, он прав в допущении, что одна из главных проблем Канта в «Амфиболии» связана с полнотой его категориальной системы» [15, p. 32]. Кроме того, Суинг считает, что «мнение о том, что одной из главных проблем Канта в «Амфиболии» является полнота его категориальной системы, в дальнейшем подкреплено тем фактом, что Кант также объясняет в «Амфиболии» отношение понятий *бытие* и *ничто* к его системе категорий» [15, p. 33].

Трансцендентально-логическая аналитика понятий: дедукция категорий

Для завершения исследования аналитики понятий как структурной части трансцендентальной логики необходимо рассмотреть разделы В-издания, посвященные трансцендентальной дедукции категорий.

Трансцендентальная дедукция является рефлексивной априорной процедурой рассудка и осуществляется с целью объяснения того, каким образом чистые рассудочные понятия *a priori* относятся к предметам, или — иначе — как *субъективные* условия мышления приобретают *объективную* значимость и становятся условиями возможности опыта. Однако в данном случае имеется в виду субъективность особого рода, а именно — трансцендентальная субъективность. Согласно разъяснению Хайнца Янсона, «субъективность чистых понятий рассудка может рассматриваться… исключительно как трансцендентальная, так как категории являются тем, что придает объективную значимость только субъективно общеобязательным суждениям восприятия». Таким образом, в синтезе мы имеем дело в конечном счете не с субъективностью отдельного индивида, а с трансцендентальной субъективностью человечества: «поскольку объект есть то, что может мыслиться в некотором самосознании как связанное, то эмпирическая субъективность суждения восприятия преодолевается именно объектом, полученным в результате действия трансцендентальной субъективности чистых понятий рассудка. Субъективное бытие категорий есть субъективное бытие объективного деяния для меня (Objektiv-Machens-für-mich)»[9] [13, S. 139].

---

[9] Эту многозначную неологическую конструкцию Х. Янсона — “Objektiv-Machens-für-mich” — можно также перевести как «предметное созидание для меня» или «создание предметов [опыта] для меня».

Обратившись к наброскам Канта к лекциям по метафизике 1780—1790 годов, мы обнаружим, что «всеобщность и необходимость чистых рассудочных понятий выдает их происхождение и то, что оно должно быть либо совершенно незаконным и ложным, либо неэмпирическим». Далее Кант формулирует пассаж, демонстрирующий дух первого издания «Критики»: «В чистой чувственности, чистом воображении и чистой апперцепции залегает основание возможности всякого эмпирического познания a priori и синтеза сообразно понятиям, имеющего объективную реальность. Ведь он касается исключительно явлений (которые сами по себе случайны и лишены единства), так что человек познает по существу только самого себя как мыслящего субъекта, все же остальное — как [содержащееся] в нем» [7, с. 221; Refl. 5636][10].

Следовательно, истинность, значимость и необходимость критической философии в целом обосновывается и доказывается именно в этом пункте — в осуществлении трансцендентальной дедукции. В этой наиважнейшей части критической философии речь ведется, как можно заметить, о трансцендентальной логике в ее функции (значении, ипостаси) *трансцендентального метода*. Из поставленных задач видно, что трансцендентальная дедукция (или критическое исследование), являясь не просто составной, но и важнейшей частью трансцендентальной логики, совершенно немыслима в рамках формальной логики.

В первую очередь трансцендентальное исследование выясняет, что для познания предмета в опыте необходимы два условия: а) *созерцание*, посредством которого предмет дается как *явление;* б) *понятие*, посредством которого предмет *мыслится*. Иначе говоря, трансцендентальная логика выдвигает требование этих двух предпосылок ради того, чтобы познание могло осуществиться. Отсюда — через цепь посылок — можно заключить: поскольку опыт возможен только посредством категорий как форм мышления, постольку и сами чистые понятия *a priori* следует признать априорными условиями возможности опыта, будь то возможности созерцания или мышления [3, с. 197; A94 / B126]. Этот вывод Кант называет «принципом трансцендентальной дедукции всех понятий *a priori*», а стало быть, и *принципом* трансцендентальной логики.

Конкретизируя положения об условиях возможности опыта, трансцендентальная логика (исследование) выясняет, что для познания требуется *связь* многообразного, которая создается *действием* рассудка, но прежде всего необходима *первоначальная апперцепция*, или *трансцендентальное единство самосознания* (*Я мыслю*). Синтетическое единство апперцепции при этом оказывается «высшим пунктом» (фундаментальной структурой рассудка), с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю трансцендентальную логику, и вслед за ней трансцендентальную философию. Тогда вполне закономерно выясняется, что эта синтетическая способность и есть сам рассудок [3, с. 205; B134]. На основе этих открытий трансценден-

---

[10] Именно поэтому Ханс-Георг Хоппе говорит, что «для Канта все эмпирическое “само по себе разрозненно”, существует без единства и формы, только как многообразное, которое должно было бы пребывать в полном одиночестве, всегда в пассивном параллельном и внешнем сосуществовании, так что представление единого и тождественного эмпирического самосознания в своей основе совершенно недоступно для Канта» [11, S. 217—218].

тальная логика приходит к заключению: рассудок есть не что иное, как способность *a priori* связывать и подводить многообразное в данных представлениях под единство апперцепции. Этот *принцип* трансцендентальной логики Кант назвал «высшим основоположением во всем человеческом познании»[11] [3, с. 207; B135].

Трансцендентальное единство апперцепции (объективное единство самосознания) есть главное условие и фундамент объединения многообразного, данного в созерцании, в понятие об объекте. Способом, который сводит данные познания к объективному единству, выступает (как уже отмечалось) суждение, а логическими функциями суждения являются категории. Категории как *правила* трансцендентальной логики приводят к единству апперцепции синтез многообразного и никакого другого применения, кроме опыта, не имеют. Тем самым трансцендентальная логика устанавливает (выясняет) границы употребления чистых рассудочных понятий — только в эмпирическом созерцании! — и, следовательно, реализует одну из своих функций.

Механизмами осуществления синтеза многообразного во втором издании являются: а) *фигурный (образный)* синтез, или *трансцендентальный синтез способности воображения*, представляющий собою трансформацию и аналог синтезов аппрегензии и репродукции, а также чистого трансцендентального синтеза воображения, которые присутствовали в А-издании; б) *интеллектуальный синтез* (*рассудочная связь*), который не пользуется способностью воображения, но только лишь понятиями, и является видоизменением синтеза рекогниции первого издания.

Роль воображения также подчеркивается и в В-издании, хотя здесь способность воображения уже не обладает такой самостоятельной творческой силой, как в А-дедукции. Тем не менее именно с трансцендентального синтеза (продуктивной) способности воображения начинается наше познание, ибо он есть «действие рассудка на чувственность и *первое применение* (erste Anwendung) его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания» (курсив мой. — *В.С.*) [3, с. 227; B152]. Суммировав кантовские определения рассудка, можно сказать, что первоначальным действием рассудка (= синтетического единства апперцепции = трансцендентального синтеза продуктивного воображения = фигурного синтеза = категорий) является действие на «пассивную» чувственность. Становится ясно, что чувственность (как «ствол» познания) в равной степени определяется, во-первых, аффицированием со стороны *вещи*, а во-вторых, делом-действием трансцендентальной логики рассудка. Более того, Кант утверждает, что только благодаря воздействию рассудка (под названием *трансцендентального синтеза способности воображения*) *внутреннее чувство* аффицируется [12] [3, с. 229; B153—154]. Отсюда можно сделать вывод: из двух равноправных «стволов» познания рассудок является «более ра́вным», нежели чувственность. Это происходит потому, что трансцендентальная способность воображения, которая в первом издании «Критики»

---

[11] Другая формулировка высшего основоположения в отношении рассудка: все многообразное в созерцаниях подчинено условиям изначально синтетического единства апперцепции [3, с. 207; B136].

[12] «Следовательно, рассудок *не находит* во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а *создает ее, аффицируя* внутреннее чувство» [3, с. 231; B155].

соединяла в опыте чувственность и рассудок, здесь, в издании 1787 г., уже входит в саму структуру рассудка[13]. Таким образом, трансцендентальное исследование обнаружило в действии рассудка на чувственность (или в трансцендентальном синтетическом действии способности воображения) *перводействие* нашего познавательного опыта и, стало быть, *первоначало* трансцендентальной логики как *логики действия* рассудка. Иначе говоря, трансцендентальная логика как *исследование* открыла трансцендентальную логику как синтетическое *действие* рассудка[14].

Вывод, к которому в разделе Аналитики приходит трансцендентальная логика в значении трансцендентального исследования (метода), гласит: «Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе, как с помощью категорий; мы не можем *познать* ни одного мыслимого предмета иначе, как с помощью созерцаний, соответствующих этим понятиям. Но все наши созерцания чувственны, и это познание, поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. А эмпирическое познание есть опыт. Следовательно, *для нас невозможно никакое иное познание a priori, кроме познания предметов возможного опыта*» [3, с. 243; B165—166]. В этом чрезвычайно содержательном заключении присутствуют ответы на некоторые поставленные перед трансцендентальным исследованием вопросы: о сущности, объеме, границах и принципах познания *a priori*.

В результате трансцендентального исследования процесса конституирования опыта во втором издании «Критики» трансцендентальная логика четко эксплицирует всю структуру познавательных способностей: «1) первоначальное единство апперцепции, или рассудок с его "интеллектуальным синтезом"; 2) чистое трансцендентальное воображение с "образным" синтезом; 3) темпоральный синтез схватывания…; 4) внутреннее чувство и его априорная форма — время; 5) внешнее чувство с пространством как его специфической априорной формой и "материей" ощущений, возникающей вследствие аффицирования чувственности (трансцендентальным) предметом» [2, с. 368]. Эту совокупность познавательных способностей

---

[13] Строго говоря, во втором издании способность воображения лишилась самостоятельного гносеологического статуса и занимает *срединное* между чувственностью и рассудком положение: с одной стороны, ввиду субъективного условия, единственно при котором способность воображения может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, она принадлежит чувственности; с другой стороны, поскольку ее синтез есть приведение в действие спонтанности, которая является определяющей, а не всего лишь определяемой подобно чувствам, стало быть, может *a priori* определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции, постольку способность воображения есть способность *a priori* определять чувственность, а это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его к предметам созерцания [3, с. 225—227; B151—152].

[14] Известные немецкие кантоведы, исследователи кантовской *Handlungstheorie* Фолькер Герхардт и Фридрих Каульбах представили классификацию типов действия в философии Канта: «Если мы понимаем действие как движение, в котором что-то причиняется (bewirkt), тогда можно представить три модели действия в качестве ступеней становящегося рефлексивного движения: 1) движение как простое воздействие (bloβes Bewirken) = онтологическое действие; 2) осознание движения (вместе с тем также осознание его начала) = трансцендентальное действие; 3) осознание самодвижения (Selbstbewegung) = практическое действие» [10, S. 81]. В трансцендентальном синтезе рассудка мы находим первую и вторую ступени, а также основание для третьей.

нужно отнести к *результатам* деятельности трансцендентальной логики в качестве трансцендентального *исследования* в аналитике понятий и *метода* реконструкции субъекта, познающего предметы.

* * *

Трансцендентальная логика Канта, как она является перед нами только в разделе «Аналитика понятий», есть наука чистого априорного рассудка, обладающая несколькими ипостасями. Она одновременно предстает как 1) логическая наука нового типа, а именно материальная (содержательная) логика, имеющая своим предметом происхождение, формы, содержание, объем, объективную значимость и границы нашего познания *a priori;* 2) многосторонняя и разнообразная синтетическая априорная деятельность чистого рассудка, конституирующего предмет опыта по законосообразным принципам и правилам; 3) сами эти трансцендентальные правила и принципы, по которым рассудок конституирует опыт; 4) рефлексивный метод («трансцендентальное исследование», или, по-другому, трансцендентальный метод), использующий, в частности, регрессивно-синтетическую процедуру (трансцендентальную редукцию) ради расчленения рассудка и изучения его способностей познания, действий, механизмов, правил и принципов в трансцендентальном синтезе.

Последний аспект логики, как представляется на первый взгляд, вполне можно было бы отнести к первому в этом перечне значению. Однако, учитывая огромную роль трансцендентальной рефлексии для критической философии в целом, а также тот существенный факт, что рефлексивное исследование может применяться *не только* в Аналитике понятий и, соответственно, *не только* для решения ее собственных задач, необходимо выделить эту сторону логики в качестве самостоятельной.

Трансцендентальная логика, как показал анализ, выполняет следующие основные *функции*:

1) определение условий возможности чистого познания *a priori*, или априорных синтетических суждений;

2) трансцендентально-логическая (синтетическая и априорная) деятельность чистого рассудка по связыванию многообразного, данного в созерцании, и подведению его под рассудочную категорию, т. е. конституирование предмета опыта;

3) анализ рассудка: исследование происхождения, объема, возможностей, объективной значимости и трансцендентального применения чистых рассудочных понятий *a priori*;

4) исключение всего эмпирического из содержания сознания (осуществление трансцендентальной редукции);

5) изучение принципов и правил априорного познания;

6) оценка эмпирического употребления рассудка (канон рассудка);

7) составление на основе одной идеи систему науки;

8) выведение понятий из логических функций единства в суждении;

9) исследование функций и механизмов чистого синтеза рассудка;

10) экспликация границ употребления чистых понятий рассудка *a priori*;

11) изучение трансцендентально-методологических функций таблицы категорий;

12) конструирование третьего понятия в трихотомиях.

Помимо этих основных функций необходимо отметить сугубо логическую функцию трансцендентальной логики по отношению к формальной. Эта функция (действие-ограничение) описана Кантом прежде всего в Аналитике понятий, однако в этом разделе эксплицитно не сформулирована. Выявил и представил эту функцию В.Н. Брюшинкин: трансцендентальная логика играет роль негативной эвристики в отношении к формальной логике, стало быть, «первая функция трансцендентальной логики по отношению к выводам формальной логики состоит в ограничении множества возможных следствий из данных суждений. Не все следствия, признаваемые законными формальной логикой, являются таковыми с точки зрения трансцендентальной. Таков общий механизм взаимодействия формальной и трансцендентальной логик с точки зрения применения их к способности суждения» [1, с. 150—151]. Почему же трансцендентальная логика не признает «законосообразными» некоторые суждения общей логики? Целью элиминации высказываний «является стремление выделить *суждения, которые могут быть истинны на опыте*. Если ту же самую мысль выразить в более современной форме, то мы скажем, что это — суждения, имеющие эмпирическую интерпретацию». Иначе говоря, трансцендентальная логика «отбрасывает суждения, которые не могут иметь интерпретации в терминах возможного опыта или не нуждаются в ней» [1, с. 153]. Отсюда формулируется принцип, названный «трансцендентальным ограничением»: «в каждом категорическом суждении *c*-термин [субстанциальный термин] может играть роль субъекта и не может играть роль предиката, а *a*-термин [акцидентальный термин] может играть роль предиката и не может играть роль субъекта» [1, с. 155][15].

К элементам *фундаментальной структуры* трансцендентальной логики (обнаруженным в Аналитике понятий) относятся прежде всего трансцендентальное единство апперцепции, трансцендентальная способность продуктивного воображения (спонтанность), а также фундированные первыми двумя многообразные виды синтеза и анализ как *способности* рассудка.

В число основных *процедур* трансцендентальной логики входят:

а) трансцендентальная рефлексия (включая в нее мысленный эксперимент);

---

[15] Действие принципа «трансцендентального ограничения» можно рассмотреть на одном из примеров: «Пусть S будет субстанциональным, а P — акцидентальным термином. Всего из двух различных терминов можно образовать шесть категорических суждений: (a) S есть S, (b) S есть P, (c) S не есть P, (d) P есть S, (e) P не есть S, (f) P есть P. Применение категории субстанции сразу же позволяет отбросить (d) и (e), так как S стоит в этих высказываниях на месте предиката. Суждения (a) и (f) также должны быть отброшены, поскольку при применении категорий мы интересуемся априорными синтетическими суждениями, а (a) и (f) представляют собой тавтологические суждения. Следовательно, применение трансцендентальной логики позволяет сразу же ограничить множество возможных суждений, которые могли бы быть порождены на основе двух терминов» [1, с. 155]. Окончательный вариант принципа «трансцендентального ограничения», в соответствии с которым реализуется функция «негативной эвристики» выглядит таким образом: «В каждом категорическом суждении за исключением субстанциальных аналитических суждений *c*-термин может играть роль субъекта и не может играть роль предиката, и в каждом категорическом суждении без исключений *a*-термин всегда играет роль предиката и не может играть роль субъекта» [1, с. 158—159].

б) трансцендентальная редукция (как рассудка, так и чувственности, ибо последняя не способна самостоятельно осуществлять регрессивный синтез);

в) все разновидности дедукции категорий;

г) синтезы (выполняющие в ходе конституирования опыта различные функции) и анализ как *действия* рассудка.

Трансцендентальная логика имеет собственные *принципы* — как конститутивные, так и регулятивные. Перечислю некоторые основные:

1) принцип единства действия функции рассудка в одном суждении и одном созерцании [A79 / B104—105];

2) принцип («трансцендентальный закон») двойного подчинения явлений [A110];

3) принцип априорного определения чистых понятий рассудка [A67 / B92];

4) принцип трансцендентальной дедукции всех понятий *a priori* [A94 / B126];

5) высшее основоположение (принцип) во всем человеческом познании [B135];

6) высшее основоположение (принцип) всех синтетических суждений[16] [A158 / B197];

7) принцип ограничения познания предметами возможного опыта [B165—166];

8) принцип использования категорий как правил синтеза (правил, или функций, действия чистого мышления)[17];

9) принцип применения суждения как правила приведения данных познания к *объективному* единству апперцепции.

Кроме того, *правилами* трансцендентальной логики в сфере конституирования предметов являются чистые априорные понятия рассудка и суждения как логические формы единства.

Все достигнутые трансцендентальной логикой в Аналитике понятий результаты суть не что иное, как упоминавшееся выше «первое применение» рассудка, а именно его употребление в отношении к чувственности, вследствие чего конституируется предметный мир. Помимо этого существует и «второе применение» — использование понятий-законов рассудка в опыте. Там, в Аналитике основоположений, трансцендентальная логика исследует *канон*, который учит *способность суждения* применять (второе применение!) к явлениям «понятия рассудка, *a priori* содержащие в себе условия для правила» [3, с. 249; A132 / B171]. Однако это уже другая тема.

Список литературы

1. *Брюшинкин В.Н.* Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. 2006. Вып. 26. С. 148—167.

2. *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010.

---

[16] Имеется в виду ответ на главный вопрос «Критики чистого разума»: как возможны синтетические суждения *a priori*. Кант отвечает: синтетические суждения *a priori* «возможны, если мы относим к возможному опытному познанию вообще формальные условия созерцания *a priori*, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции и если мы говорим: условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта,* и потому имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori*» [3, с. 279; A158 / B197].

[17] Категории также определяются Кантом как «принципы возможности опыта» [3, с. 247; B168].

3. *Кант И.* Критика чистого разума (B, 1787 г.) // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М., 2006. Т. 2 (1).

4. *Кант И.* Критика чистого разума (A, 1781 г.) // Там же. Т. 2 (2).

5. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 4.

6. *Кант И.* Метафизические начала естествознания // Там же.

7. *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum). М., 2000.

8. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.

9. *Allison H.E.* Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence. New Haven; London, 1983.

10. *Gerhardt V., Kaulbach F.* Kant. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

11. *Hoppe H.* Synthesis bei Kant: Das Probleme der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der "Kritik der reinen Vernunft". B.; N.Y., 1983.

12. *Howell R.* Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy. Dordrecht; Boston; London, 1992.

13. *Jansohn H.* Kants Lehre von der Subjektivität. Bonn, 1969.

14. *Rohs P.* Transzendentale Logik. Meisenheim am Glan, 1976.

15. *Swing T.K.* Kant's Transcendental Logic. New Haven; London, 1969.

Об авторе

Семенов *Валерий Евгеньевич* — канд. филос. наук, доц., докторант кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, vesemenov7@mail.ru.

About author

Dr. Valery ***Semenov*** — Associate Professor, postdoctoral student at the Department of the History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, vesemenov7@mail.ru.

Л. Э. Крыштоп

ПОНЯТИЕ ПОСТУЛАТА В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

В философии Канта важную роль играют постулаты. Кантовское понимание данного термина отличается от предшествующей традиции. Для Канта постулаты суть изначально положения субъективные, но с необходимостью полагаемые как объективные, без чего для нас становится невозможным как систематическое теоретическое познание, так и следование моральному закону. Но об этой специфичности кантовского словоупотребления нередко забывают, в силу чего и появляются ошибочные обвинения Канта в атеизме.

Postulates play an important role in Kant's philosophy. Kant's understanding of this term differs from the previous tradition. For Kant, postulates are originally subjective propositions necessarily supposed as objective ones. Otherwise, the systematic theoretical cognition and compliance with the moral law become impossible. However, this feature of Kant's word usage is hardly taken into consideration. That is why Kant is wrongly accused of atheism.

***Ключевые слова**: постулат, аксиома, гипотеза, основоположение, принцип, максима, высшее благо, бытие Бога, бессмертие души, автономия воли, вера.*

***Key words**: postulate, axiom, hypothesis, principle, fundamental principle, maxim, highest good, existence of God, immortality of soul, autonomy of will, faith.*

Постулаты играют важную роль, как в практической, так и теоретической философии Канта, но понять их порой бывает очень нелегко. Волей-неволей мы сталкиваемся с необходимостью прояснения смысла, вкладываемого Кантом в сам термин «постулат». И здесь нас подстерегает ряд сложностей, основной из которых является привнесение естественно-научных коннотаций[1], в силу чего кан-

[1] В связи с этим уместно привести весьма занятную интерпретацию пятого постулата Евклида о параллельных прямых, относящуюся к началу XX в.: «А почему не пересекутся? <…> Потому, что это опытный факт? Потому, что они не пересекаются перед нашими глазами, сколько бы мы не всматривались? А если продолжить линии до бесконечности? Где гарантия, что там они не перехлестнутся? И какой же это факт, если мы не можем опытно продолжить его за границами нашего зрения, в этой самой неведомой нам бесконечности? <…> Истина вовсе не самоочевидна. И доказательств у нее нет — это заранее известно. Где выход? Принимаем ее как постулат, т. е. как допущение, для которого нет ни опровержений, ни доказательств» [19, т. 1, с. 351].

товские постулаты нередко воспринимаются как нечто недостоверное и случайное[2].

Термин «постулат» имеет многовековую историю. Впервые он встречается уже в Античности. В «Началах» Евклида мы находим наряду с определениями и аксиомами (общими понятиями) три (по другой версии пять) постулатов. Дефиниции этому понятию автор не дает, но, по сути, постулаты являются требованиями построения [6, т. 1, с. 14—15]. В философии этот термин имел несколько иное употребление. Аристотель разводит понятия гипотезы и постулата. Первая определяется им как «то, что хотя доказуемо, но сам [доказывающий] принимает не доказывая, если изучающему оно кажется правильным и он принимает его», а второй — как «то, что принимают, в то время как изучающий не имеет никакого мнения об этом или имеет противоположное мнение» [1, с. 275]. Эти две традиции — евклидовская и аристотелевская — пронизывают всю историю философии. Особое внимание проблематике постулатов уделялось в Новое время в связи с поиском прочных оснований науки. В трудах новоевропейских философов нередко можно увидеть перечень неких начальных положений, называемых «постулатами», или «аксиомами», предваряющий основные размышления [20, с. 48, 97, 159, 240]. В ходу термин «постулат» был и в Германии в XVII—XVIII вв., в особенности у вольфианцев, понимающих постулат как «недоказуемое практическое положение» [30, S. 258—259], «которое показывает, что нечто возможно, и истинность которого ясна из самого определения» [29, S. 1086—1087]. В этом вопросе, как и во многих других, у Вольфа и его последователей были оппоненты, в частности Хр. А. Крузий [24, S. 63—66] и И.Г. Ламберт [25, Bd. 1, S. 9—10; AA, X, S. 65]. Но в целом можно сказать, что все эти мыслители в той или иной степени разделяли одну из двух выше обозначенных позиций. В философии И. Канта понятие постулата по ряду причин приобретает совершенно новое звучание. Прежде всего, кёнигсбергский философ вводит постулаты в свою моральную философию, что до него никому не удавалось. К тому же этот термин в кантовской философии имеет специфическое употребление, не укладывающееся полностью в рамки предшествующей традиции.

I. Термин «постулат» в ранних работах И. Канта

В работах докритического периода термин «постулат» встречается довольно редко, но как в немецких, так и в латинских сочинениях. В конкурсном сочинении «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (1762—1764), выводя формальные и материальные первопринципы морали, Кант называет вторые «постулатами», придерживаясь при этом напрямую заимствованного из математики и общепринятого в то время понимания постулата как недоказуемого положения [8, с. 190 — A 98]. В диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770), рассматривая ряд основных положений, касающихся идеи времени, Кант называет их (в частности, положение

[2] Вот, например, как пишет о кантовских постулатах В. И. Иванов: «…протестантская мысль устами Канта обращает само бытие Божие из предпосылки разумного сознания в его постулат, т.е. необходимое для разума следствие, вытекающее из аксиомы нравственного долга» [7, с. 105].

о непрерывности) «первыми постулатами чистого времени» [9, с. 297 — $A_2$18]. Здесь, по всей видимости, прослеживается влияние новоевропейской традиции перечисления в начале сочинения или главы основных положений под заголовком «постулатов», «аксиом» или «общих понятий» (как, например, у Спинозы). Сами эти положения без существенных изменений повторяются и в «Критике чистого разума», однако там они уже не именуются постулатами. Впрочем, чем они являются, если они не постулаты, остается неясным, так как по сравнению с данной работой принципиально их значение и статус в «Трансцендентальной эстетке» не изменились. Возможно, причину этого следует усматривать именно в пересмотре значения понятия постулата и попытке размежеваться с его старым употреблением.

Таким образом, в ранних работах прослеживается, скорее, традиционное для того времени понимание постулата как недоказуемого самоочевидного основоположения. Но в то же время здесь уже можно усмотреть и некоторые моменты, ставшие характерными для Канта в критический период, в частности попытку установления постулатов в моральной философии. К тому же в диссертации 1770 г., считающейся начальной работой критического периода, встречается еще один случай употребления рассматриваемого термина. В разделе, посвященном методу метафизики, Кант указывает три подставных принципа, которые «не искажают данного рассудочного понятия чувственным познанием, но которые тем не менее вводят в заблуждение рассудок так, что он принимает их за доводы, заимствованные от объекта, тогда как они только рекомендуются нам *в силу их сообразности* со свободным и широким пользованием рассудка в соответствии с его особенной природой» [9, с. 318 — $A_2$36]. Собственно «постулатом» Кант называет только третий принцип (никакая материя в мире не исчезает, а все изменения касаются только формы), однако, по всей видимости, этот термин в такой же мере может быть отнесен и к первым двум (сообразность всего происходящего в мире естественному порядку и причинное единство в мире). В данном случае Кант употребляет этот термин уже в значении, близком критическому. Здесь постулат — это скорее необходимое положение, только при допущении которого наше познание возможно. Фактически, эти «принципы сообразности» служат тем, что позднее в «Критике чистого разума» Кант назовет регулятивными принципами, оставив в неизменном виде только один — принцип единства.

II. Постулаты в «Критике чистого разума»

В «Критике чистого разума» Кант определяет постулирование следующим образом: «Если то, что нечто существует или должно произойти, несомненно достоверно, но чем-то обусловлено, то некоторое определенное его условие или может быть абсолютно необходимым, или же его можно предполагать только как произвольное и случайное. В первом случае условие постулируется (per thesin), а во втором — оно предполагается (per hypothesin)» [10, с. 381 — B 661/A 631]. Как видно из данного определения, постулаты в равной степени имеют место как в теоретической философии (если рассматривается то, что существует), так и в практической (если рассматривается то, что должно произойти). Что касается практической сферы, то здесь Кант говорит о постулировании бытия Бога и бессмертия души, но подробно их разбирает уже во второй «Критике». Постулаты чисто-

го теоретического разума представляют собой принципы однородности, спецификации и непрерывности[3], неразрывно связанные с идеей полного единства наших знаний. Эти принципы служат целям как можно большего расширения рассудочных познаний, и их применение может быть лишь регулятивным. Какова природа сама по себе, мы знать не можем, но мы вынуждены постулировать систематическое единство рассудочных знаний как соответствующее природе самой по себе, так как без такого рода постулирования наши рассудочные знания, являясь лишь случайным агрегатом, рассыпались бы. Систематическое единство природы, стало быть, есть не объективное положение дел, но лишь субъективная потребность, проистекающая из ограниченности возможностей разумного существа: дело не в том, что научное познание природы невозможно, если ей не присуще систематическое единство, но мы не можем познавать природу, если не считаем таковое ей свойственным. Именно такое понимание постулата как необходимого условия станет в дальнейшем основным для практической философии Канта.

Но такое употребление рассматриваемого понятия в «Критике чистого разума» не единственное. Говоря о регулятивном принципе чистого разума в отношении космологических идей, Кант подчеркивает, что указанное основоположение, предписывающее в ряду условий данных явлений бесконечный регресс, сохраняет силу лишь как проблема для рассудка и постулирует только то, что следует делать в регрессе, но не то, что действительно дано в объекте до всякого регресса. Здесь Кант придерживается традиционного математического определения постулата как положения, указывающего на возможность осуществления действия[4], в противоположность аксиоме, приписывающей определенные свойства самому объекту. Фигурируют в «Критике чистого разума» и собственно математические постулаты, но главным образом при сравнении с постулатами эмпирического мышления вообще с целью выявления сущностных особенностей последних.

Так называемые постулаты эмпирического мышления вообще (постулаты возможности, действительности и необходимости) наряду с аксиомами созерцания, антиципациями восприятия и аналогиями опыта составляют систему синтетических основоположений рассудка. Но они как основоположения о модальности являются лишь субъективно-синтетическими положениями. Они не расширяют само понятие объекта (почему и не носят объективно-синтетический характер), хотя субъективно они имеют синтетический характер, так как к понятию объекта прибавляют определенное отношение его к познавательной способности. Такое понимание категорий модальности как указания только лишь на действие познавательной способности, посредством которого образуется понятие об объек-

---

[3] В данном случае мы наблюдаем синонимичность терминов «постулат» и «принцип». Это характерно и для некоторых других пассажей. Скорее всего, в данном случае следует усматривать влияние предшествующей традиции, для которой такие понятия, как «основоположение», «принцип», «постулат», «аксиома», «максима», были во многом взаимозаменяемы.

[4] Четче всего математическое определение термина «постулат» формулируется в лекциях по логике под ред. Г. Б. Йеше: «*Постулат* есть практическое, непосредственно достоверное положение или основоположение, определяющее возможное действие, относительно которого предполагается, что способ его осуществления непосредственно известен» [14, с. 366 — А 174—175].

те, позволяет Канту утверждать, что предложенное им в данном разделе употребление термина «постулат» мало отличается от общепринятого в математике.

Постулаты эмпирического мышления выполняют важную функцию: они ограничивают сферу употребимости категорий чисто эмпирическим применением. Относясь к синтезу чистого созерцания (форма явлений), синтезу восприятия (содержание явлений) и синтезу опыта (отношения восприятий), постулаты эмпирического мышления вообще, как и остальные основоположения чистого рассудка, суть лишь регулятивные основоположения. Они выражают не связи между явлениями в опыте, а отношения к опыту и защищают научное познание от притязаний фантазии и пустых мечтаний, ясновидения, спиритизма и других подобного рода явлений, с которыми кёнигсбергский философ начал бороться еще в докритический период.

III. Постулаты чистого практического разума

Постулаты у Канта — это принципиально важные положения, можно даже сказать, опорные точки всей его философии, причем как практической, так и теоретической. Но его практические постулаты по праву занимают совершенно особое место, и им за более чем два столетия после смерти их автора уделяли немало внимания. Даже сейчас, проводя исторический анализ рассматриваемого термина, кантовские постулаты чистого практического разума нередко выделяют в особую группу, и это неспроста. В них действительно в полной мере проявилась специфика кантовского терминологического языка. Однако, как ни прискорбно это замечать, об этой специфике как раз нередко и забывают, в силу чего и возникают обвинения Канта либо в атеизме, либо же в шаткости основ его моральной философии.

Постулаты чистого практического разума суть необходимые предположения в практическом отношении, дающие трансцендентальным идеям спекулятивного разума объективную реальность (посредством их отношения к практической сфере). Тем самым разум получает право на понятия, утверждать саму возможность которых в теоретическом отношении он не мог себе позволить. Эти предпосылки исходят из основоположения моральности, которое само есть не постулат, а аподиктический практический закон, непосредственно определяющий волю. Речь идет о постулатах свободы, бессмертия души и бытия Божьего.

Постулат свободы сам Кант считал основным[5]. Идея свободы главенствует над двумя другими, так как «ее существование содержится в категорическом императиве, не оставляя места для сомнения» [13, с. 252 — А 497]. В отличие от постулатов бессмертия души и бытия Бога постулат свободы и моральный закон взаимно обусловливают друг друга. Моральный закон, сам по себе не нуждающийся ни в каком оправдании, доказывает существование свободы, так как сам есть закон каузальности через свободу. Спе-

[5] Кант различает негативное понятие свободы (независимость от посторонних определяющих причин) и позитивное (собственное законодательство чистого практического разума). Постулируется свобода в положительном смысле [11, с. 225—226 — В/А 97—99].

кулятивный разум вынужден признать возможность существования свободы, дабы не впасть в противоречие с самим собой[6]. Так что если существование каузальности через свободу и не может быть доказано теоретически, то и опровергнуто теоретически оно тоже быть не может[7]. Вот почему несмотря на то, что свобода есть сверхчувственная идея, в ее постулировании нет противоречия. Фактически, речь идет о признании свободы, несмотря на невозможность спекулятивного обоснования достоверности ее существования. Оправдание же такого признания сводится к утверждению, что разумное существо может поступать нравственно, только если осознает себя как существо свободное. А «для существа, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей своей собственной свободы, имеют силу те же законы, которые обязывали бы действительно свободное существо» [11, с. 227 — B/A 100]. Это обстоятельство и избавляет нас от необходимости строгого теоретического доказательства существования свободы, но ограничивает значимость соответствующего постулата практической сферой.

Постулат бессмертия души, как и *постулат бытия Бога*, неразрывно связан с моральным законом и представляет собой «*теоретическое*, но как таковое недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще *практическому* закону, имеющему a priori безусловную силу» [12, с. 520 — A 220][8], т. е. является постулатом чистого практического разума. Надо учитывать, что в критических произведениях Канта есть два варианта обоснования бессмертия души, так же как и обоснования бытия Бога. Но в обоих вариантах указанные два постулата, взаимодополняя друг друга, тесно связываются с идеалом высшего блага, которое Кант представляет как такое состояние разумного существа, при котором «морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью» [10, с. 474 — B 838/A 810]. Таким образом, неотъемлемыми компонентами высшего блага являются святость (полное соответствие воли мыслящего существа моральным предписаниям) и блаженство (состояние мыслящего существа, при котором все происходит согласно его воле). Но в эмпирическом мире высшее благо недостижимо.

В «Критике чистого разума» акцент делается на несоответствии уровня моральности существа и его блаженства. В силу этого мы должны полагать основание практически необходимой связи между этими двумя компонентами в интеллигибельном мире, причем «мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир» [10, с. 475 — B 839/A 811]. Бог же предстает как мудрый творец и правитель в умопостигаемом мире, без которого невозможно распределение блаженства в точном соответствии с моральностью. В данном случае речь фактически идет о надежде на воздаяние в жизни после смерти и о допущении бытия Бога как гаранта такового воздаяния, без которых «прекрасные идеи

---

[6] Ср.: Refl. 4545 [AA, XVII, S. 588]. Это относится и к остальным постулатам чистого практического разума — см.: Refl. 4953 [AA, XVIII, S. 40].

[7] То же самое можно сказать и об остальных двух постулатах (см., например: Refl. 5475 [AA, XVIII, S. 194].

[8] Ср.: Refl. 3133 [AA, XVI, S. 673].

нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» [10, с. 476 — B 841/A 813], что является гетерономным обоснованием нравственности.

В «Критике практического разума» перед нами предстает другая картина. Здесь бессмертие души и бытие Бога также суть положения, неразрывно связанные с моральностью, однако связь эта несколько иная. Постулат бессмертия души вытекает из необходимости в соразмерности продолжительности существования с полнотой выполнения морального закона. Рассуждение, оправдывающее бессмертие души, уже неявно содержит в себе в качестве предпосылки необходимость существования Бога. Для разумных конечных существ возможен только прогресс до бесконечности к моральному совершенству и невозможно моральное совершенство как состояние. Но в глазах Бога, для которого нет временных определений, моральное совершенство как состояние и бесконечный прогресс к моральному совершенству могут совпадать. Это обстоятельство и дает надежду на полное соответствие воле Бога. Однако Кант дает второму постулату и собственное обоснование. Разумное существо само не есть причина природы. И сам моральный закон предписывает лишь стремление к святости, но не содержит оснований для соответствия степени нравственности и счастья. Следовательно, мы вынуждены предполагать основание таковой связи в высшей, отличной от мира каузальности, в противном случае предписываемое нам моральным законом в качестве объекта желания высшее благо становится невозможным. Таким образом, здесь Бог предстает условием достижения высшего блага, но не обусловливает следование моральным законам. Истинные мотивы соблюдения этих законов усматриваются «не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, ибо только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство» [12, с. 527 — A 232].

При таком опосредовании через понятие высшего блага о гетерономности в определении воли напрямую говорить уже не приходится. Напротив, сам Кант считал, что только его вариант обоснования бытия Бога является единственным приемлемым вариантом, сохраняющим возможность подлинно морального поведения, т. е. поведения из одного лишь уважения к моральному закону. Без такового постулата мы не могли бы считать высшее благо, стремление к осуществлению которого предписывает моральный закон, возможным. При любом другом обосновании воля разумных существ определялась бы гетерономно, что устраняло бы моральную ценность поступков. Разберем эти два момента подробнее.

Что касается первого — невозможности представить высшее благо осуществимым иначе, чем при допущении постулатов чистого разума — здесь Кант останавливается прежде всего на постулатах бессмертия души и бытия Бога. Высшее благо предписывается как объект нашего желания аподиктически достоверным моральным законом, следовательно, мы вынуждены признавать и условия, при которых мы можем считать высшее благо реализуемым. Таким образом, речь здесь идет только о субъективных особенностях природы разумных существ: невысшее благо не может быть осуществимо иначе, чем при посредничестве Бога, но мы не можем себе представить это иначе. Следовательно, постулаты нужны нам в силу наших субъективных потребностей, но не имеют объективных оснований. В теоретической сфере они нужны нам для объяснения, и тогда они суть гипо-

тезы; в практической сфере они нужны для понимания высшего блага и суть постулаты, или положения веры, основанной на чистом разуме.

Что касается второго аспекта — утверждения, что лишь предложенный Кантом вариант обоснования бытия Бога сохраняет возможность автономного определения воли — он в конечном счете ведет к критике антропоморфизма и фанатизма (мистического познания). В результате дедукции категорий в трансцендентальной аналитике «Критики чистого разума» было установлено, что мы можем с помощью категорий мыслить сверхчувственные объекты, но для теоретического применения разума они могут быть пригодны только в том случае, когда под них подводится соответствующее созерцание. Мы не можем дать идеям Бога и бессмертия души (вечности) соответствующего созерцания, поэтому мы можем лишь мыслить эти предметы, но теоретическое познание их природы нам недоступно. Нам доступно лишь такое определение этих объектов, которое основано на наших моральных потребностях. Так, Бог, для того чтобы высшее благо было достижимо, должен быть всеведущим, всемогущим, вездесущим, вечным и т. д. Но все эти предикаты приписываются идее Бога лишь для практического применения и не могут рассматриваться как познание его природы. Напротив, антропоморфизм и фанатизм пытаются расширить теоретическое познание природы Бога мнимым опытом (либо заимствуя определения из нашей чувственной природы, либо же посредством неких сверхчувственных созерцаний). И то и другое недопустимо. Однако Кант идет еще дальше и отмечает, что если бы все же природа наградила нас возможностью каким-либо образом созерцать Бога и вечность, то с автономией определения воли было бы покончено. То же самое произошло бы и в случае, если бы мы могли доказать существование Бога и бессмертие души. При этом, конечно, не было бы нарушений морального закона, но «большинство законосообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие — в надежде и ни один — из чувства долга, а моральная ценность поступков <…> вообще перестала бы существовать» [12, с. 548 — А 265]. В то же время практические постулаты все же дают указанным идеям Бога, души и свободы объекты, чем расширяют познание теоретического разума, но это не расширение познания данных сверхчувственных предметов, а расширение познания в отношении сверхчувственного вообще, так как разум вынужден допустить, что такие предметы существуют. Тем самым практические постулаты, указывая, что сверхчувственное вообще имеется, выполняют еще одну важную задачу — выбивают почву из-под ног материализма и атеизма.

Таким образом, именно то, что рассматриваемые положения не могут обладать теоретической достоверностью — ни рациональной (путем строгого доказательства), ни эмпирической (путем подтверждения в опыте), является принципиально важным для этической системы Канта. Но, как ни странно, именно в этом чаще всего и усматривали недостаток кантовской морали. Его обвиняли в атеизме [18, с. 386] или, по крайней мере, в антирелигиозности [26, S. VII], равно как и в том, что он сам же разрушил основание своей моральной системы, превратив Бога и душу всего лишь в проблематические идеи [26, S. 297]; у него пытались найти некое неубедительное, выдуманное из жалости к своему старому слуге моральное доказательство бытия Бога [4, с. 151—152] или же и вовсе приравнивали кантовское обоснование недоказуемых практиче-

ских постулатов к доказательствам[9], приписывали ему создание некоего шестого доказательства бытия Бога [3, с. 17].

В отсутствии возможности строгого доказательства указанных положений сам Кант усматривает и их пользу для религии, которая понимается как познание «*всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций,* т. е. *произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли,* а как неотъемлемых *законов* каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности» [12, с. 527 — А 233]. Здесь уже прослеживается кантовское выведение религии из морали, в чем нередко видели ослабление и первого, и второго [17, с. 11], уничтожение как теологии, так и морали [26, S. VII]. Критиковали и кантовскую попытку перенести вопросы нравственности и веры в сферу субъективности разумных существ, что чаще всего именовали «самовлюбленностью кантовской моральной теологии» [27, Bd. 2, S. 382] или просто эгоизмом [5, с. 66]. Особенно характерны такого рода обвинения были для русских мыслителей. Бытует даже мнение, что Кант изображался в России (и, следовательно, воспринимался) как «черт», «искуситель»[10]. При этом, естественно, прежде всего ссылаются на П. А. Флоренского, обвинявшего кантовскую философию и ее создателя во всех смертных грехах, в частности в «лукавстве» [21, с. 103]. Упоминают в этой связи также А. Белого, Н. Ф. Федорова, Л. И. Шестова. И хотя сводить восприятие Канта русской мыслью сугубо к приписываемой ей «чертовщине» не совсем корректно, так как наряду с резкими выпадами в адрес кантовской философии (далеко не всегда оправданными) можно назвать и ряд спокойных суждений, порой даже подмечающих некоторую пользу сочинений кёнигсбергского мыслителя, но здравое звено в таком мнении все-таки есть, потому что даже лояльно настроенные к Канту мыслители (А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Ф. А. Степун и др.) недостатков в его философии находили обычно гораздо больше, чем достоинств. При этом если нравственная система Канта, построенная на долге, а не на чувственных склонностях, еще вызывала порой уважение и лестные отзывы, то вот выведение религии из морали и сведение Бога, как и бессмертия души, только лишь к постулатам вызывали резко отрицательную реакцию[11]. В этом русские мыслители проявляли завидное едино-

---

[9] Так, Л. У. Бек, проводя параллели с текстами третьей «Критики» и «Метафизики нравов», видит здесь не просто некое «моральное доказательство», но даже собственно кантовский аналог физико-телеологического доказательства [23, p. 271—279], что в корне неверно, так как в данном случае упускается из виду проводимое Кантом различие между применением идеи Бога в практической сфере и теоретической. Потребности практического разума приводят к тому, что идея Бога становится постулатом, или положением веры моральной. Но для теоретического разума эта идея может служить лишь своего рода гипотезой для объяснения целесообразности в мире, т. е. быть положением веры доктринальной. Лишь в последнем случае можно говорить о неком аналоге физикотеогического доказательства, но к постулатам чистого практического разума и этической концепции это отношения иметь не будет.

[10] Наиболее ярким выражением данной позиции является следующая статья: *Ахутин А. В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51—69. Противоположную точку зрения см.: *Круглов А. Н.* Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX века. М., 2009. С. 487—497.

[11] Подробнее о рецепции кантовских постулатов в России см.: *Крыштоп Л. Э.* Рецепция понятия постулата в русской метафизике XVIII — начале XIX века // Национальное своеобразие в философии / под ред. А. Н. Круглова. М., 2009. С. 73—80.

душие. Пожалуй, такого рода критику действительно можно считать специфически русской чертой, так как, начавшись в самом начале XIX в., она успешно перевалила и за рубеж XX в. Крайним проявлением такой позиции и стали обвинения Канта в низвержении религии и атеизме, а в конечном счете и в «чертовщине».

Подобного рода критика присутствовала и в Западной Европе, однако там она не была доминирующей. Принципиально противоположное понимание кантовских положений продемонстрировали ранние йенские кантианцы (в основном протестантские теологи), для которых взгляды Канта представляют защиту веры от посягательств материализма и неверия, что, на мой взгляд, гораздо ближе к кантовскому замыслу[12]. Сам Кант однозначно определил, что понятие о Боге не относится ни к физике, ни к метафизике и не является предметом научного познания. Оно есть предмет моральной веры [12, с. 536—540 — A 246—254]. Другими словами, заслуга Канта заключается в том, что он, возможно, одним из первых, осознал опасность развития науки и связанного с этим онаучивания бытия. Определяя границы теоретического познания, он тем самым создал свободное пространство, в котором человек может быть осознан как принадлежащий к интеллигибельному миру, открывающемуся в опыте самопостижения морального поступка. Без такового ограничения возможностей научного познания человек в конечном итоге был бы полностью низведен к миру явлений и лишился бы своего метафизического ранга [22, с. 226—238].

Таким образом, постулаты чистого практического разума являются положениями веры, и только веры. Предметы постулирования в практической философии — свобода, душа, Бог — признаются невозможными к любому виду теоретического удостоверения (равно как и опровержения), предикаты знания к ним в принципе приложимы быть не могут. Несмотря на это, они признаются истинными. Но это признание не носит объективного характера, а проистекает только лишь из субъективной потребности. Мы должны признавать существующими условия выполнения долга, предписывающего нам высшее благо в качестве конечной цели (бытие Бога и бессмертие души), так как, для того чтобы стремиться к чему-то, нам необходимо непротиворечивое понимание этого чего-то как возможного к осуществлению. По этой же причине нам нужен и постулат свободы, ведь для того чтобы разумное существо могло поступать морально (независимо от внешних эмпирических влияний), оно должно иметь непротиворечивое понимание себя как свободного разумного существа. Постулируется при этом не существование предмета, а максима, т.е. правило поведения субъекта [13, с. 252 — A 497].

IV. Первые всеобщие основоположения И. Н. Тетенса

Понимания постулата как необходимого предположения, проистекающего из субъективной потребности, является основным для философии Канта — как практической, так и теоретической[13]. Такое употребле-

---

[12] Стоит вспомнить хотя бы известную цитату о том, что критика разума нужна, дабы «подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия* свободомыслия, *фанатизма* и *суеверия*…» [10, с. 26 — B XXXVI].

[13] Помимо рассмотренных выше постулатов чистого теоретического разума и чистого практического разума в таком же значении термин «постулат» употребляется и в естественно-научных работах Канта критического периода, а также в «Метафизических началах учения о праве» «Метафизики нравов».

ние рассматриваемого понятия, не укладываясь в рамки предшествующей традиции, по сути стало кантовским нововведением. Но все же не следует рассматривать это весьма специфическое понимание термина «постулат» у Канта вне исторического контекста дискуссий того времени о метафизических основоположениях. Так, при более внимательном рассмотрении сочинения И.Н. Тетенса «О всеобщей спекулятивной философии» (1775) в нем можно усмотреть некий аналог «кантовских» постулатов[14].

По мысли Тетенса, в философии есть основоположения, сравнимые по степени очевидности и достоверности с математическими. Таковыми являются первые всеобщие основоположения (erste Grund-Gemeinsätze)[15], которые суть «некие всеобщие суждения о связях вещей и их свойствах в отношении друг к другу» [28, S. 27]. В метафизике они рассматриваются объективно, однако «являются в нас только *субъективными* способами представления и мышления, которые могут в нас наблюдаться, как и другие модификации и деятельности нашей способности мышления» [28, S. 27]. Но эти субъективные способы проистекают из самой природы рассудка так, что рассудок как рассудок, как способность суждения не может судить иначе. Собственно говоря, из этой же необходимости и естественности способа мышления вытекает и их очевидность.

Несложно усмотреть некое сходство между трактовкой Тетенсом первых всеобщих основоположений как субъективных способов мышления и кантовским пониманием постулатов как субъективно необходимых предположений. Но имеется также и ряд существенных отличий. Прежде всего, Тетенс не называет рассматриваемые положения постулатами. Термин «постулат» применяется им только непосредственно к геометрическим положениям и употребляется в традиционном значении положения самоочевидного. Кроме того, у Тетенса первые всеобщие основоположения проистекают из естественной склонности рассудка, вне зависимости от того, рассудок ли это человеческий или бесконечный. Кант же в данном случае ограничивается рассмотрением лишь человеческого разумного существа с присущими ему априорными формами чувственности и рассудка.

---

[14] Не следует, однако, считать Тетенса в данном случае непосредственным источником формирования кантовского понимания термина «постулат». В то же время и полностью исключать влияние Тетенса в данном вопросе тоже не стоит. Несмотря на то что в кантовской диссертации 1770 г. (т. е. за пять лет до выхода в свет работы Тетенса) уже можно заметить понимание постулатов как субъективных положений, проистекающих из интереса разума, тем не менее здесь позиция Канта еще не столь четко выражена, как в критических произведениях. Позиция Тетенса в этом вопросе гораздо более ясна и последовательна. Это и позволяет сделать вывод, что если Тетенс и не являлся источником «кантовского» понимания термина «постулат», то он, по крайней мере, значительно поспособствовал его становлению. В свою очередь, на Тетенса при формировании взгляда на первые всеобщие основоположения как на субъективные способы мышления и представления вполне могла повлиять кантовская диссертация 1770 г., так что корректнее в данном случае говорить о взаимном влиянии двух философов друг на друга.

[15] Наряду с первыми всеобщими основоположениями, являющимися формальными принципами, Тетенс выделяет их второй класс — трансцендентные основоположения, или принципы материальные, подчиненные первому классу основоположений.

* * *

Понятие постулата встречается во всех разделах кантовской философии, а сами постулаты служат базовыми основоположениями, на которые опирается вся система в целом. Без постулатов чистого теоретического разума мы не имели бы рассудочного познания природы. Правовые постулаты делают возможным правовую систему Канта. Без постулатов чистого практического разума немыслима кантовская этика; они же защищают веру от слишком смелых посягательств науки, тогда как постулаты эмпирического мышления, напротив, защищают научное познание от неуместного вторжения фантазерства. У всех этих многочисленных постулатов, однако, есть одна характерная особенность, которая и отличает кантовское словоупотребление от предшествующей традиции. Кантовские постулаты являются, по сути, исходно положениями субъективными, но с необходимостью полагаемыми как объективные. Вызываемые потребностями субъекта, непосредственно проистекающими из особенностей его природы, они должны приниматься за истинные. В противном случае для нас становятся невозможными систематичность теоретических познаний и следование моральному закону. Схожее этому понимание постулатов отмечается уже в диссертации 1770 г. и прослеживается на протяжении всего критического периода как в теоретической, так и в практической философии. Постулированию у Канта подвергаются не сами предметы и их существование, но лишь максима считать что-то существующим. И хотя содержание постулатов крайне разнообразно, по форме все они суть необходимые с субъективной точки зрения допущения, проистекающие из «интереса разума» в практической или в теоретической сфере. Это оригинальная кантовская трактовка термина «постулат», не сводимая ни к одной из позиций его предшественников и современников в отношении этого вопроса. Тем не менее этот оригинальный вариант — лишь один из многих других вариантов ответа на вопрос о прочных основах философии как науки, в силу чего кантовские постулаты органично вписываются в контекст нововременных дискуссий о метафизических принципах.

Список литературы

1. *Аристотель*. Вторая аналитика // Собр. соч.: в 4 т. / под ред. З.Н. Микеладзе. М., 1978. Т. 2.

2. *Ахутин А.В*. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. №1.

3. *Булгаков М.А*. Мастер и Маргарита. М., 1989.

4. *Гейне Г*. К истории религии и философии в Германии. М., 1994.

5. *Гогоцкий С.С*. Критический взгляд на философию Канта. К., 1847.

6. *Евклид*. Начала / пер. и ком. Д.Д. Мордухай-Болтовского. М., 1948—1950.

7. *Иванов В.И*. Шекспир и Сервантес // Иванов В.И. Собр. соч. Брюссель, 1987. Т. 4.

8. *Кант И*. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 2.

9. *Кант И*. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Там же.

10. *Кант И*. Критика чистого разума. М., 1994.

11. *Кант И*. Основоположения метафизики нравов // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 4.

12. *Кант И*. Критика практического разума // Там же.

13. *Кант И.* Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Там же.

14. *Кант И.* Логика // Там же.

15. *Круглов А. Н.* Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX века. М., 2009.

16. *Крыштоп Л. Э.* Рецепция понятия постулата в русской метафизике XVIII — начале XIX века // Национальное своеобразие в философии / под ред. А.Н. Круглова. М., 2009.

17. *Лубкин А. С.* Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии // Кант: pro et contra / под ред. В.А. Жучкова. СПб., 2005.

18. *Никанор*, архиепископ (Бровкович А. И.). Критика на Критику чистого разума Канта // Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1888. Т. 3.

19. *Снегов С. А.* Книга бытия: В 2 т. Калининград, 2007.

20. *Спиноза Б.* Этика. СПб., 2007.

21. *Флоренский П. А.* Чтения о культе (Культ и философия) // Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004.

22. *Хинске Н.* «Критика чистого разума» и сфера свободы для веры // Научные и вненаучные формы мышления / под ред. И. Т. Касавина, В. Н. Поруса. М., 1996.

23. *Beck L. W.* A commentary on Kant's Critique of practical reason. Chicago, 1960.

24. *Crusius Chr. A.* Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipzig, 1747.

25. *Lambert J. H.* Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Riga, 1771.

26. *Stattler B.* Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung des Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. München, 1788.

27. *Stattler B.* Anti-Kant. München, 1788.

28. *Tetens J. N.* Ueber die allgemeine speculativische Philosophie. Bützow, Wismar, 1775. S. 27. ND: Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung / Besorgt von W. Uebele. Berlin, 1913. Bd. 1.

29. *Wolff Chr.* Mathematisches Lexicon. Leipzig, 1716.

30. *Wolff Chr.* Philosophia rationalis sive Logica. Leipzig, 1740.

Об авторе

Крыштоп *Людмила Эдуардовна* — асп. кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, ricpatric@gmail.com

About author

Ludmila E. ***Kryshtop,*** PhD student, Department of International Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ricpatric@gmail.com

Л.А. Калинников

О НРАВОЦЕНТРИЧНОСТИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ КАНТА, ИЛИ О РОЛИ МОРАЛИ В ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА[1*]

Доказывается, что философская система Канта есть система трансцендентальной антропологии, играющей роль метода в разработке Кантом антропологии прагматической. Сущность трансцендентальной антропологии заключена в метафизике нравов. Эта роль нравственности выражается в примате практического разума по отношению к теоретическому. Человечество обязано своим возникновением и существованием практическому разуму. Моральность в системе Канта представляет собой сущность человечности.

This article proves that Kant's philosophical system is a system of transcendental anthropology, which acts as a method in Kant's pragmatic anthropology. The essence of transcendental anthropology is the metaphysics of morals. This role of morals manifests itself in the primacy of practical reason over the theoretical one. The humanity owes its development and existence to the practical reason. In Kant's system, morality is the essence of humanity.

Ключевые слова: *трансцендентальная антропология, нравственный закон, телеологический метод, постулаты практического разума, мораль, вещь в себе.*

Key words: *transcendental anthropology, moral law, teleological method, postulates of practical reason, morals, thing-in-itself.*

4. Моральная природа человека и ее универсально-абсолютное проявление в человеческой жизни

В трактате «О неудаче всех философских попыток теодицеи» Кант совершенно определенно утверждает: «...закон природы и нравственный закон требуют совсем неоднородных принципов, и доказательство последней [моральной] мудрости, выводимое совершенно a priori, должно обосновываться, таким образом, безусловно не на опытном постижении того, что происходит в мире» [5, с. 61], а это значит, что не мораль

[1] Продолжение, начало см.: *Кантовский* сборник. 2010. 4(34). С. 21—33.

[*] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 08-03-00430а.

должна обосновываться какими-либо фактами, а, напротив, все то, «что происходит в мире», т.е. как раз эти факты, наличием морали. Мы уже убедились, что мораль вызывает к жизни и телеологический метод мышления о трансцендентальных предметах, родственных ей, механистически-натуралистический же редукционизм (шире, натуралистически-физикалисткий в форме позитивистско-бихевиористической или любой другой) есть лишь частный случай телеологического метода; и не этика из физики, а физика должна быть выведена из этики.

Однако для позитивистических настроений Кант не указ, и для последней моды такого крайне эмпирического толка он представляет только странный предмет недоумений и *беспредметной* критики. Вот, например, образчик из последних попавшихся мне на глаза рассуждений подобного рода: «В самом деле, будучи ответственными философами, мы не можем игнорировать тот факт, что человек, как и прочие живые системы, подчиняется законам физики... Так, возможно, этика должна стать разделом психологии, социологии и антропологии, основывающихся в свою очередь на биологии, глобально представляющей собой особый раздел химии сложных органических соединений, которая, как резонно полагают физикалисты, не содержит в себе ничего, что выходило бы за пределы предметного поля физики» [7, с. 193]. А если мы будем безответственными кантианцами, то окажемся «на зыбкой метафизической почве» [7, с. 193], которая «может потребовать от нас принятия весьма серьезных метафизических предпосылок — такой, например, что человек представляет собой не только феномен, но и ноумен, и выходит тем самым за границы строгого детерминизма, царящего в природе» [7, с. 203].

Давно уже осмысленная принципиальным образом невозможность сведения этики к физике, норм и ценностей к научным знаниям-фактам привела европейскую философию к признанию своеобразной дополнительности свободной от ценностей и опирающейся на объективную науку аналитической философии, с одной стороны, и субъективизмом экзистенциализма с его этическими решениями и религиозными актами веры, с другой стороны: «Едва ли надо лишний раз говорить, — писал по этому поводу Карл-Отто Апель, — что так называемая экзистенциалисткая ситуационная этика (например, раннего Сартра) и политический децизионизм (например, К. Шмитта) следуют одной и той же логике. Это логика альтернативы объективной науки и субъективного ценностного решения, которая еще и сегодня в значительной степени определяет идеологическую структуру опосредования теории и практики на Западе. Согласно ее либерально-демократической версии публичная часть жизненной практики в идеальном случае должна управляться рациональностью, свободной от ценностей, — как она представлена в «аналитической философии» (в самом широком смысле этого слова). Что невозможно решить в духе этой рациональности — проблему предельных ценностных и целевых предпочтений, — принципиально переходит в приватную область принятия субъективных решений совести, как та изложена в «экзистенциализме» (в самом широком смысле)» [1, с. 276—277].

Саму эту дилемму К.-О. Апель считает следствием неосознаваемого теоретиками, имманентного для их мышления *методологического индивидуализма* или *солипсизма*. «Под "методологическим индивидуализмом" или "методологическим солипсизмом", — пишет он, — я понимаю и по сей день едва ли преодоленное допущение того, что если человек с эмпирической стороны и является общественным существом, — то, тем не менее, возможность и значимость формирования суждения и воли можно принципиально понимать

без *трансцендентально-логической предпосылки коммуникативного общества*, т.е. в известной степени — как конститутивное достижение индивидуального сознания» [1, с. 279]. Далее Апель доказывает, что любой акт человеческой мысли и воли, любое действие по моделированию в сознании человека каких угодно знаний, норм, будь то нормы технологий различного рода или логико-методологические, а также разных ценностей и последующему воплощению созданных моделей в материальном мире, имеет своей предпосылкой определенный круг людей, общение между которыми строится на фундаментальном законе морали. Он a priori предшествует любому человеческому действию. И в этом отношении К.-О. Апель совершенно прав: появившийся в реальном природном мире человек в качестве человека несет в себе моральный закон. Если человек, то это существо с моральным законом, он — моральный закон — непременно присутствует в его нравах. Иного просто не дано. Я воспользуюсь здесь для пояснения ситуации замечанием Канта: «Чтобы сделать сверхчувственные свойства постижимыми для нас, мы всегда нуждаемся в известной аналогии с естественными существами» [6, с. 133]. Человек может и не подозревать и долгое время не подозревает об обладании моралью, о своей жемчужине, как не подозревает о ней жемчужница, двустворчатый моллюск, способный рождать жемчуг и эту способность претворивший в жизнь. Разумеется, всякое сравнение хромает — хромает и такое: далеко не любая раковина несет жемчужное зерно, тогда как любой нормальный представитель homo sapiens обретает разумность в виде практического разума, примат которого заключается в том, что именно он дает начало и разуму ценностно-ориентирующему и разуму теоретическому, познающему. Сказанное касается как филогенетического развития носителей практического разума, так и онтогенетического развития их. В сравнении всегда есть tertium comparationis, и в данном случае им может служить тот факт, что как жемчуг достигает различной величины и качества, так и мораль — в нравах индивидов. Рождаются время-от-времени великие моралисты, такие, как Будда, Конфуций, Сократ или Кант. И уж если воспользоваться аналогией до конца, то следует отметить, что как для образования жемчужины необходим фактор, нарушающий естественный законосообразный для раковины ход ее существования, так и для осознания себя моральным существом нужна *революция* в характере человека. Он может жить соответственно нравам, царящим в том обществе, к которому принадлежит по рождению, и вести легальный (законосообразный) образ мыслей. «Но то, — говорит Кант, — что кто-нибудь становится не только *по закону*, но и *морально* добрым... человеком, т.е. добродетельным по умопостигаемому характеру (virtus noumenon), который, если он что-то признает долгом, больше уже не нуждается ни в каких других мотивах, кроме этого представления о самом долге, не может быть вызвано постепенной реформой, пока основание максим остается нечистым, а должно быть вызвано революцией в образе мыслей человека...» [6, с. 118—119].

Итак, Кантова точка зрения на мораль как универсальную предпосылку любых человеческих действий все более расширяет число своих адептов в современной когнитивной философии. «...Логика — а с ней *одновременно* все науки и технологии — *предполагает* этику в качестве условия собственной возможности» [1, с. 301], — пишет Апель, подкрепляя свой вывод аналогичными идеями рассматривающих эту проблему других ученых. «Только один человек и только однажды не может следовать правилу...», — цитирует он «Философские исследования» Л. Витгенштейна, — из чего следу-

ет, что такой человек не может и мыслить, т.е., естественно, возникает вопрос: а человек ли такое существо? А потому вполне справедливо, что мы не можем говорить о "грамматической компетенции" (Хомский), не предполагая "коммуникативной компетенции" (Хабермас) собеседников в *прагматическом* измерении речи» [1, с. 302]. Без морали нет разумного существа.

5. Проблема свободы: трансцендентальная и моральная свобода

Свобода вообще, а тем более моральная, остается камнем преткновения для теоретиков морали самого различного ранга, ибо возникающая здесь антиномия свободы как способности действовать индетерминированно и всеобщей детерминированности природы кажется неразрешимой, а то решение, что предложено самим Кантом, не представляется убедительным.

Приступая к доказательству предлагаемого им выхода из третьей космологической антиномии (первой из динамических), великий философ констатирует, что «в вопросе о природе и свободе мы наталкиваемся… на затруднение, возможна ли свобода вообще и, если она возможна, совместима ли она со всеобщностью естественного закона каузальности, — и задает далее сам этот вопрос (риторический для него, так как ответ уже был дан при анализе тезиса и антитезиса антиномии), — иными словами, можно ли считать действительно дизъюнктивным суждение следующее: всякое действие в мире должно возникать *либо* из природы, *либо* из свободы, или более верно, что *и то и другое* может одновременно иметь место в одном и том же событии *в различных отношениях*» [B 534] (последний курсив мой. — *Л.К.*)? Поскольку тезис и антитезис оба истинны, ясно, что в природе *как абсолютном целом*, когда она мыслится нами в качестве единства мира явлений и мира вещей в себе — системного единства опыта действительного с *совокупностью всего возможного опыта,* имеет место *и то и другое.* Без приведенного положения была бы бессмысленна вся система трансцендентальной антропологии. В связи со сказанным в «Критике практического разума» Кант пишет: «Соединение причинности как свободы с причинностью как механизмом природы, где первая приобретает твердое основание для человека в силу нравственного закона, а вторая — в силу закона природы, и притом в одном и том же субъекте, невозможно, если не представлять себе человека по отношению к первой существом самим по себе, а по отношению ко второй — явлением, в первом случае *в чистом,* а во втором — в *эмпирическом* сознании. Без этого противоречие разума с самим собой неизбежно» [4, с. 316—317]. А тем самым никакая рационально построенная система была бы невозможна.

Именно из перечисленных положений следует настойчивое утверждение Канта, что «свобода как способность начинать событие спонтанно» [3, с. 166] обладает свойством образовывать *новый ряд* явлений, прерывать течение событий в мире и направлять их в новое русло. Итак, свобода — это особая *причина явлений*, форма их детерминации; моральная свобода — то же самое. Она никак не выказывается, не есть явление до тех пор, пока остается только фактом сознания, пока остается мотивом, т.е. ничто еще не причиняет. Но если этот мотив послужил началом поступка, он стал *явлением в кругу других явлений.* В таком смысле знаменательно рассуждение Канта: «Если… считать свободу свойством некоторых причин явлений, то по отношению к явлениям как событиям она должна быть способностью начинать их *сама собой* (sponte), т.е. так, чтобы каузальность причины сама не нуждалась в начале и, следовательно, в другом основании, определяю-

щем это начало. Но тогда *причина* по своей каузальности не должна подчиняться временным определениям своего состояния, т. е. не должна быть *явлением*, т. е. должна быть признана вещью самой по себе, а одни только действия — *явлениями*». И Кант разъясняет в примечании к этому тексту: «Идея свободы имеет место единственно в отношении *интеллектуального* как причины к *явлению* как действию. …Только когда некоторой деятельностью *что-то начинается*, стало быть, когда действие должно находиться во временном ряду, следовательно, в чувственно воспринимаемом мире (например, начало мира), — только тогда возникает вопрос, должна ли начаться сама каузальность причины или же причина может начать действие без того, чтобы начиналась сама ее каузальность» [3, с. 166]. Мораль как таковая не только сама является в мир в качестве causa sui, но и каждый подлинно моральный поступок детерминирован так же точно — в качестве causa sui! Моральный мотив поступка спонтанный, самопроизвольный по отношению к природным процессам, он самодетерминирован; его рождение в сознании субъекта определяется только самим наличием в нем морали, которая сама причиняет себя. Ничто постороннее, никакие чувственные влечения, эмоции, утилитарные соображения сиюминутной или отдаленной выгоды, угрозы, вплоть до опасности для жизни, не имеют силы над моральным мотивом, когда именно его выбирает воля субъекта реализации в поступке. А это означает, что мораль обладает *абсолютной свободой*, которая присуща только ей одной.

Хорошо, когда перечисленные выше посторонние факторы, вмешивающиеся в мотивацию поступка, оказываются *легальными, законосообразными*, не влекущими за собой желания нарушить правовые или любые иные нормы нравов. Обстоятельства морального поведения здесь благоприятны, не ведут за собою внутренних конфликтов, и трудно определить, чем же и как мотивирован поступок. Отчет тогда сложно сделать и самому субъекту действия, о чем неоднократно писал Кант. Но все это может быть и иным. Легальность посторонних факторов может ведь быть таковой лишь по форме, но мотивы их аморальны, да они, посторонние мотивы, могут и не маскироваться под легальность, а быть откровенно аморальными. Конфликт морального мотива с обстоятельствами подобного рода, если мораль выходит из него победителем, дает возможность отчетливо обнаружить силу данного мотива. В этом случае изменение обычного течения событий особенно явственно, начало нового ряда их, нового поворота в привычном их ходе становится очевидным. Мораль «вместе со своей каузальностью находится вне ряда, тогда как действие ее находится в ряду эмпирических условий» [B 565; A 537].

Вот уже два столетия не исчезают с многочисленных страниц возражения против кантовской теории морали, обвиняющие ее в формальности и неприменимости к практической жизни, в настолько сильной абстрактности, что она способна присутствовать во всем, всегда и везде, но никогда и нигде в конкретных поступках, направляемых конкретными нравами, а никак не *чистым* практическим разумом. Знаменитая Шиллерова эпиграмма повторяется на все лады, и далеко не один Фридрих Шиллер готов был исправлять здесь «заблуждения» Канта. Меньше было сторонников, людей, понявших и принявших его аргументацию. Вот таким человеком был Э. Т. А. Гофман, не только великий писатель, но и не менее великий юрист, руководствующийся в своей деятельности идеями философии Канта, особенно его метафизикой нравов. Гофман также принял участие в горячей полемике с иронией и блеском на стороне Канта. Есть у Гофмана за-

мечательная новелла «Известие о дальнейших судьбах собаки Берганца», в которой он продолжил историю, начатую Мигелем де Сервантесом Сааведра, великим автором «Дон Кихота». У обоих писателей герои-собаки высокоморальны, а люди скотоподобны.

Критики категорического императива, вы утверждаете, что он нежизнеспособен? Что поступки, строго выполняющие его условия, невозможны? Тогда вот история для ваших размышлений и оценок. Ее и рассказывает разумный пес Берганца: «Мой друг Сципион, которому тоже иногда жилось плохо, служил в то время в деревне у одного богатого крестьянина, человека жесткого, который есть ему почти не давал, зато частенько угощал изрядной порцией колотушек. Однажды Сципион, чьим пороком отнюдь не было пристрастие к лакомствам, только с голоду вылакал горшок молока, и хозяин, который это обнаружил, избил его до крови. Сципион быстро выскочил из дома, чтобы избежать верной смерти, так как мстительный крестьянин уже схватил железную мотыгу. Сципион мчался по деревне, но, пробегая мимо мельничной запруды, увидел, что трехлетний сынишка крестьянина, только что игравший на берегу, упал в поток. Мощный прыжок — и Сципион очутился в воде, схватил мальчонку зубами за платье и благополучно вытащил его на зеленую лужайку, где тот сразу пришел в себя, заулыбался своему спасителю и стал его ласкать. Однако Сципион пустился наутек со всей прытью, на какую был способен, чтобы больше никогда не возвращаться в эту деревню. Видишь, друг мой, это была чисто дружеская услуга. Прости, если подобный пример со стороны человека мне как-то сразу не приходит на ум» [2, с. 118].

Поступок, где категорический императив — единственный мотив, налицо. Обычный природный ряд событий им прерван, ибо согласно ему дальше должно было последовать падение малыша с плотины в клокочущий омут, извлечение бездыханного тела, похороны, тризна… Однако же наследник оказался жив — последовали совсем иные события. Мораль обнаружила свое присутствие в мире, нисколько не поколебав привычного природного детерминизма, поскольку он не ограничивается фатализмом, не сводится к нему: «…природа по крайней мере *не противоречит* свободной причинности» [B 586; A 558]. Кант готов был разъяснить, прочитай он новеллу Гофмана, что свобода воли, какая показана Сципионом, «предполагает, что некоторое событие, хотя бы оно и не произошло, и, следовательно, причина события в явлении была *не настолько определяющей,* чтобы в нашей воле не было причинности, способной независимо от этих естественных причин и даже против их силы и влияния произвести нечто определенное во временном порядке по эмпирическим законам, стало быть, начать *совершенно самопроизвольно* некоторый ряд событий» [B 562; A 534] (курсив мой. — *Л.К.*), так как всякая естественная последовательность событий необходима в одном отношении, но в некоем другом — *потенциально случайна* в любом своем звене.

Свобода — это способность реализовывать свои цели. Для человека, как существа целеполагающего и ставящего себя своей конечной целью, она — неотъемлемая часть его природы. Такая способность тем больше, чем меньше препятствий к осуществлению своих целей он встречает. Препятствия на пути свободы можно разделить на внешние (естественная детерминация природных процессов, к счастью, «не настолько определяющая», чтобы невозможно было менять ход течения этих процессов) и внутренние. На последние мы можем влиять куда больше, чем на внешние. Анализируя их, Кант писал: «*Свобода в практическом смысле* есть независимость воли (Willkür) от *принуждения* импульсами чувственности. В самом деле, воля *чувственна*, поскольку она *подвер-*

гается воздействию патологически (мотивами чувственности); она называется животной (arbitrium brutum), когда необходимо *принуждается патологически*. Человеческая воля есть, правда, arbitrium sensetivum, но не brutum, а liberum, так как чувственность не делает необходимыми ее действия, а человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений» [B 562; A 534].

Сказанное означает, что моральная свобода (осуществление моральных целей) находится в максимально полной власти человека и может рассматриваться как *абсолютная свобода*, когда моральный поступок заключается в произнесенном слове, когда слово и есть моральное дело. Здесь нет внешних препятствий, если, конечно, рот не заткнут кляпом, а внутренние — под контролем человека, так как он способен «самопроизвольно определять себя». В этом отношении свобода есть выражение моральной природы людей, их нравоцентричности, она неотъемлема от них. Моральной свободой нельзя завладеть кому-нибудь другому, лишить ее нельзя. Ибо в противном случае мы лишаем его самой способности быть полноценным, т.е. *личностью.*

Трансцендентальная свобода есть способность природных систем самопроизвольно начинать новый (в каком-то смысле) причинный ряд событий. Практическая — основывается на трансцендентальной и представляет собой способность человека как особой природной системы не только самопроизвольно, но *сознательно целенаправленно* создавать такие события, результатом которых будет *осуществленная его цель*. Трансцендентальная свобода как решение третьей космологической антиномии чистого разума представляет собой *квази-свободу*, и только люди подлинно свободны. Но и для природы, и для человека в качестве представителя «природы в самом общем смысле слова» свобода — это всегда *мера* самодетерминации и детерминации внешней средой, *автономии и гетерономии*. В максимальной же мере автономна только мораль.

Нравоцентричность природы человека и есть причина его свободы по отношению к строго природной (физикалистской) детерминации.

Список литературы

1. *Апель К.-О.* Априори коммуникативного сообщества и основания этики. К проблеме рационального обоснования этики в век науки // К.-О. Апель. Трансформация философии. М., 2001. С. 263—335.

2. *Гофман Э. Т. А.* Известие о дальнейших судьбах собаки Берганца // Гофман Э. Т. А. Соч.: в 6 т. М., 1991. Т. 1. С. 98—149.

3. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 4(1). С. 67—210.

4. *Кант И.* Критика практического разума // Там же. С. 316—317.

5. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 60—77.

6. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 78—444.

7. *Секацкая М. А.* О последствиях различения истины и блага: парадокс детерминистской этики // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26. №4. С. 190—196.

Об авторе

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

About author

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

А.И. Троцак

ВАРИАНТЫ РЕШЕНИЙ ВОПРОСА О СПАСЕНИИ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В КАЗУИСТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ СРЕДСТВАМИ ЭТИКИ И. КАНТА И А. ШОПЕНГАУЭРА

Демонстрируется применение этических законов И. Канта и А. Шопенгауэра к реальной казуистической ситуации, которая возникла при трансплантации непроверенного на ВИЧ-инфекцию органа от донора к реципиенту.

This article demonstrates the application of I. Kant's and A. Schopenhauer's principles of ethics to the real case of transplantation of an organ, which was not HIV tested.

Ключевые слова: *казуистика, законы морали, медицинская практика.*

Key words: *casuistry, moral principles, the practice of medicine.*

Необходимость казуистики

Область знания, которая описывает самые разноплановые ситуации в нравственной сфере, определяется как казуистика (от латинского "casus" — случай, обстоятельство). Довольно часто под ней в общем смысле понимается система этических принципов, которые применяются на практике [11, p. 187][1]. Именно по причине возможности применения этических принципов на практике казуистика несет в себе дидактический характер, т. е. с ее помощью субъект способен учиться находить решение той или иной ситуации в области нравственности. Следует отметить, что наибольший период своего существования казуистика «работала» на благо религии, защищая и оправдывая ключевые положения христианства (например, догмат о троичности, теорию двойственной истины и многие другие). Однако начиная с острой критики Б. Паскалем религиозной казуистики она утратила былой авторитет. На сегодняшний день ее основную проблему можно сформулировать следующим образом: может ли казуистика как некий научный метод вырабатывать общезначимые рекомендации для поведения че-

[1] Приемы и методы казуистики могут классифицироваться по разным основаниям: логические, риторические, когнитивные и т. д. В этом отношении она пересекается с аргументорикой и философской герменевтикой.

ловека в определенных обстоятельствах? Или же индивид заранее должен обладать собственным мировоззрением для того, чтобы решить нравственную коллизию, не обращаясь за помощью к казуистическим методам? Воздержимся от ответа до последующих разъяснений.

В данной статье мы придерживаемся светского подхода к пониманию казуистики, которым также пользуются И. Кант и А. Шопенгауэр. Системы этих философов выбраны нами не случайно. Во-первых, философия морали была краеугольным камнем в их построениях. Во-вторых, каждый из них, обсуждая сложные нравственные коллизии, пытался решить возникающий казус с помощью методологии своей этической модели. В-третьих, существенным и необходимым элементом каждой системы стал моральный закон: у Канта – категорический императив, у Шопенгауэра – принцип сострадания. Следовательно, философско-моральные части систем этих философов могут быть представлены как наборы казуистических приемов, благодаря которым можно решить какой-либо казус. А если дело обстоит именно так, то в рамках конфликтной реальной ситуации нам следует проверить, насколько эффективно кантовская и шопенгауэровская казуистика справляется с предложенной нами проблемой.

Я прошу читателя отнестись с пониманием к предстоящей интерпретации основных законов нравственности в системах Канта и Шопенгауэра и применению их к казусам. Ведь без подобной интерпретации эти, да и вообще любые другие, философские системы остаются как бы в законсервированном виде[2]. Также не стоит думать, что категорический императив И. Канта либо принцип сострадания А. Шопенгауэра, выступающие как ключевые этические законы в их системах, узкие по содержанию. Наоборот, они, представляя собой диаметрально противоположные взгляды на мир, могут впоследствии быть полезны при решении новых казусов в области нравственности.

Один из казусов современной жизни

Случай, который мы будем рассматривать, входит в область медицинской практики. Сейчас многие этики используют ее в качестве материала для анализа казусов. На этот факт обращают внимание американские философы А. Р. Джонсен и С. Тулмин: «Медицина — полезная модель для анализа моральной практики в разных аспектах. Клиническая медицина, как в аристотелевском смысле, так и в современном применении, является "практической". В морали, как и в медицинской практике, в центре решения практических проблем оказывается тип случая и модель аргументации (парадигма или аналогия)» [12, p. 43].

Казуистическая ситуация, о которой пойдет речь, произошла в августе 2000 года в областной клинической больнице №1 в Екатеринбурге, где была проведена трансплантация почки от донора с неустановленной личностью, поступившего с травмой, несовместимой с жизнью, реципиенту,

---

[2] Здесь я следую подходу В. Н. Брюшинкина, который в своих статьях сформулировал и обобщил *системную модель аргументации* (СМА), которая, подобно казуистике, применяется к философским текстам и использует широкую методологическую базу, тем самым раскрывая содержание мысли философа, демонстрирует в *действии* определенный рассматриваемый фрагмент текста [1]. В сфере применения СМА к проблемам философии морали уже были сделаны некоторые первые шаги [8].

находившемуся на лечении в той же больнице [7]. В результате пациент был заражен ВИЧ-инфекцией. Опуская конкретные медицинские детали этого случая, примем для себя следующие посылки, которые генерализируют казус:

1) пациент находился в тяжелом *бессознательном* состоянии, нуждаясь в срочной медицинской помощи;

2) вмешательство родственников невозможно;

3) банк органов для пересадки отсутствовал;

4) требовалось в короткий временной промежуток осуществить операцию, так как от этого зависела жизнь человека.

Вышеназванные допущения идеализируют изучаемый казус, что дает нам свои «плюсы». В рамках настоящей статьи не представляется необходимым исследовать следствия реальной ситуации, которые уже наступили. Для развития этических теорий важен анализ момента выбора альтернативы, момента принятия решения субъектом, потому что при повторении подобных ситуаций в действительности индивид будет уже знать и понимать, к чему может привести тот или иной поступок. В этом заключается дидактическая функция казуистики. Если так, то применительно к нашему случаю следует выделить два смыслообразующих этапа, которые способствовали формированию ситуации, связанной с трансплантацией непроверенного донорского органа. *На первом этапе* будет полезно проанализировать проблему мотивации субъекта (здесь — врача) и интерпретировать ее согласно требованиям реконструкции, а именно при помощи применения категорического императива и принципа сострадания, что позволит понять, приводит ли какой-либо из этических принципов философов к реально произошедшему случаю. *Второй этап* будет состоять в решении так называемой дилеммы врача[3]: пересаживать почку или нет? В таком аспекте используемые нами этические принципы Канта и Шопенгауэра должны продемонстрировать свою эффективность и, в конце концов, решить «дилемму».

Таким образом, реальная казуистическая ситуация с ее фактами и последствиями должна на некоторое время остаться вне поля нашего зрения. Все перечисленное делается для того, чтобы на теоретическом философском уровне полноценно проанализировать и «разложить» на элементы трудноразрешимую ситуацию. Проделав такой путь, мы сможем иметь, по крайней мере, теоретические основания для реализации на практике морально доброго поступка.

Проблема мотивации в философии морали И. Канта и А. Шопенгауэра

Несмотря на глубокую разницу между философией Канта и Шопенгауэра, оба соглашаются с одним: первейшие мотивы человека непознаваемы. Каждый из философов приходит к этому выводу собственным путем.

Представление Канта о мотиве и мотивации находится за рамками понимания мотивации в традиционной психологии. Например, намеки на содержательные и процессуальные теории, которые сегодня тщательно изучаются, в текстах Канта сложно обнаружить. Это происходит из-за того, что его интересовала не сама потребность человека и условия ее удовлетворения, а интеллигибельный мотив, который служил бы опорой для мо-

[3] Слово «врач» нами употребляется в единственном числе для того, чтобы минимизировать многообразие субъектов, участвующих в реальной ситуации.

рального поступка субъекта. В «Религии в пределах только разума» философ рассуждает о мотиве применительно к проблеме добра и зла — в первую очередь стремится выяснить нравственную основу поведения человека, а не способы удовлетворения животных потребностей: «…Основание злого находится не в каком-либо объекте, который *определяет* произволение посредством склонности, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, какое произволение устанавливает себе для применения своей свободы, т. е. в некоторой максиме» [6, с. 20].

Кант «поднимается» над эмпирическим миром и говорит о возможностях морали для всех разумных существ вообще, и поэтому считает, что в эмпирии нельзя усмотреть действие какого-либо общезначимого правила: «Опыт, конечно, позволяет наблюдать противные закону поступки и то (по крайней мере, у самих себя), что они сознательно противны закону, но максимы нельзя увидеть — даже в самом себе. <…> Следовательно, дабы назвать человека злым, надо иметь возможность из некоторых его поступков, даже из одного-единственного сознательного злого поступка, a 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 максима» [6, с. 20]. Так формируются злые максимы. Основа добрых максим — закон, а именно категорический императив.

Оппонент Канта Артур Шопенгауэр обосновывает собственную систему, исходя из эмпирических данных, которые в конечном итоге оказываются проявлением мировой воли, т. е. некой сверхчувственной сущностью. Поэтому для Шопенгауэра важно было найти принцип, который имплицитно содержался бы в каждом живом организме. Этим принципом выступает сострадание, которое есть как у животного, так и у человека.

Несмотря на очевидные контроверсии с системой Канта, Шопенгауэр признает человека существом, не осознающим собственное зло от рождения, а следовательно, ему неизвестны свои мотивы. Проникая в мысли, они могут видоизменяться и не всегда бывают добрыми. Но даже в безжалостном окружающем мире человек находит в себе силы любить, а сострадание — высшая форма добра по Шопенгауэру, в которой субъект готов принять страдания другого как личные: «Это вполне непосредственное, даже как бы инстинктивное участие в чужом страдании, т. е. сострадание, есть единственный источник таких поступков, если они должны иметь моральную ценность…» [9, с. 415]. Здесь Шопенгауэр утверждает то, что отрицает Кант. Если последний ищет опору человеческих поступков за пределами физической природы, то первый находит нравственный принцип в самой природе. Подобное противостояние систем и взглядов не мешает выделить общее для них:

1) исконное влияние мотивов на поступки философы признают неизвестным;

2) и Кант, и Шопенгауэр считают, что основа поведения людей — в нравственно добром принципе.

Возвращаясь к казуистической ситуации, применим полученные выводы для анализа двух возможных мотивов (максим) врача.

Первое. Если врач предполагал, что орган ВИЧ-инфицирован, то с позиций двух этических принципов его поступок не может быть назван добрым, так как морально добрый мотив не оказался достаточно сильным, чтобы предотвратить последствия, повлекшие за собой инфицирование

пациента. В этом смысле доктор не руководствовался ни категорическим императивом, который требует реализации общезначимых добрых максим, ни принципом сострадания, потому что не проявил необходимого участия в чужой судьбе, а следовательно, попустительствовал и по отношению к себе.

Второе. Если о ВИЧ-инфекции не было известно, то с позиции двух этических принципов поступок будет интерпретироваться одинаково: категорический императив и принцип сострадания оправдывают незнание врача с учетом одного момента. Заражение могло произойти не по его вине, т. е. виновниками оказываются предшествующие звенья цепи (вплоть до обладателя органа). Врач в таком случае исполнял свой долг, стремясь сохранить пациенту жизнь.

Итак, перед нами встает проблема выбора альтернативы. А это значит, что наше рассуждение с предположением об определяющем влиянии мотивации недостаточное, так как не удается окончательно объяснить только с помощью одной мотивации поступок врача. Поэтому необходим анализ самого действия, что требует перехода к рассмотрению моральной дилеммы, а именно: как мог бы поступить доктор, если бы он руководствовался в своих действиях либо категорическим императивом, либо принципом сострадания? И какой бы из перечисленных нравственных феноменов привел при реконструкции изучаемой ситуации к реально осуществленному выбору врача?

«Дилемма врачей» и варианты ее разрешения

«Дилемма врача», как уже было написано, представляет собой выбор: либо пересаживать непроверенный орган человеку, который в нем остро нуждается, либо не пересаживать и обрекать пациента на мгновенную гибель. Иными словами, дать человеку возможность жить с неизлечимым (на сегодня) диагнозом «ВИЧ-инфицированный» или бездействовать, сложив с себя всю ответственность? Для подготовки решения этой дилеммы кратко рассмотрим сами нравственные законы, сформулированные Кантом и Шопенгауэром.

Категорический императив Канта — автономный закон воли, так как он не основывается на чувствах и аффектах человека, а выражает абсолютную форму, требуя от индивида поведения, которое было бы общезначимо *для всех разумных существ*. Категорический императив предстает в нескольких формах, по крайней мере в *трех*, хотя некоторые исследователи насчитывают их более пяти, включая сюда правовой императив.

Первый императив (генерализующий): «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [5, с. 195].

Второй императив (целевой): «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» [5, с. 205].

Третий императив (формула доброй воли): «Поступай согласно таким максимам, которые в то же время могут иметь предметом самих себя в качестве всеобщих законов природы» [5, с. 215].

Нас интересует третья форма категорического императива, так как именно в ней Кант осуществляет переход от животности человека к его интеллигибельному характеру и нравственным свойствам. Само по себе дей-

ствие категорического императива оказывается негативным, так как оно, по сути, уничтожает чувства и склонности людей: «…Мы можем a priori усмотреть, что моральный закон как определяющее основание воли ввиду того, что он наносит ущерб всем нашим склонностям, должен породить чувство, которое может быть названо страданием (Schmerz[4])…» [4, с. 461]. Это страдание, однако, покрывается самоудовлетворенностью, которую получает человек, совершающий моральный поступок: «Свобода и осознание ее как способности соблюдать моральный закон с неодолимой силой убеждения есть *независимость от склонностей*… она единственный источник неизменной самоудовлетворенности, необходимо связанной с соблюдением этих максим… и эту удовлетворенность можно назвать интеллектуальной» [4, с. 514].

Вполне возможна ситуация, когда человек, отрешившись от чего-либо дурного, может быть доволен собой только при условии осознания того, что он – достойная личность. Но если человеку приходится уничтожать в себе положительные чувства, например любовь к матери, страсть к женщине, симпатию к конкретному человеку, то интеллектуальное удовольствие может не появиться: будет действовать сухое и жесткое выполнение нравственного закона. Такой конфликтный момент подчеркнул французский философ Ж. Делёз. Он считает, что сам практический разум покоится на «имманентной удовлетворенности», которая возникает как результат смешения интеллектуального удовлетворения с чем-то ощутимым [2, с. 47]. Исходя из критики категорического императива Делёзом, можно подумать, что статус морального существа, которого описывает Кант, относится *только к разряду ноуменальных разумных существ.* И действительно, ноуменальный мир оказывается важнее, потому что именно он диктует правила и определяет, что есть свобода: «В самом деле, так как нравственность служит для нас только как для *разумных существ*, то она должна быть значима и для всех разумных существ, и так как она должна быть выведена исключительно из свойства свободы, то и свобода должна быть показана как свойство воли всех разумных существ» [5, с. 226—227].

Все же любая свобода человеческих существ в виде поступков основывается и осуществляется только в пространстве жизни, представляя собой последовательность временны́х событий, в рамках которых человек как разумное существо должен себя морально совершенствовать. Следовательно, жизнь — фундамент нравственного поведения, тем самым высшая ценность для себя и главная цель для другого. Категорический императив должен по своей сути выражать смысл жизни для каждого разумного существа и в случае необходимости заставлять людей жить сообразно морали. Однако реальность отвергает формальные требования чистой этики до такой степени, что часто человек уничтожает не только чужую жизнь, но и даже свою собственную. Перечисленные обстоятельства, по-видимому, должны привести нас к той мысли, что категорический императив не в состоянии удержать чувственные стремления человека, если на миг допустить, что он все-таки имеет представление о категорическом императиве. Тем не менее цель нравственного закона Канта заключается не в этом. Категорический императив только предписывает субъекту долженствование, и уже этим он показывает, как должно быть в идеале, но в реальности может и не существовать. Кант сам прекрасно понимал глубокую

[4] Немецкое слово “Schmerz” переводится еще, помимо «страдания», как «боль» и «горе».

философско-этическую трудность и сложность объяснения, но это не остановило его от доказательства присутствия нравственного закона в людях: «Когда человек, кем бы он ни был, пусть даже самым отъявленным злодеем (если только он вообще привык к применению разума), приводит примеры честности в намерениях, твердости в следовании добрым максимам, сочувствия и всеобщего благоволения… то он не может не желать, чтобы он был настроен поступать таким же образом. Он только не может привести себя в такое настроение из-за своих склонностей и желаний… Он этим показывает, следовательно, что с волей, свободной от всяких чувственных побуждений, он в мысли переносит себя в совершенно другой мир, чем мир его чувственных влечений… Моральное долженствование есть, следовательно, собственное необходимое воление как члена интеллигибельного мира и лишь постольку мыслится им как долженствование, поскольку он в то же время рассматривает себя как члена чувственно воспринимаемого мира» [5, с. 235—236].

Думается, что теперь нет никаких преград для разрешения «дилеммы врача» при помощи категорического императива. Если врач не знал о зараженности ВИЧ-инфекцией донорского органа, — тогда моральная норма жизни как норма, выраженная императивом, соответствует всеобщему характеру моральности каждого разумного существа, ибо жизнь — высшая ценность, а желание ее продлить есть моральное стремление субъекта, который пытается реализовывать категорический императив в чувственно воспринимаемом мире, будучи одновременно членом интеллигибельного мира. Следовательно, врач должен был пересадить орган в ситуации, которая требует мгновенного решения (мы не обсуждаем здесь правовые тонкости). Его мотиватор в этом случае — категорический императив в качестве намерения быть моральным и совершать моральные поступки. К тому же такой поступок можно назвать *свободным*, ибо субъект поступка абсолютизировал ситуацию в рамках морали и поступил как член интеллигибельного мира, если так можно выразиться, т. е. он отрешился от чувственной картины мира, редуцировав возможность ВИЧ-инфекции, и руководствовался моральным законом как гарантом сохранения жизни.

Система А. Шопенгауэра дает пессимистическую картину положения человека. Это обстоятельство связано не только с открытием философом индуизма и буддизма, которое привело его к принятию идеи отрицания воли к жизни. Оправдание пессимизма помогает Шопенгауэру найти истинный, по его мнению, источник морали, который оказывается единственным в мире бед и страданий: «Все в жизни сообщает нам, что земное счастье человека представляет нечто обманчивое, простую иллюзию. <…> Жизнь большинства людей уныла и коротка. <…> Жизнь предстает как сплошной обман в малом и великом. Если она дает обещания, она их не держит или держит для того, чтобы показать, как недостойно желания было желаемое» [10, с. 723]. В ничтожном мире наряду с двумя первыми «пружинами» (злобой и эгоизмом) человеческого характера функционирует третья – сострадание.

Историк философии Г. Пикель рассматривает в своей диссертации 1908 года принцип сострадания и выделяет в нем четыре функции:

1) сдерживание эгоистических склонностей;
2) самоуважение и уважение других;
3) искреннее «погружение» в страдания другого;
4) активная помощь в устранении страданий другого [15, S. 48].

Сам Шопенгауэр пишет: «Коль скоро возбуждается это сострадание, благо и зло другого становятся непосредственно близкими моему сердцу совершенно так же, хотя и не всегда в равной степени, как в других случаях единственно мое собственное: стало быть, теперь разница между ним и мною уже не абсолютна» [9, с. 396].

Шопенгауэр был, естественно, не первый, кто сделал фундаментом своей этики чувство сострадания. Например, Юм и Руссо также считали его одним из главных принципов, который способен непосредственно активизироваться в каждом человеке. Однако в любом случае при тождестве «я = ты» может возникнуть философско-моральная проблема, которая связана с различным статусом мотивации субъекта и разной степенью тождества мотива и поступка. Для того чтобы сострадать, мы должны знать то же, что и страдающий человек, хотя он может быть не согласен с мерой нашего сострадания. Тем самым неизвестное (знаю ли я полностью свое желание по отношению к другому) определяется через еще более неизвестное (соответствует ли наш поступок воле другого). Это так называемая ошибка предвосхищения основания из-за смешения понятий блага и добра[5].

Перечисленные трудности Шопенгауэр не принимает во внимание. Он категорически высказывается против нормативной этики Канта и выступает за природно данную форму морального чувства. Отказываясь от рационального познания, он пытается утвердить в качестве приоритета интуитивное познание. Сострадание здесь выступает формой интуитивного познания: «Шопенгауэр развивает свое учение о чувстве сострадания как об особом виде познания – интуитивном, которое доказывает присутствие одной и той же воли в каждом, так как все индивиды являются следствием утверждения воли, – они [индивиды] метафизически тождественны» [14, S. 475].

На наш взгляд, принцип сострадания в рамках системы Шопенгауэра мог бы теоретически быть полным только тогда, когда бы мы *знали* и *осознавали* всю информацию о страдающем человеке. Такое положение дел неосуществимо в действительности по крайней мере потому, что a priori предписывает людям либо быть одинаковыми по своему характеру и даже свойствам организма, либо не иметь возможности руководствоваться собственной свободой. Интуитивное познание в этом случае не играет решающего значения, так как поступки людей требуют объяснения (как соответствует мотив результату поступка), а не только эмпатии в рамках общих свойств, присущих человеческому роду.

Все-таки что же в конечном итоге дает принцип сострадания для этики? Рассмотрим с позиции продуктивной аргументации *позитивные* свойства главного морального импульса в системе Шопенгауэра. Во-первых, по причине зависимости всего живого от мировой воли принцип сострадания оказывается непосредственным и всеобщим элементом в поведении людей, так как он есть следствие действия воли, стержень которой – это стремление к жизни. Шопенгауэр посредством применения идеи воли к действительности обосновывает общезначимость принципа сострадания: «…Смерть поражает только наше *познающее* сознание, в то время как воля, поскольку она есть вещь в себе, лежащая в основе каждого индивидуально-

[5] Благо как прагматическая категория включает направленность на результат, основанный на удовлетворении желания, в то время как добро должно быть независимым от субъективных склонностей — в ином случае оно не будет выражением абсолютной морали.

го явления, свободна от всего, что основано на временных определениях, она непреходяща» [10, с. 635]. Во-вторых, через сострадание можно познать другого, тем самым лучше осознать собственное Я: «Но если теперь мой поступок совершается всецело и исключительно *ради другого*, то *моим мотивом непосредственно* должно быть *его благо и зло*, точно так же, как при всех других поступках таким мотивом служит *мое собственное*» [9, с. 395].

Негативные стороны принципа Шопенгауэра не менее важны. Во-первых, слепая воля к жизни встречается в итоге с собственным отрицанием. Дело в том, что философ не считает жизнь ценностью, более того, этот феномен он вообще отказывается объяснять: «…Всякий человек бережет и охраняет свою жизнь – словно бы это была драгоценность, доверенная ему под полную его ответственность, – и бережет и охраняет ее среди бесконечных тревог и множественных лишений, в чем и проходит вся его жизнь. Не знает он – для чего и зачем, не видит он награды… Это – воля к жизни, неутомимый механизм, неразумный порыв, имеющий свое достаточное основание не во внешнем мире» [10, с. 459–460]. Во-вторых, принцип сострадания, заданный волей к жизни, доводится до абсурда, а именно: путем аскезы субъект признает волю другого больше, чем собственную, тем самым отрицает свою волю к жизни и, по сути, волю другого, так как не остается самой почвы (жизни) для отрицания: «Квиетизм (отречение от всех желаний), аскеза (намеренное умерщвление собственной воли) и мистицизм (сознание тождества нашего собственного существа с сутью всех вещей или с ядром мира) тесно связаны, так что исповедующий какой-то один из них постепенно склоняется к признанию и остальных, даже помимо собственного желания» [10, с. 771].

В итоге мы имеем достаточно противоречивую картину мира, порожденную системой Шопенгауэра. Мораль, выраженная в принципе сострадания, поглощена познанием воли в виде ее отрицания. В этом случае этика без фундамента самой жизни просто бессмысленна. Вопрос: каким образом мы можем знать и определить благо для другого человека, если стерли собственные человеческие свойства? Естественно, что никакие этические категории да и сама этика невозможна вследствие стирания границ между «Я» и «Другим» путем отрицания воли к жизни. Деятельность (лучше сказать, слабая органическая активность) аскета основывается уже не на моральных импульсах, а, наоборот, соприкасается со слепой волей настолько, что вряд ли можно говорить о свойствах человека вообще в его лице, так как они (свойства) отрицаются и отбрасываются вместе с идеей жизни. Умерщвляя волю к жизни, мы не только отрекаемся от своих животных свойств, но и убиваем в себе все человеческое.

Шопенгауэр в своей системе формально выходит из вышеназванной затруднительной ситуации. Ему приходится признать жизнь, но не в индивиде, а в роде: «…Природа может достигнуть своей цели только тем, что внушает индивиду некоторую *иллюзию*, которая заставляет его считать благом для себя то, что в действительности является благом для рода, и тем самым индивид служит роду, полагая, что служит самому себе… Эта *иллюзия – инстинкт*» [10, с. 682]. Таким образом, критическая ситуация исчезает с утверждением инстинкта как основания существования высших живых организмов. Однако инстинкт – слепая воля, вещь в себе, которая с трудом поддается рациональному объяснению.

Вернемся к рассматриваемой нами казуистической ситуации. «Дилемму врача» принцип сострадания Шопенгауэра способен решить лишь в

одном случае: когда врач ставит в своих действиях приоритетной родовую цель, т. е. стремление к жизни всего рода, тем самым выбирая пересадку донорского органа, хоть и инфицированного. Но это только слабая гипотеза. Учитывая тот факт, что принцип сострадания исходит из чувственно-метафизической сущности, сложно прогнозировать степень сострадания врача: достаточно ли ему «вжиться» в другого субъекта, чтобы согласиться с пересадкой.

Итак, изучив теоретические условия реализации принципов этики Канта и Шопенгауэра применительно к моральной дилемме, получаем перечисленные ниже выводы.

1. Если теоретически этический принцип несовершенен, то и на практике у него меньше шансов осуществиться. Так происходит с шопенгауэровским состраданием. Формально в рамках этой системы оно способствует трансплантации непроверенного донорского органа, если мы примем в расчет слепое стремление воли к ее самоутверждению в виде инстинкта продолжать жить любой ценой. Однако, применяя принцип сострадания к действиям врача, следует усомниться в том, что он действительно будет эффективно работать. Ведь понять страдания другого и полностью в них вжиться – просто невозможно. А учение о квиетизме должно навести нас на мысль о бессмысленности дальнейших страданий пациента в силу бесполезности самой жизни, поэтому в рамках гипотезы мы можем предположить второй сценарий развития событий: врач не захочет продолжать муки пациента и оставит его умирать.

2. В теории этики Канта категорический императив непротиворечив. Казалось бы, установленные им теоретические условия слишком абстрактны, чтобы быть применимыми к жизни, так как все они в реальной ситуации могут носить лишь регулятивный характер. Тем не менее изощренное устройство кантовской этики позволяет использовать категорический императив на практике как регулятор долженствования с тем, чтобы обосновать необходимость сохранения реальной ценности человеческого существа — жизни. Поскольку моральное совершенствование возможно только «пребывая в жизни», категорический императив выступает гарантом моральной жизни.

Заключительные замечания

Исходя из анализа данной казуистической ситуации при помощи двух этических принципов И. Канта и А. Шопенгауэра, следует сделать заключение о том, что подобная интерпретация чрезвычайно важна для философии в целом. Любая автономная система может проявиться в конкретных ситуациях, которые возникают в действительности. Например, до сих пор считается, что философия морали Канта и средства казуистики — вещи несовместимые потому, что сам Кант полагал средства казуистики недостаточно обоснованными, не могущими играть определяющую роль в воспитании нравов [13, с. 346]. Однако продемонстрированная интерпретация категорического императива на примере нравственного казуса еще раз подтверждает правомерность выбранного нами подхода. Несомненно, что казусов в нашем мире необозримое множество, но рассмотрение с использованием средств эффективной философской модели быстрее приводит к их разрешению и предотвращению в будущем, чего и добивается философия морали с помощью казуистических приемов. Только всегда следует

иметь в виду то, что казуистические методы и приемы должны основываться на философской системе, которая позволяет учитывать самые разнообразные проявления жизни.

Таким образом, мы пришли к окончательному ответу на вопрос, поставленному в начале статьи: мы склонны думать, что казуистика способна вырабатывать общезначимые рекомендации для поведения человека, если она опирается на богатую своими методами и возможностями этическую теорию.

Список литературы

1. *Брюшинкин В. Н.* Системная модель аргументации как основа методологии компаративистских исследований // Модели мира. Исследования по логике, аргументации и истории философии: сб. науч. ст. Калининград, 2004. С. 66 – 86.

2. *Делёз Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. М., 2000.

3. *Калинников Л.А.* И. Кант о специфике морали и ее роли в системе нравов // Кантовский сборник: науч. журн. 2009. 2 (30). С. 61—73.

4. *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 373—565.

5. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Там же. С. 153—247.

6. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Там же. Т. 6. С. 5 —222.

7. *О случае* трансплантации почки в областной клинической больнице №1 г. Екатеринбурга от донора, зараженного ВИЧ и гепатитом С: Приказ Министерства здравоохранения Российской Федерации от 07.09.2000 № 336. URL: http://www.recipe.ru/docs/nd/document.php?id=5842.

8. *Троцак А. И.* «И сказал Бог Каину: где Авель, брат твой?»: библейский конфликт совести в интерпретации И. Канта и А. Шопенгауэра // Модели рассуждений – 2: аргументация и рациональность: сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград, 2008. С. 233—246.

9. *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы: соч. М.; Харьков, 1998. С. 163 – 465.

10. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление: в 2 т. Минск, 1999. Т. 2.

11. *Bedau H. A.* Casuistry // Encyclopedia of Ethics. 2nd ed. N. Y., 2001.

12. *Jonsen A. R., Toulmin S.* The Abuse of Casuistry: a History of Moral Reasoning. University of California Press, 1997.

13. *Kim S. B.* The Formation of Kant's Casuistry and Method Problems of Applied Ethics // Kant-Studien. 100. Jahrgang. 2009. H. 3. S. 332—346.

14. *Kiowsky H.* Die intuitive Erkenntnis bei Schopenhauer und Eduard von Hartmann // Prima Philosophia. 1997. Bd. 10. H. 1. S. 473—481.

15. *Pickel G.* Das Mitleid in der Ethik von Kant bis Schopenhauer. Erlangen, 1908.

Об авторе

Троцак *Алексей Иванович* – канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта, aleksei_trocak@mail.ru

About author

Dr. Alexei I. ***Trotsak****,* senior research fellow, Kant Institute, I. Kant Baltic Federal University, aleksei_trocak@mail.ru

В.И. Повилайтис

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Ф.А. СТЕПУНА*

Рассматривается философия истории Федора Степуна: изучаются проблемы методологии исторического познания, прослеживаются неокантианские мотивы в творчестве русского философа.

This article is dedicated to Fyodor Stepun's history of philosophy. The author concentrates on the problems of methodology of historical cognition and traces neo-Kantian motifs in the oeuvre of the Russian philosopher.

Ключевые слова: *историософия, неокантианство, методы исторического познания.*

Key words: *hisoriosophy, neo-Kantianism, methods of historical cognition.*

В основе историософских представлений Федора Августовича Степуна (1884—1965), имя которого неразрывно связано с историей неокантианского движения в России, находится ряд положений, близких его миросозерцанию; вот почему понять взгляды ученого на специфику и ход исторического процесса невозможно без учета всего комплекса его философских идей.

Степун был мыслителем в значительной степени религиозным, для него смысл исторического процесса — в создании на земле сверхисторического[1]. В качестве отправной точки в рассуждениях он соглашается с Божьим замыслом о сущностях *вещей, людей, времен* и *народов*. Он говорит, что «все народы, великие и малые, таят в себе свои идеи, как бы сокровенные духовные зерна, из которых растет и развивается душевно-физическая плоть народа; становится и слагается его судьба» [2, с. 496]. В размышлениях о смысле революции признание единства истории и метафизики *оформляется*, *наполняется* конкретным *содержанием*. Называя основной методологической проблемой вопрос о принципах выделения из потока истории явлений, *подлежащих описанию в качестве революции*, Степун на деле определяет универсаль-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 11-03-00382-а.

[1] Историософия Степуна базируется на вере в то, что «сущность исторического процесса заключается в постоянном переоформлении сверхисторического содержания жизни; что смысл человеческой истории заключается в реализации связи между абсолютным и относительным, небесным и земным, Богом и человеком. Без утверждения реальности этой связи процесс истории вообще не может быть осмыслен» [4, с. 381].

ные принципы, которые могут быть использованы при анализе любого сложного, надындивидуального исторического образования.

Степун, подразумевая неокантианство, указывает, что в первые десятилетия XX века исторической наукой активно решается *проблема метода,* происходит это во многом благодаря философии, не только провозгласившей самостоятельность гуманитарных наук, но и подкрепившей такую идею теоретически. Заметим, что причиной методологического поворота становится осознание особого характера исторической реальности: выяснилось, что вывести реальную историю только из естественно-научной картины мира нельзя. Итог — отказ от позитивистской трактовки объективности и веры в универсальность методов естественных наук. Следуя духу времени Степун предлагает заменить приемы *индукции* и *обобщения типологическим* описанием. Оно есть «новый и единственно правильный, единственно *научный* путь изучения исторических феноменов» [4, с. 378]. Согласно этому методу историк имеет дело не с абстракциями, а с типологическими — в духе Вебера — конструкциями. В них типические черты берутся в чистом виде, в той предельной ясности, которая в конкретной истории часто остается недостижимой. Степун отмечает: если *понятие* того или иного явления подобно *чертежу*, то *идеал-типическая конструкция* — его *модель*. В первом случае критерием истинности оказывается формальное совпадение *чертежа* и *действительности*, во втором — способность построенной модели отразить сущность постигаемого явления, его *идею*.

Для Степуна «совершенно не подлежит сомнению наличие в исторической жизни человечества определенных, внутренне закономерных структур коллективистического сознания» [4, с. 378]. Утверждая, что без них исторической жизни человечества нет, Степун заявляет, что революция как типическая структура есть «событие в духовной жизни, во внутренней судьбе человечества» и «особая, при определенных исторических условиях повторяющаяся форма этой жизненной судьбы» [4, с. 379]. Можно сделать вывод о том, что философ понимает природу истории диалектично — для него типические образования составляют структуру исторической жизни (статика), оставаясь связанными с процессами ее становления (динамика). Значит ли это, что *нация, класс, эпоха, война, государство, революция,* присутствуя в рамках нашего сознания как типические конструкции, эмпирически даны нам в своих конкретных, временных осуществлениях? Степун приходит к выводу, что *историчность* того или иного события требует его *осмысленности*: революция, рассматриваемая под таким углом зрения, есть событие, *имманентное судьбе человечества*; для явлений подобного рода *отсутствие смысла равносильно небытию*. Из сказанного следует не только то, что типические конструкции выражают часто эмпирически недоступную полноту некой идеи, но и то, что, находясь вне этой конструкции, факты перестают быть событиями истории, превращаясь в отражение *простых, натурально-биологических* процессов. Познать каждую из этих структур — описать ее феноменологически, *найти логос каждого из перечисленных феноменов* [2]. Однако Степун разделяет убеждение, согласно которому итоговое,

---

[2] Необходимо отметить, что попытка феноменологического описания революции, предпринятая Степуном в статье «Религиозный смысл революции» (1929), не была первой — подобную задачу ставили перед собой многие авторы (для примера укажем на статью Карсавина «Феноменология революции» (1927)). Любопытно, что схожие методы не приводят к идеологическому единству. Положительно отзываясь

предельное знание не может быть полностью *определено*, его нельзя без ущерба для содержания заключить в логически стройные и непротиворечивые *формулы*. Национальную идею не надо *формулировать* именно потому, что «это зерно, это "путь зерна", это органический рост и цветение, нечто изнутри каждому причастному идее ведомое, но одновременно тайное, сокровенное, а потому и неизреченное» [2, с. 496].

В таком подходе многое зависит от воли ученого, от того, что он признает структурообразующим элементом и что назовет второстепенным, лишенным всякой смысловой нагрузки фактом. Степун осознает опасность исследовательского произвола и пытается найти ряд объективных критериев для упорядочивания опыта, для него события истории есть в первую очередь явления духа, дающиеся нам «не извне как вещи, а изнутри как события нашей собственной духовной жизни» [4, с. 379].

Для Степуна не случайно главным методом исторического познания становится историческая физиогномика. Философ говорит, отмечая некую условность этой аналогии, что «метод идеал-типического конструктивизма весьма близок к той форме познания, которую в сфере искусства представляет собой портрет» [4, с. 378]. Историк воспринимает любое историческое событие как явление духа; однако духовна не только история, но и изучающий ее субъект. Знание, возникающее в их пересечении, уникально вдвойне, потому что неповторима и сама история, и тот, кто ее исследует, историческое познание обречено быть *субъективным*. На историка влияют интуиции и впечатления современного ему мира, он не может совершенно избавиться от этих компонентов и способен принять события прошлого только в *определенном перспективном преломлении*. Именуя закон такого перспективизма непреложным условием всякого исторического познания, Степун настаивает на том, что феноменологическое описание как метод исторического исследования неизбежно приводит к *портрету*[3].

Рассматриваемое познание подразумевает специфическое понимание объективности — оно, указывает философ, ближе *эстетике*, чем *естественным наукам*. Но для Степуна панэстетизм не характерен — он открыто признает, что за духовные события мы несем *нравственную* ответственность. Отказавшись от методов, называемых им естественно-научными, философ столкнулся с необходимостью задать новую — *ценностную* — систему координат, которая могла бы лежать в основе всякого исторического исследования. Однако построить историософию, держащуюся только на *этических*

о Карсавине как философе («наиболее талантливый русский метафизик, обладающий очень сильной интеллектуальной фантазией»), отмечая неординарность и одаренность вождей евразийства, Степун с большим сомнением относится к обоснованности их упований — «у евразийцев налицо есть талантливая общественно-политическая выдумка. Замена этой выдумки настоящей мыслью все еще остается существеннейшею задачею религиозно-общественной современности» [3, с. 863].

[3] По этому поводу Степун пишет: «…закон портрета — закон двуединого сходства. Портрет всегда портретирует не только изображаемое лицо, но и лицо изображающее. Категория портрета есть категория встречи художника с его моделью; постигающего с предметом постижения. С точки зрения фотографии, основанной на законах природы, на законах физики и химии, всякий портрет, конечно, субъективен, но с точки зрения искусства портрет гораздо объективнее: гораздо глубже постигает и точнее передает изображаемое на нем лицо» [4, с. 380].

ценностях, нельзя, поскольку такая история антиисторична[4]. В отличие от естественно-научного подхода, сводящего историческое познание к выяснению причин, породивших данное явление, этическая оправданность носит *оценочный* характер. Попытка сделать перечисленные суждения онтологическими, заменить *причинность оправданием* ведет к противоречиям: говоря о том или ином моменте истории как о безнравственном, мы тем самым отрицаем всякое его значение для человечества и лишаем его существование всякого оправдания, при этом мы еще должны объяснить, почему же он все-таки есть. Возможный выход из ситуации — признание подобного бытия неполноценным и иллюзорным, меональным[5].

Двусмысленность в определении задач исторического познания приводит к смене целей исследования — на смену *причинному объяснению* приходит *оправдание*, достижение которого требует иных приемов и методов. Дело в том, что историческая наука в большинстве случаев исходит из негласного убеждения в *разумности действительного*. История нетерпима к сослагательному наклонению, что говорит об отсутствии для историка другой реальности, кроме *осуществившейся*. Так как история — наука о прошлом, само прошлое ни в каком оправдании не нуждается, поскольку оно уже оправдано фактом перехода из *возможного* в *действительное*. Именно с этим не соглашаются многие русские философы, и Степун из их числа. Для него бесспорно убеждение, что оправданию подлежит не вся действительность, а лишь ее часть — историчность оказывается уделом избранных.

Кроме того, историю нередко понимают в неразрывной связи с *движением,* ведь она в первую очередь *процесс.* Однако ни этика, ни эстетика ее процессуального характера не улавливают. Философ считает, что история возможна лишь тогда, когда *субъект* и *объект* познания не противостоят друг другу, а связаны общей природой — только так, по мнению Степуна, можно придать внешним, независимым от нас явлениям природы исторический статус. Но универсальностью этого толкования ставится под сомнение не только существование особых исторических закономерностей, но и специфика истории вообще — историческое теряет свою уникальность, растворяясь в ряду проявлений нашего духа. Степун, указывая на большое количество форм *исторического* переоформления *сверхисторического* содержания, утверждает специфичность такого процесса в различных сферах жизни: «…раскрытие абсолютного содержания истории происходит в сфере науки конечно иначе, чем в сфере искусства; в религиозной сфере иначе, чем в экономической, социальной и политической» [4, с. 378]. Очевидно, что историк достигает сверхисторического содержания, обращаясь к анализу упомянутых выше сфер. Значит ли это, что каждой сфере соответ-

---

[4] Степун чувствует невозможность свести познание истории только к выставлению моральных оценок. Тотальный морализм уничтожает историю, вот почему в работе, посвященной Федотову, Степун пишет следующее: «…я думаю, что слишком моралистическое отношение к жизни человечества лишает историка, и в особенности историософа, того живого ощущения метаисторического смысла человеческих судеб, которое всегда было свойственно великим трагикам» [1, с. 761].

[5] *Меон* — термин греческого происхождения, которым обозначается *небытие как небытие наличного.* Представление о меональности в философии русского зарубежья встречается довольно часто и почти всегда сопутствует попыткам пересмотра традиционной теории исторического познания — на эти сюжеты рассуждали Бердяев, Карсавин, Степун, Сеземан и др.

ствует свой способ познания, или же все их многообразие может быть описано при помощи одного — универсального — метода?

Дело в том, что представление о целостности исторической сферы задается наличием единого метода исследования; с другой стороны, историк применяет те или иные методы, ориентируясь на содержательную и функциональную специфику изучаемого явления. Когда Степун говорит о *портрете* как *методе* познания прошлого, то подразумевает, что изучаемое явление больше, чем просто целостность или органическое единство, оно должно иметь хотя бы некоторое подобие *души*, которая и есть подлинный предмет изображения[6]. На постижение *этой души* должна быть направлена вся активность познающего субъекта, ведь, по мнению Степуна, только обратившись к анализу проблемы культуры, можно понять существо философии истории. Считая революцию метафизическим срывом, философ причину его видит в *распаде национального сознания* и *культуры*, обусловленного отрицанием абсолютного (религиозного) значения культурных ценностей и благ. И оттого единственный путь *спасения культуры* — *возвращение* всем ее областям *вечного религиозного значения* [4, с. 398]. Из этого следует, что *многоликий* ход истории определяется развитием *одного* сюжета, становится раскрытием одной — *центральной* — темы. Все ее многоголосье не более чем искусная аранжировка *исходного* мотива.

Вопрос о положительном смысле истории Степун решает, придавая современным ему тяжелым событиям *мистериальный* смысл. Для него трагическое не только категория эстетики; он придает ей предельно широкий, метафизический смысл: «Абсолютность удачи трагической жизни заключается в том, что в ней осмысливается не только жизнь, но и смерть. Смысл, вскрываемый трагедией в смерти и разрушении, — Бог: Божий лик, Божий суд» [4, с. 396].

Список литературы

Степун Ф. А. Г. П. Федотов // Степун Ф. А. Соч. М., 2000. С. 747—761.
Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия // Там же. С. 496—501.
Степун Ф. А. Об общественно-политических путях «Пути» // Там же. С. 860—865.
Степун Ф. А. Религиозный смысл революции // Там же. С. 377—398.

Об авторе

Повилайтис Владас Ионо — канд. филос. наук, доц. кафедры философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, povilaitis@mail.ru

About author

Dr. Vladas J. ***Povilaits***, Associate Professor, Department of Philosophy, I. Kant Baltic Federal University, povilaitis@mail.ru

---

[6] Еще в России, в статье, посвященной Шпенглеру, Степун называет проблему портрета проблемой *встречи* двух человеческих *душ*: «Эстетическое благополучие такой встречи предполагает между встречающимися душами наличие предустановленной гармонии, ощущаемой всяким портретистом как любовь к портретируемому им лицу. Присутствие в портрете живых следов такой любви есть ввиду объективной природы любви единственная возможная гарантия объективности портрета. Всякое требование иных гарантий означает обнаружение методологического дилетантизма» [1, с. 141].

В.К. Ермолаев

АРГУМЕНТАЦИЯ КАНТА В СХОЛИИ К ТЕОРЕМЕ VI В ДИССЕРТАЦИИ "NOVA DILUCIDATIO": ПРОБЛЕМА ЛОГИЧЕСКОЙ ВЗАИМОСВЯЗИ ТЕОРЕМЫ И СХОЛИИ*

Обсуждается тезис некоторых исследователей о том, что возражение Канта онтологическому доказательству в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio" противоречит этой теореме. Показывается, каким образом можно объяснить кажущееся несоответствие схолии и теоремы.

This article discusses the thesis put forward by some scholars that Kant's objection to the ontological argument in the Scholion to Prop. VI in "Nova dilucidatio" contradicts Prop. VI. The author shows how the apparent discrepancy between Prop. VI and the Scholion can be explained.

Ключевые слова: *онтологическое доказательство, докритический период, "Nova dilucidatio".*

Key words: *ontological argument, pre-critical period, "Nova dilucidatio".*

В диссертации Канта «Новое освещение первых принципов метафизического познания» ("Nova dilucidatio") картезианское (онтологическое) доказательство упоминается два раза: в схолии к Теореме VI и в схолии к Теореме VII. Такие замечания не оставляют сомнений в том, что Кант считал доказательство Декарта ошибочным. Однако среди исследователей нет единого мнения о том, как следует истолковывать кантовскую аргументацию. Причина этого, главным образом, в неотчетливости формулировок первого из фрагментов. Разногласия не устраняются и обращением к контексту всей диссертации, поскольку вопросы, непосредственно связанные с картезианским доказательством (проблемы различных видов оснований и онтологического статуса возможного), излагаются Кантом также весьма смутно. Самая ранняя кантовская критика картезианского доказательства оказывается, таким образом, и самой трудной для истолкования (см. [1; 2]).

* Продолжение, начало см.: *Кантовский* сборник. 2010. 3(33). С. 52—63; 2010. 4(34). С. 46—59.

Согласно традиционной интерпретации возражение Канта против картезианского доказательства основано на различении «идеальных» и «реальных» суждений (т. е. суждений с возможным и действительным субъектом).

Некоторые ученые полагают, что подобный способ опровержения противоречит тезису, высказанному в Теореме VI. Так, Д. Генрих считает, что аргументация схолии должна была бы доказывать Теорему VI, но вместо этого она противоречит ей. Дж. Сала соглашается с последней частью этого обвинения, добавляя, что Канту следовало бы спорить с картезианским доказательством, исходя из Теоремы VI.

На наш взгляд, однако, ни одно из этих трех утверждений не верное. В схолии Кант опровергает возражение против своего тезиса (Теоремы VI), построенное в виде доказательства антитезиса. Поэтому Кант не стремится утвердить свой тезис, а лишь показывает ошибочность аргументации оппонента. По той же причине он не может сослаться на Теорему VI в качестве аргумента — это значило бы опровергать довод противника с помощью оспариваемого положения. Наконец, в аргументации Канта нет никакого противоречия с Теоремой VI, поскольку условием тождества понятий ens realissimum и causa sui он считает значимость картезианского доказательства.

* * *

Д. Генрих, по-видимому, первый высказал мнение о том, что кантовская аргументация против картезианского доказательства в схолии к Теореме VI не согласуется с ее содержанием. В ней утверждается, что понятие вещи, существующей благодаря самой себе, абсурдно: «Нелепо предполагать, что нечто имеет основание своего существования в себе самом» [3, с. 276]. Однако в критике картезианского доказательства Кант признает, что предикат существования должен мыслиться в понятии всереальнейшей вещи:

> Хотя я знаю, что в таких случаях обращаются к самому понятию Бога, утверждая, что оно определяет его [Бога] существование, но [это происходит] только идеально, а не реально, как нетрудно заметить. Образуют понятие некоторого существа, содержащего в себе всю полноту реальности, и надо признать, что в силу этого понятия такому существу следует приписать и существование. Дальнейший ход доказательства таков: если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует; если же они только мыслятся соединенными в нем, то и существование его остается лишь в области мыслимого [в идее]. Поэтому лучше было бы данное положение выразить так: создавая себе понятие о некоем существе, которое мы называем Богом, мы определили его так, что в него включено и существование. Следовательно, если созданное этим путем понятие истинно, то истинно и то, что он [Бог] существует. Все это сказано для тех, кто согласен с доказательством Картезия [3, с. 277—278][1].

Как считает Д. Генрих, сказанное означает, что всереальнейшая вещь, если она есть, содержит основание своего существования в самой себе. Но тогда, очевидно, она — та вещь, представление о которой Кант несколько выше, в Теореме, признал «нелепым». Получается, что, собираясь подтвердить свой тезис, Кант принимает утверждение, прямо противоречащее ему.

> Она [критика онтологического доказательства] должна исключить представление о том, что одна и та же сущность является одновременно основанием и следствием [своего] бытия. Но логическое возражение говорит лишь,

[1] Перевод уточнен по оригиналу [AA, I, S. 394—395].

что мы не можем познать бытие Бога из его понятия. Оно допускает, что нашему понятию о совокупности всей реальности и содержащемся в ней существовании могла бы соответствовать некая действительность. Вопреки своему намерению, Кант, стало быть, допускает все же понятие сущности, которая содержит в себе основание своего бытия, — допускает, по крайней мере, в качестве осмысленной гипотезы... Она [критика доказательства] не только не годится для опровержения [доказательства]. Она не убеждает и в связи с тем намерением, ради которой она [собственно] и была предпринята [7, S. 182].

К мнению Д. Генриха присоединился (спустя тринадцать лет) П. Лаберж:

По Канту, понятие Бога есть понятие о некоем существе, которое, если бы оно существовало, то существовало бы благодаря своей сущности. Опровержение [Канта] кажется нам поэтому непригодным для того, чтобы лишить абсолютно необходимое существование ratio essendi [основания существования]; скорее, оно показывает, что это ratio essendi [т. е. божественная сущность] не является для нас также и ratio cognoscendi [основанием познания] абсолютно необходимого существования. Поскольку существование является предикатом, представление о божественной сущности есть представление о существе, которое содержит в себе свое собственное основание, свое собственное ratio essendi. Это представление есть представление о некоторой causa sui. Но это не вынуждает нас утверждать абсолютно необходимое существование Бога: для нас это только ratio cognoscendi абсолютно необходимого существования Бога, поскольку мы имеем дело [лишь] с представлением (цит. по [10, S. 19—20]).

Спустя еще десять лет приведенным наблюдением воспользовался Й. Шмукер в качестве аргумента против «логической» интерпретации текста схолии. Процитировав (в работе "Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise") рассуждение П. Лабержа, Й. Шмукер замечает, что здесь «ясно выражены основные элементы опровержения [онтологического доказательства] посредством логического возражения» [10, S. 20]. Вместе с этим, по мнению автора, становится очевидным и несоответствие данной интерпретации кантовскому ходу мысли. Значимыми элементами «логической» интерпретации Й. Шмукер считает следующие утверждения:

1) божественная сущность, представляемая в понятии Бога (ens realissimum), содержит в качестве необходимого предиката существование и, следовательно, ratio essendi божественного существования;

2) такое ratio essendi не может стать ratio cognoscendi божественного существования, поскольку связь между essentia divina и бытием как ее необходимым предикатом дана только на уровне представления, и попытка вывести отсюда реальное существование была бы паралогизмом [Там же].

Далее Й. Шмукер указывает на противоречие «логической» интерпретации тексту схолии, после чего добавляет:

Но это противоречие с кантовским ходом мысли — не единственное основание, исключающее интерпретацию схолии к Prop. VI как опровержения посредством логического возражения. Скорее, Prop. VI и Prop. VII с самого начала делают для Канта невозможным выбрать этот способ опровержения картезианского аргумента. Если он непосредственно перед этим выдвинул тезис: "existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso absonum est" [нелепо предполагать, что нечто имеет основание своего существования в самом себе], если он, соответственно, говорит в схолии: "vix quicquam aliud magis a recta ratione remotum reperiri pitest" [вряд ли может быть нечто, более далекое от здравого смысла], если он в предшествующем королларии подчеркивает, что абсолютно необходимое принципиально не может иметь никакого ratio

essendi... то неважно должно было бы обстоять дело со способностью мыслить логически непротиворечиво у тридцатилетнего Канта, если бы в опровержении картезианского аргумента в схолии к Prop. VI он предполагал прямо противоположное: что абсолютно необходимое существование имеет свое ratio essendi, соответственно свое ratio antecedenter determinans, в божественной сущности и, стало быть, по праву должно рассматриваться как представление о некоей causa sui, и что, следовательно, опровержение аргумента могло бы состоять лишь в том, что это ratio essendi как всего лишь мыслимое не может стать для нас ratio cognoscendi (реального) существования [10, S. 21].

Вопрос о кажущихся несоответствиях «логической» (традиционной) интерпретации тексту схолии мы не будем здесь затрагивать и сосредоточимся на утверждении о том, что согласно ей рассуждение Канта оказывается противоречивым. Не только Й. Шмукер, но и Дж. Сала — автор весьма обстоятельного труда о кантовской теологии — признает, что между Теоремой VI и опровержением картезианского аргумента в схолии к ней имеется значительное расхождение. Однако, в отличие от Й. Шмукера, он не считает это достаточным основанием для того, чтобы отказаться от традиционной интерпретации:

Шмукер правильно указал на принципиальную несогласованность, которая обнаруживается в рассуждении Канта, если его опровержение Декарта истолковывается так, как это делалось до сих пор. Если в самом Боге не может быть дано никакого "ratio existentiae suae", поскольку такое основание вообще недопустимо (absonum est), то ему не позволено отвергать картезианское доказательство на том основании, что, хотя сущность Бога и является основанием его существования, для нас, однако, это "ratio essendi как всего лишь мыслимое не может стать ratio cognoscendi (реального) существования". Я согласен, что учение о законе определяющего основания в "Nova dilucidatio" с самого начала исключает доказательство существования Бога из его понятия и, тем самым, из его сущности. С другой стороны, Кант имел перед собой такое доказательство, основанное на философской традиции. Этой традиции он мог бы, исходя из своей точки зрения, противопоставить простое "nego suppositum". Он этого не сделал, а предпочел разобрать аргумент Декарта и опровергнуть его посредством различения, которое он нашел у Крузия, являвшегося для него авторитетом [9, S. 58].

Отказ Канта применять возражение, основанное на Теореме VI, Дж. Сала считает «нелогичным» [9, S. 59]. Из данных цитат видно, что к мнению Д. Генриха присоединились и другие исследователи кантовской докритической теологии: П. Лаберж, Й. Шмукер, Дж. Сала признают, что аргументация схолии противоречит содержанию Теоремы VI. Ниже мы попытаемся показать, что противоречие это мнимое. Более того, представляется, что именно в соответствии с логической структурой шестого параграфа Кант не мог, опровергая картезианское доказательство, сослаться (в схолии этого параграфа) на Теорему VI, т.е. воспользоваться тем возражением, о котором говорит Дж. Сала.

Прежде всего рассмотрим, какую цель ставил перед собой Кант, приступая к разбору картезианского доказательства. Из контекста видно, что философ анализирует его в связи с вопросом о causa sui, и Д. Генрих совершенно прав, отмечая это. Но цель кантовского анализа вовсе не в том, чтобы, как полагает Д. Генрих, «исключить представление о некоей сущности, являющейся основанием и следствием [своего] бытия», или, как говорит П. Лаберж, «лишить абсолютно необходимое существование ratio

essendi». Намерение Канта иное — показать, что картезианское доказательство вовсе не приводит нас к понятию о causa sui. Другими словами, Кант не доказывает в схолии свой тезис, а лишь опровергает доказательство антитезиса. Поэтому его нельзя упрекать в том, что он (в схолии) не дает нового доказательства теоремы, т. е. не утверждает, что понятие causa sui абсурдно, а только то, «что мы не можем познать бытие Бога из его понятия». Именно в этом и состоит цель кантовского анализа — дать увидеть, что картезианское доказательство не обосновывает антитезис, не устанавливает возможность вещи, содержащей свое собственное ratio essendi, и, следовательно, не является доводом против утверждения, высказанного в Теореме VI.

Нельзя упрекать Канта и в том, что он пользуется традиционным («логическим») возражением вместо того, чтобы опровергать картезианское доказательство с помощью своей собственной точки зрения. Философ не мог сослаться на Теорему VI, поскольку рассматривал картезианское доказательство как довод против нее. Тот, кто считает картезианское доказательство правильным, тем самым подвергает сомнению любое рассуждение в пользу противоположного тезиса (Теорема VI). Поэтому ссылаться на Теорему VI в споре с таким оппонентом не имеет смысла. Здесь приходится искать какое-то другое основание, чтобы показать недостаточность его аргументов. Так и поступает Кант. В своей аргументации он исходит из положения, которое не зависит от Теоремы VI. В результате его предполагаемый противник оказывается перед новой задачей: он должен либо согласиться с Кантом, либо отвергнуть его довод, базирующийся на различении идеальных и реальных суждений.

Для подкрепления сказанного вспомним, что Кант рассматривает доказательство в схолии, а она по своему содержанию отличается от теоремы и короллария. Как указывает в своей «Логике» Крузий, «если дается более одного доказательства kat aleteian, то ни одно из них не является Sholion» [5, S. 88—89]. Поэтому если бы Кант в схолии предлагал новое доказательство Теоремы VI, он поступил бы вопреки правилам. С другой стороны, именно в схолии разрешаются сомнения и отводятся возражения [Там же] (см. также [8, S. 406]). Из упомянутого видно, что Кант анализирует картезианское доказательство именно как довод против теоремы. Обвинять его в том, что он не доказывает своей тезис, а лишь критикует доводы оппонента, значит смешивать схолию с теоремой. Также нельзя требовать, чтобы в первой ошибочность картезианского доказательства выводилась из последней, — такое рассуждение представляло бы собой королларий.

Перейдем теперь к замечанию Дж. Салы о том, что Кант мог бы воспользоваться простым nego suppositum для опровержения картезианского доказательства. Это ошибочно по двум причинам. Во-первых, ученый, очевидно, думает, что Канту следовало бы сразу указать на противоречивость понятия causa sui, исходя из теоремы, установленной в начале параграфа. Но, как уже было сказано, картезианское доказательство выдвигается (предполагаемым оппонентом Канта) в качестве довода против Теоремы VI, и правила аргументации не дают Канту отвергать его, ссылаясь на оспариваемое положение. Во-вторых, прием nego suppositum означает отрицание посылок, которые использует оппонент. Следовательно, Дж. Сала рассматривает утверждения «понятие всереальнейшей вещи содержит в себе предикат существования» и «понятие всереальнейшей вещи является понятием о некоторой causa sui» как равнозначные. Отрицание второго утверждения влечет за собой отрицание и первого (как посылки картезиан-

ского доказательства). Но придерживается ли подобной мысли Кант? Этот вопрос требует обсуждения.

Исследователи, чья точка зрения приводилась выше, уверены, что, признавая возможность понятия, содержащего в себе предикат существования, Кант тем самым признает и возможность понятия causa sui. Первое допущение, по их мнению, необходимо влечет второе; поэтому Кант противоречит самому себе, когда пользуется традиционным опровержением картезианского доказательства. Представляется, однако, что рассуждения Канта в таком отношении вполне непротиворечивы: Теорема VI и аргументация схолии логически совместимы.

Согласно аргументации Канта понятие Бога (всереальнейшей вещи, entia realissimi) включает существование. Как уже говорилось, Д. Генрих и остальные авторы считают, что из этого положения вытекает другое: сущность Бога — основание его существования. Однако рассуждать подобным образом — значит следовать принципам, принятым в метафизике Лейбница-Вольфа:

1) если некоторое понятие включает в себя какой-то предикат, то сущность, выражаемая этим понятием, включает в себя свойство, выражаемое предикатом;

2) сущность вещи — основание всех свойств, которые она в себе содержит.

Указанные принципы не зависят от положения «существование — предикат», и любой из них можно отвергнуть, признавая это положение. Именно так поступает, например, Крузий. Он соглашается с тем, что признак существования входит в понятие совершеннейшей вещи, а также с тем, что существование — атрибут этой вещи:

> Поскольку существование принадлежит к числу совершенств, то мы приписываем вещи через понятие бесконечного совершенства также и понятие постоянного и необходимого существования [4, S. 228].
>
> Ему [Богу] должна быть свойственна такая сущность, благодаря которой он может и должен существовать вечно и необходимо [4, S. 445—446].

Последнюю фразу не следует понимать так, что сущность Бога — реальное основание его существования. Крузий исходит из строгого различения реальных и идеальных оснований: первые обусловливают существование (или возможность) вещей вне ума, а вторые — убеждение в истинности наших представлений об этих вещах (т. е. являются основанием чего-то такого, что имеет место только в уме) [4, S. 55]. Важнейший принцип философии Крузия — различение двух видов оснований. Согласно ему сущность Бога не есть реальное основание его существования — она служит лишь идеальным основанием для нашего познания вечности Бога:

> Если хотят, чтобы утверждение о том, что Бог содержит основание своей действительности в самом себе, имело какой-то смысл, то должны подразумевать не реальное основание, — в котором Бог, ввиду своей необходимости и своего совершенства не нуждается, и которого он не может иметь, — а идеальное основание, — что означает: Бог имеет такую сущность, из которой, коль скоро ее полагают существующей, можно понять, почему он всегда был и будет [4, S. 608].

В «Логике» Крузий прямо говорит, что атрибуты Бога (всеведение, святость и др.) не имеют никакого реального основания (поскольку они принадлежат безусловно необходимому существу и, следовательно, сами безусловно необходимы); совершенство божественной сущности служит лишь

основанием познания того, что Бог всеведущ, свят и т.д. [5, S. 266]. Таким образом, Крузий отвергает в отношении божественной сущности второй из указанных принципов, и это позволяет ему без противоречия утверждать, что понятие всереальнейшей вещи включает в себя существование, но не является понятием о некоторой causa sui. (О том, что у Бога нет реального основания и что он не причина самого себя, см. [5, S. 63, 386, 438, 445—446, 607—608].)

Кант в своей диссертации также различает два вида оснований (Теоремы VIII, IX). Предположив, что его позиция в этом отношении полностью совпадает с позицией Крузия, мы можем согласовать его рассуждения в Теореме VI и схолии следующим образом. Кант допускает, что нашему понятию о всереальнейшей сущности (т.е. содержащему среди прочих и предикат существования) могло бы соответствовать нечто действительное. Более того, он пишет, что подобная вещь есть (Теорема VII). Однако, с его точки зрения, она не имеет никакого ratio essendi. Понятие всереальнейшей вещи служит лишь идеальным основанием (ratio cognoscendi) для познания содержащегося в нем предиката существования. Поэтому заключение Д. Генриха о том, что, «вопреки своему намерению, Кант допускает все же понятие сущности, которая содержит в себе основание своего бытия, — допускает, по крайней мере, в качестве осмысленной гипотезы...» [7, S. 182], нельзя признать справедливым. Для Канта понятие всереальнейшей вещи не есть понятие о некоторой causa sui, несмотря на то, что оно содержит в себе предикат бытия. Поэтому утверждение «понятие Бога включает в себя предикат существования» не равнозначно утверждению «сущность Бога является основанием его существования».

Признавая картезианское доказательство в качестве возможного возражения к Теореме VI, Кант соглашается с тем, что если бы оно было правильным, то приводило бы к понятию вещи, содержащей в себе собственное основание. Здесь мы подходим к важному вопросу об отношении между понятиями ens realissimum, causa sui и картезианским доказательством.

Согласно метафизике вольфовской школы понятия ens realissimum и ens a se (causa sui) равнозначны. Причем это утверждалось некоторыми последователями направления независимо от картезианского аргумента, т. е. независимо от вопроса о том, можно ли заключать от понятия ens realissimum к его действительности. (Отнюдь не все вольфианцы думали, что от возможности ens a se можно заключать к его существованию. В известном учебнике И.К. Готтшеда, например, картезианское доказательство объявляется «почти полностью ошибочным», хотя и говорится, что понятия бесконечной вещи и ens a se совпадают [6, S. 565].)

Если так считать, то картезианское доказательство содержит два этапа: сначала устанавливают возможность некоторой causa sui (ссылаясь на понятие ens realissimum), а затем, исходя из понятия causa sui, заключают к ее существованию. Логическое возражение против картезианского доказательства тоже предполагает возможность causa sui (поскольку оно допускает, что понятие ens realissimum возможно) и оспаривает лишь вывод о ее действительности.

Вернемся теперь к аргументации Канта. Из контекста видно, что философ в схолии пытается опровергнуть отождествление понятий ens realissimum и causa sui. Его рассуждение развивается следующим образом: я утверждаю, что понятие causa sui противоречиво; в ответ на это мне приводят в пример понятие ens realissimum, которое, будто бы, является понятием о некоторой causa sui; но я с этим не согласен, поскольку считаю, что

от возможности ens realissimum нельзя заключать к его действительности. Здесь становится очевидным скрытое допущение Канта: если бы умозаключение от возможности всереальнейшей вещи к ее действительности было верным, то эту вещь следовало бы считать причиной самой себя.

Мнение о том, что понятие ens necessarium (causa sui) имеет смысл только при допущении возможности картезианского доказательства (перехода от понятия к бытию) высказывалось уже английскими неоплатониками (Г. Мур, Р. Кэдворт); этой точки зрения придерживался и А. Баумгартен [7, S. 36—37]. Как считает Д. Генрих, тенденция к определению понятия ens necessarium через указание на такую возможность составляла суть второго этапа в развитии рациональной теологии (и метафизики) Нового времени [7, S. 5]. Рассматривая картезианское доказательство как попытку обосновать возможность понятия causa sui, Кант, таким образом, просто следует этой тенденции.

* * *

Мы приходим к выводу, что кантовская аргументация в схолии к Теореме VI («логическое» возражение против картезианского доказательства) вполне может быть согласована с утверждением о невозможности понятия causa sui. Это согласование предполагает различение оснований существования и познания, которое мы находим в восьмом и девятом параграфах диссертации (и которое содержится также в работах Крузия). В соответствии с ним сущность всереальнейшей вещи — основание познания ее атрибутов, но не основание их существования.

Список литературы

1. *Ермолаев В. К.* Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": традиционная интерпретация и связанные с нею проблемы // Кантовский сборник: науч. журн. 2010. 3(33). С. 52—63.

2. *Ермолаев В. К.* Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": интерпретации Т. Пиндера и Й. Шмукера // Кантовский сборник: науч. журн. 2010. 4(34). С. 46—59.

3. *Кант И.* Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 263—314.

4. *Crusius C. A.* Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten [Метафизика]. Leipzig, 1753.

5. *Crusius C. A.* Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss [Логика]. Leipzig, 1762.

6. *Gottsched J. C.* Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. Leipzig, 1762.

7. *Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen, 1960.

8. *Reimarus H. S.* Vernunftlehre / Hrsg. von F. Lötzsch. München, 1979.

9. *Sala G. B.* Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, 1990.

10. *Schmucker J.* Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Wiesbaden, 1983.

Об авторе

Ермолаев *Владимир Константинович* — магистр философии, выпускник докторантуры кафедры истории философии Латвийского государственного университета, vla-erm@yandex.ru

About author

Vladimir K. ***Yermolayev***, MPhil, postdoctoral graduate of the Department of Philosophy, University of Latvia, vla-erm@yandex.ru

ПАМЯТИ ВАЛЕРИО РОДЕНА[1]

В возрасте 73 лет 19 сентября 2010 года скоропостижно скончался Валерио Роден (Valerio Rohden), основавший и много лет бывший президентом бразильского «Кантовского общества» ("Sociedade Kant Brasileira")[2]. В лице бразильское ученого кантоведение потеряло одного из своих важнейших членов. В своем успешном развитии оно многим обязано его деятельности за последние три десятка лет. Перу Родена принадлежит множество работ, посвященных, подобно объемному и до сих пор востребованному читателями труду «Интересы разума и свобода» ("Interesse da Razão e Liberdade") (1981), преимущественно различным вопросам практической философии Канта, однако настоящую известность принес профессору тщательный, ставший уже каноническим, перевод трех кантовских критик на португальский язык. Страстное желание Валерио Родена когда-нибудь издать три главных труда кёнигсбергского философа вместе с другими уже имеющимися переводами его текстов в рамках бразильского «Критического собрания сочинений Канта» так и останется теперь невыполненным.

После защиты кандидатской (1960) и докторской диссертации (1976) Роден начал свой академический путь в государственном университете Rio Grande do Sul (UFRGS) в Порту-Алегри, где проработал более 20 лет в качестве титулярного профессора[3]. В этот период он неоднократно бывал с научными целями в университетах Мюнстера (1988—1989), Фрайбурга, Рима, Парижа, Гейдельберга, Кельна и Эрлангена-Нюрнберга. Такие поездки ученый помимо прочего использовал для проведения ряда важных совместных проектов, внесших существенный вклад в распространение и углубление академического сотрудничества между немецкими и бразильскими кантоведами: многое из того, что сегодня стало повседневной практикой (от обмена аспирантами до международных конференций и конгрессов), было бы без установленных Роденом и позднее им поддерживаемых контактов в нынешнем виде едва ли возможно или же могло бы быть осуществлено, но с большими трудностями. После выхода на пенсию в 1991 году Роден продолжал вести преподавательскую деятельность в качестве приглашенного профессора в различных бразильских университетах. Недавно он стал стипендиатом Католического университета в Куритибе в штате Парана, где руководил оставшимся теперь незаконченным исследовательским проектом по антропологическим лекциям Канта. Помимо своей академической деятельности ученый принимал на себя функции издателя и соиздателя разных бразильских профессиональных журналов, а также был совещательным членом в научных комиссиях государственных фондов поддержки CAPES и CNPq.

Валерио Роден в полной мере олицетворял собой образ «убежденного кантианца». Это справедливо не только для его особого способа толкования текста — некоторыми иногда критикуемого как ортодоксального, —

---

[1] Текст данного некролога был опубликован в немецком философском журнале «Кант-штудиен» и приводится с разрешения журнала и автора некролога.

[2] Президентом «Кантовского общества Бразилии» Валерио Роден был с 1994 по 2006 год. — *Прим. перев.*

[3] Профессор без кафедры. — *Прим. перев.*

последовательно ориентированного на герменевтический принцип «предвосхищения полноты», но также и для его личного взгляда на преподавание и работу, которые были посвящены делу Канта, т.е. тому, чтобы указать человеку лучший путь из его «несовершеннолетия». Нам будет не хватать Родена: коллегам — как сведущего, интересного, иногда провоцирующего собеседника; переводчикам Канта — как компетентного учителя, чей лингвистический авторитет опирался не только на глубокое знание текста, но и на бразильско-немецкое происхождение; однако прежде всего его будет не хватать многочисленным студентам, начинающим и «продвинутым», которые в лекционных залах, на семинарских занятиях или же во время ночных дискуссий в собственном доме Родена узнавали у него не только то, почему необходимо изучать философию Канта, но и то, как в конце концов найти путь к ее пониманию.

Кристиан Хамм,
Федеральный университет Санта-Мария, Бразилия
(Перевод с немецкого *А.Н. Саликова*)

Валерио Роден запомнился мне как открытый человек, компетентный философ и знаток философии Канта. Он приезжал в Калининград в апреле 2004 года для участия в IX Кантовских чтениях, на которых выступал с пленарным докладом «Кантовская критика практического солипсизма». Тихий уверенный голос, хорошо построенные фразы на немецком языке, тонкий анализ кантовской мысли и оригинальные комментарии к ней — вот что я запомнил о его докладе, впоследствии опубликованном в трудах конференции[4]. Приезд бразильского профессора был новинкой для Калининграда и приманкой для журналистов. Я потратил довольно много сил, чтобы уговорить его принять участие в пресс-конференции по поводу итогов наших чтений. Мне показалось, что такое внимание его стесняет и даже несколько смущает. Тем не менее он согласился ответить на вопросы журналистов не только о Канте и кантоведении в Бразилии, но и жизни на его родине и впечатлениях от нашего быта. В целом у меня в памяти остался образ неторопливого, спокойного, вдумчивого ученого — образ, который не совсем совмещался с априорным представлением о бразильцах. Возможно, это был природный темперамент, а возможно, занятия философией Канта наложили на него свою печать. В любом случае Валерио Роден — человек, оставивший след в мировом кантоведении и расширивший наши представления о людях, живущих в другом полушарии нашей планеты.

В.Н. Брюшинкин

---

[4] *Rohden V.* Kants Kritik eines praktischen Solipsismus // Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта: тр. междунар. семинара и междунар. конф.: в 2 ч. / под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2005. Ч. 1. С. 61—70.

А. Пома

КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНА КОГЕНА

Глава шестая. ЭТИКА[1]

1. Развитие когеновской интерпретации этики Канта

В качестве введения в исследование этики Когена, а также для того, чтобы акцентировать внимание на ее критическом значении, можно, как это сделано в логике, начать с рассмотрения интерпретации и преодоления этики Канта самим же Когеном. Как известно, в 1877 году Коген посвятил книгу интерпретации этики Канта «Kants Begründung der Ethik»[2], которая вышла после его исследования кантовской теоретической философии («Kants Theorie der Erfahrung» 1871 года) и вместе с «Kants Begründung der Ästhetik» (1899) завершила систему его интерпретации критической философии Канта (к которой позднее, в 1907 году, был добавлен «Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft»). По отношению к кантовской практической философии уже в первой своей работе Коген занял критическую позицию по различным пунктам, а по некоторым аспектам и вовсе вышел за ее рамки, пытаясь исправить ее слабые стороны и недостатки. Тем не менее в последующие годы этическая мысль Когена, а параллельно и его позиция в отношении Канта по этому вопросу заметно эволюционировала вплоть до ее систе-

---

[1] Глава из книги известного итальянского философа, профессора Туринского университета Андреа Помы «Критическая философия Германа Когена» (*Poma A.* La Filosofia Critica di Hermann Cohen. Ugo Mursia Editore. Milano, 1988).

[2] В тексте употребляются следующие сокращения наименований произведений Когена:
KBE = Kants Begründung der Ethik;
KTE = Kants Theorie der Erfahrung;
LRE = Logik der reinen Erkenntnis;
ERW = Ethik des reinen Willens;
BR = Der Begriff der Religion im System der Philosophie;
S = Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte;
J = Jüdische Schriften.

матической формулировки в работе «Ethik des reinen Willens», уже очень далекой (а по некоторым аспектам и противоположной) по сравнению с первым изданием «Kants Begründung der Ethik». Я не буду рассматривать эту эволюцию главным образом по той причине, что это уже было сделано Эггертом Винтером[3]. Ограничусь лишь кратким указанием, ссылаясь на проведенный мной анализ работы Винтера.

При первом же обращении к кантовской этике в первом издании «Kants Begründung der Ethik» Когена не удовлетворил тот факт, что не был выведен моральный закон и что Кант объявил его невозможным в связи, как известно, со многими условиями практического и теоретического разума. Для Когена, обнаружившего в трансцендентальном методе первое и важнейшее достоинство кантовской философии, подобное отсутствие не могло остаться незамеченным и представлялось ему затруднительной проблемой. Несмотря на то, что в первом издании «Kants Begründung der Ethik» Коген принимает кантовское отрицание возможности выведения практического априори и замещает его своей интерпретацией (см. *KBE*, S. 179) (на самом деле, речь идет не о принятии кантовской мысли, а о намерении ее объяснить, прежде чем говорить о ней в своей книге, что Коген хотел представить в качестве поясняющего комментария, а не критического анализа), уже в этой работе он неудовлетворен данным решением и исследует возможность обоснования априорного принципа нравственности внутри самой кантовской философии.

Предпринятый Когеном анализ значения интерпретации практического априори представляет собой первую попытку в этом направлении. Он отвергает все интерпретации, объясняющие открытие практического априори и эмпирическим и догматико-спекулятивным способом (см. *KBE*, S. 179), и старается доказать правильность позиции аналитического понятия в себе — понятия «чистой воли» в трансцендентально-методическом смысле в качестве «абстракции» (см. *KBE*, S. 186), необходимой для обоснования возможности морали. Коген пишет: «Следуя трансцендентальному методу, мы исходим из аналитического понятия чистой воли и разворачиваем его содержание относительно установления систематической связи познания, касающейся необходимости практического применения разума. Формулировка морального закона выводится из аналитического понятия чистой воли» (*KBE*, S. 188)[4].

Тем не менее если попытка Когена доказать кантовское практическое априори останавливается на этом, то оно должно пониматься в качестве аксиомы, идеи, от которой Коген слишком далек, если учесть, что одним из пунктов, по которому уже в первой редакции «Kants Begründung der Ethik» Коген критикует Канта, как раз и является учение об аксиомах, от которого

---

[3] См. *Winter E.* Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens. B., 1980. S. 212 (особенно S. 238).

[4] В первом издании *KBE* читаем: «…выводится из аналитической концепции…»; в первом издании *ERW* – «…выводится из концепции…» Это является признаком последовательности в эволюции этической рефлексии Когена, начиная с интерпретации Канта вплоть до формулирования его собственной оригинальной теории, хотя это и не должно оставлять в тени фундаментальные различия между первым изданием «Kants Begründung der Ethik» и «Ethik des reinen Willens».

он отказывается (см. *KBE,* S. 344). В действительности, попытка оправдать кантовское практическое априори выходит за эти рамки. Вся первая часть «Kants Begründung der Ethik» (см. *KBE*, S. 23—133) посвящалась теории идеи и была задумана с целью показать, что уже в теоретической философии Канта наблюдается потребность в практической философии, базирующейся на принципе априори. Интерпретация кантовской теории идей, развернутая Когеном на этих страницах, следовательно, не ставит своей задачей только включение интерпретации «Критики чистого разума», изложенной в первом издании «Kants Theorie der Erfahrung» (которая действительно была неполна по сравнению с *трансцендентальной диалектикой* Канта), как подчеркивал Коген в «Vorrede» ко второму изданию «Kants Theorie der Erfahrung» (см. *KTE*, S. XV). Данная интерпретация стремится также показать, как теория идей, изложенная Кантом в «Критике чистого разума», является переходом к «Критике практического разума» и к обоснованию практического априори, таким образом, она стремится показать то единство кантовской философии, в которое верил сам Кант и в котором был убежден Коген (см. *ERW,* S. 227).

В интерпретации кантовской теории идей Коген не только радикальным образом ставит проблему вещи в себе, растворяя ее в идее, но и показывает двойной смысл кантовской критической философии как определения границ познания и одновременно как постоянного стремления к безусловному. Он пытается показать, что идеи, основной смысл которых может сводиться к идее цели, представляют собой неотъемлемую часть нового понятия «опыта», разработанного Кантом, для которого познание выступает бесконечной задачей. Главным образом, идея свободы, в том виде, в котором она понимается Кантом в *трансцендентальной диалектике*, в интерпретации Когена получает намного более позитивную роль, что следует из кантовского текста. В «Критике чистого разума» Кант, действительно, ограничивался утверждением того, что «природа по крайней мере не *противоречит* причинности из свободы», не желая доказывать «*возможности* свободы» [B 377]. Коген же полагает, что сам опыт требует и обосновывает возможность этики посредством идеи свободы: «Учение об опыте показывает, что сами его выводы ведут к этике; что реальность в своих пределах, в своих предпосылках, в своих основаниях делает необходимым понятие другого типа реальности — реальности, основывающейся на тех же предпосылках и коренящейся в тех же методологических условиях» (см. *KBE*, S. 16)[5].

На самом деле, «интеллигибельная возможность опыта» отсылает к ее обоснованию в безусловности идеи[6].

Вскоре, уже в «Biographisches Vorwort zu F. A. Lange, Geschichte des Materialismus», написанной в 1881 году (но опубликованной в 1882-м), Коген отказывается от подобной постановки вопроса, которая так и не появится в «Ethik des reinen Willens». Даже во втором издании «Kants Begründung der Ethik» в 1910 году Коген систематично исправляет те места, где такой под-

---

[5] В первом издании *KBE* читаем: «…в своих предпосылках, в своих основаниях, делает…»; «…в своих предпосылках, делает…» / «…другого типа реальности…»; «… другой реальности…» / «… методологических условий…» / «… условий…»

[6] Относительно этого см. также *Winter E.* Op. cit. S. 220 (также гл. 3, разд. 4).

ход очевиден, чтобы избежать возможности и, может быть, как мы увидим далее, даже желания полностью сменить ведущую линию первоначальной интерпретации[7]. Что касается причин изменений по сравнению с первоначальной постановкой вопроса обоснования этического априори, Винтер верно подчеркивает, что Коген хоть и признает, что значение понятия «свобода» как «самозаконодательства», опирающегося на кантовскую этику, «отличается» (*KBE,* S. 232) от получаемого им в критике теоретического познания (как простой независимости от причинной связи), фактически не сопряжено с подобной констатацией, поскольку является основополаганием кантовской этики в теории познания именно посредством понятия «свободы»[8].

К этому, подчеркнутому Винтером доводу, из которого Коген, конечно, делает выводы (как показывают сделанные им исправления во втором издании «Kants Begründung der Ethik» и настойчивость, с которой в «Ethik des reinen Willens» он утверждает независимость этики от логики в отношении содержания), необходимо добавить, по крайней мере, еще один довод, а именно беспокойство о том, чтобы не прийти вновь к фихтеанскому решению. Как мы уже видели, сопоставление своих воззрений с Фихте имеет особую роль и значение в развитии когеновской мысли. В отношении этики необходимо отметить, как это и делает Джанна Джильотти[9], что уже в первом издании «Kants Begründung der Ethik» «полемика с Фихте занимает… центральное место». Коген упрекает Фихте, главным образом, в искажении кантовского смысла о примате практического разума, имеющего своим следствием отказ от одного из фундаментальных принципов кантовской философии, т. е. от отличия между логикой и этикой. На самом деле Коген должен заметить впоследствии, что основополагание кантовской этики в теории опыта скрыто влекло за собой возвращение к фихтевской интерпретации примата практического разума, поскольку идея, будучи безусловной и интеллигибельно этической, выстраивала основание ценности случайного опыта: если теория опыта обосновывает возможность этики, то это потому, что она признает в интеллигибельной свободе основу случайности опыта. Если теория опыта является в этом смысле *ratio cognoscendi* принципа этики, то он становится *ratio essendi* опыта[10].

С 1881 года и в дальнейшем Коген смещает ракурс проблемы отношения между логикой и этикой в поисках решения ее не в смысле единства содержания, а в смысле единства метода. Соответственно, решение проблемы трансцендентального выведения этики, от которого Коген не отказывается, он ищет теперь не в обосновании как границе опыта, а в применении метода чистоты, сформулированного в «Logik der reinen Erkenntnis».

---

[7] См. критический анализ различий двух изданий «Kants Begründung der Ethik» относительно этого аспекта: *Winter E.* Op. cit. S. 224.

[8] См. *Winter E.* Op. cit. S. 223.

[9] *Gigliotti G.* Hermann Cohen e la fondazione kantiana dell'etica. Firenze, 1977. P. 116.

[10] Указание на этот смысл можно заметить, например, в *ERW, S.* 23, где Коген, решительно заявив сначала о различиях между логикой и этикой и о предварении ее первой и приписав заслугу подобной расстановки Канту, немедленно заставляет следовать в этому критике Фихте, обратив порядок отношений между логикой и этикой и перепутав, таким образом, две эти сферы.

По этому поводу, как подчеркивает Винтер, в последующих за первым изданием «Kants Begründung der Ethik» работах начинает преобладать проблема обособления науки, обосновывающей «факт», из которого трансцендентальный метод может исходить в этическом пространстве аналогично тому, как это происходит в пространстве логическом. Исследование подобного факта было долгим и сложным: Коген проходит через различные попытки решения этой проблемы[11], прежде чем подойти к обособлению в конечном итоге в «Ethik des reinen Willens» науки о праве как аналоге математики для логики, а следовательно, прежде чем определить этику в качестве «теории принципов философии права и государства» (*ERW,* S. VII).

Таким образом, я привел краткое описание осуществленной Винтером реконструкции эволюции когеновской мысли по этим проблемам. Как я уже отмечал, подобная реконструкция является абсолютно надежной, точной и острой и подчеркивает результат пройденного Когеном пути в направлении к концепции этики как методологического основания наук о духе и как трансцендентального рассуждения о праве. Помимо того, что этот аспект ярок, он является еще и главным в «Ethik des reinen Willens», в связи с этим не думаю, что он остался недооцененным. Мне все же кажется, что Винтер уделил недостаточно внимания другим крайне интересным и важным для общей картины критической философии Когена аспектам его этики[12], что в конечном итоге проявилось в «Ethik des reinen Willens». Так как и для этих аспектов важна точность их воспроизведения и в то же время преодоления, что Коген и предпринимает в отношении Канта, я попробую описать, какую оценку дает Канту Коген в «Ethik des reinen Willens», чтобы определить, какие комплексные значения принимает критицизм в когеновской этике.

2. Суждение Когена о Канте в «Ethik des reinen Willens»

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что, несмотря на многочисленные критические замечания в адрес Канта, высказанные Когеном в «Ethik des reinen Willens», первые ссылки на него в «Einleitung» к этой работе являются открытым и очевидным признанием «безмерной заслуги Канта» (*ERW,* S. 14) в этике. Эта дань уважения к заслугам Канта важна для того, чтобы подчеркнуть общую оценку, данную Когеном; она, кроме того, четко прослеживается в рамках диалектических отношений, которые я уже отмечал: отношений точности воспроизведения и вместе с тем преодоления или, еще лучше сказать, преодоления этой точности воспроизведения. В «Ethik des reinen Willens» критику и отказ Когена от многих аспектов кантовской этики нельзя рассматривать, не признавая фундаментальной ценности кантовской постановки вопроса вплоть до возврата к Канту для объяснения отхода от кантовской философии. Подобное исследование необ-

---

[11] Для реконструкции этой эволюции вновь обращаю внимание читателя на работу Винтера: *Winter E.* Op. cit. S. 238.

[12] Гутман также видит в работах Когена обоснование права и отмечает недостаточную обоснованность нравственности (см., например, *Guttmann J.* Hermann Cohens Ethik // Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1905. S. XLIX, 388.

ходимо не только для верного понимания когеновской интерпретации Канта, но также во избежание риска потери некоторых фундаментальных критериев той же самой этики Когена.

1. Различие между бытием и долженствованием. В чем же состоит «безмерная заслуга Канта»? В строгом различии между этикой и логикой, между бытием и долженствованием. В подобном различии «Кант согласуется с Платоном» (*ERW, S.* 14). Кант ясно отмечает необходимость отделить содержание этики — долженствования — от объекта науки о природе — бытия. В данном случае он преграждает путь не только к эвдемонизму, но и к натурализму, являющемуся для Когена намного более пространной философской позицией, для которой эвдемонизм выступает лишь одним из случаев: долженствование не зависит не только от чувственного бытия, но и от бытия в целом, как природа, являющаяся в любом случае задуманной, утверждает противоположность долженствования (см. *ERW,* S. 12). Натурализм это не просто эвдемонизм, это «смертельный друг этики» (*ERW* , S. 12). Поэтому в данном случае это вопрос не случайного содержания, а основания, это — момент кантовского различения, с которым Коген полностью соглашается. В «Vorrede» ко второму изданию «Ethik des reinen Willens», отвечая на возражение Фридриха Йодля[13], он уточняет: «Я не борюсь с чувством счастья, а только с идеей его абсолютности» (*ERW,* S. XII). Это важное для понимания концепции социализма и его взаимоотношения с этикой уточнение, к которому он возвращается в тексте (*ERW,* S. 295).

Теоретически обоснованное Кантом противостояние этики любой натуралистической концепции позволяет, помимо этой полемики с эвдемонизмом, отделить критическую этику от логики как основания природы и отойти от любой формы пантеизма, которая, прежде чем отождествить Бога с миром, отождествляет человека с миром (*ERW* 16), а поэтому является формой натурализма.

Как мы уже видели, любую форму философии тождества Коген сводит к пантеизму, а следовательно, к натурализму: даже философия Гегеля, выступающая, главным образом, как историзм, есть не что иное, как форма натурализма (см. *ERW,* S. 44). Любая философия, устраняющая различие между долженствованием и бытием, будь оно задумано как чувственное бытие, математическое бытие физики или историческое бытие, в любом случае является натурализмом. Подлинная этика никогда не может быть построена на этом.

2. Предварение бытия по отношению к долженствованию. Заслуга Канта, согласно Когену, заключается не только в том, что он отделил бытие от долженствования, но и в том, что он установил конкретное отношение предварения первым второго, что также является существенным условием критического основания этики: «кантовская формула» — это «бытие и долженствование, а не долженствование и бытие» (*ERW,* S. 23). Всякая философия хочет обратить этот порядок (и Коген сразу же упоминает в последующих строчках Фихте, положившего начало данному направлению), отходит от пути критического основания и неизбежно впадает в метафизическую спекуляцию.

---

[13] *Jodl F.* H. Cohen. «Ethik des reinen Willens» // Neue Presse (Vienna). Literaturblatt vom 10. 1905. September.

Речь здесь идет абсолютно не о сведении этики к логике, как это было показано ранее, и не об обесценивании этики по отношению к логике. Коген как раз признает главную ценность этики и ее привилегированное положение в системе философии: «Этика, будучи теорией человека, становится центральной точкой философии. И только в ней философия обретает независимость и своеобразие, а сразу после этого — единство» (*ERW,* S. 1).

Коген ограничивается утверждением, что этика не может быть «началом» и «основанием» философии, что у этики должна быть своя предпосылка в логике, хоть и в различии: «Это фундаментальная идея, от которой нельзя отходить: логика — это предпосылка этики, но логика сама по себе не является этикой» (*ERW,* S. 38). По этому поводу уместно будет разъяснить позицию Когена относительно кантовского примата практического разума. Неверно полагать, что Коген просто заменил примат логики приматом этики. Конечно, в «Kants Begründung der Ethik» Коген отвергает примат практического разума, понимаемый как основополагание в этике науки о природе (позиция, которую он приписывал главным образом Фихте [*KBE,* S. 288]), и признает его только в том смысле, что проблема человека как цели устанавливает границу теоретического разума. Это проблема, которую практический разум не может охватить своими категориями, но признает как границу саму по себе (см. *KBE,* S. 294).

В «Ethik des reinen Willens» позиция Когена существенным образом не меняется. Несмотря на внешнее противоречие между различными пунктами этой работы, Коген совершенно не отступает от своей предыдущей точки зрения. Мы уже видели, как он ставит этику в центр философии; более того, Коген признает, что «только в обратном от человека направлении путь ведет снова к природе» (*ERW,* S. 1). Кажущиеся противоречащими шаги на самом деле таковыми не являются, если раз за разом различать значение, которое Коген понимал под формулой примата практического разума. Если подобная формула бралась в метафизическом смысле, то она отвергалась (см. *ERW,* S. 88). Если же формула понималась в значении сверхданного, то Коген ее принимал (см. *ERW,* S. 23). Эта двойная позиция, вовсе не противоречащая, а напротив, дополняющая, иногда оказывается связанной и абсолютно четкой, как например в «Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie» — работе, опубликованной в 1907 году, спустя три года после первой и в том же году после второй публикации «Ethik des reinen Willens».

«Значение протестантизма в истории культуры заключается в отделении религии от науки, науки от религии. И философским выражением этой фундаментальной идеи Реформации, в которой Кант связан с Лютером, является добавление логики к этике, понимаемой как логика математического естествознания. Это вовсе не является пренебрежением этикой, напротив, только таким образом этика приобретает свое привилегированное положение в качестве примата практического разума» (J III, S. 114—115).

Признанием законности кантовской постановки вопроса может теперь проясниться обращенная Когеном к Канту критика. Коген отмечает в кантовской этике двусмысленность, недочеты и даже ошибки, он предпочитает следовать «чувству» мысли Канта и избегать формулировок (*ERW,*

S. 177). Часто даже, как мы увидим, нужно исправлять кантовскую формулировку, чтобы остаться верными принципам, к которым Кант мало обращается.

3. Бытие долженствования. Пока не дано четкого определения бытия долженствования, кантовское различие между бытием и долженствованием остается двойственным. Долженствование не может быть противопоставлено бытию в том смысле, что оно не следует реальности и ценности бытия, но только в том смысле, что бытие долженствования противостоит бытию природы. Эта постановка вопроса у Канта четко не прослеживается.

Одной из заслуг Канта было без сомнения то, что он отличил значение идеи не только от представления, с которым отождествлялась современная гносеология, но также от принципов познания природы (преодолевая, таким образом, Платона, которого Кант критикует как раз за то, что им не было проведено это различие). В теоретической сфере, как известно, для Канта идея обладает исключительно регулятивным применением; поэтому в данной сфере проблема вещи в себе преодолевается Кантом, так как принципы познания относятся исключительно к феномену опыта, а «вещь в себе» означает не что иное, как то, «что регулятивная идея должна совершить» (*ERW,* S. 26). Также в этике необходимо прояснить связь идеи с «вещью в себе», полностью растворяя в идее вещь в себе, признавая и оправдывая подлинное бытие долженствования, но Кант этого результата не достиг. Здесь обнаруживается то самое недовольство Когена отсутствием трансцендентальной дедукции практического априори. Следовательно, Коген критикует Канта исключительно во имя кантовского учения о трансцендентальном методе: «Кант отказался здесь от применения трансцендентального метода… Он не осуществил дедукцию этики из науки о праве, как логики — из науки о природе, не вывел этику, ссылаясь на науку о праве, как он сделал для логики, ссылаясь на науку о природе. Но не может быть никакого сомнения в том, что из этого должна была последовать непоправимая ошибка в понятии трансцендентального метода. Действительно, если этот метод имеет значение для логики, то почему он не должен иметь значение также и для этики? Конечно, в ней речь идет не о науке, в смысле науки о природе, но тем не менее о познании, а не только о вере. Иначе этика вновь растворилась бы в религии; в то время как теология стала бы скорее этикотеологией и должна была бы основываться в независимой этике. Фактически, здесь проявляются все глубочайшие проблемы кантовской системы» (*ERW,* S. 227—228).

4. Право и закон. Каковы причины этого кантовского недостатка? Как видим, нельзя применять трансцендентальный метод, не исходя из науки — это было главным заветом Канта: «Подобное обращение к факту науки имеет для нас значение внешнего элемента кантовской системы» (*ERW,* S. 65). Но сам Кант в этике нарушил этот принцип: «Он [Кант] обозначил факт, аналогичный науке в качестве необходимого, но обратился, однако же, только к аналогу факта» (*ERW,* S. 227; см. *ERW,* S. 67). Кант отделил нравственность от права и задумал этику как основание первой, исключая второе. Подобным образом он отнял у этики научный факт, единственный способный установить действительную связь для трансцендентального исследования (*ERW,* S. 227). Кант не признал науку о праве «аналогом» мате-

матики в соответствующих сферах этики и логики по двум причинам. С одной стороны, «во всей этой системе недостает четкого понятия наук о духе как методического аналога наук о природе» (*ERW,* S. 228). С другой стороны, согласно Когену, на Канта повлияло ошибочное понятие законности, связанное с его представлениями о религии, главным образом иудейской, происхождение которых надо искать в противоречии между свободой и законом. Это предубеждение относительно закона вводит парадокс в кантовскую этику, потому что в то время как, с одной стороны, она находится в центре понятия закона, с другой — как раз это данное понятие является отличительным признаком, определяющим вытеснение права как сферы законности из этики как основания нравственности (см. *ERW,* S. 267).

5. Свобода и автономия. Эта двойственность в кантовском понятии закона важна также и для другого серьезного недостатка кантовской этики в отношении понятия свободы и автономии, а также определения субъекта этики. Эта погрешность связана также с тем, что у Канта недостаточно прояснено соотношение «вещи в себе» и идеи. В этом Коген также, следуя характерному для него сближению с Кантом, признает, что заслугой последнего было то, что он разъяснил все фундаментальные элементы для правильной постановки проблемы, хоть и не применив последовательно эти принципы в дальнейшем.

Таким образом, Коген отмечает заслугу Канта в возрождении платоновской этики, вновь требуя противоположной эгоизму всеобщности как содержания этики. Кант обосновал эту всеобщую ценность этики посредством понятия «человечества» (*Menschheit*); всеобщая ценность только подразумевалась Платоном, но была привнесена в западную культуру еврейской традицией, главным образом, пророками. Кант не только принял это понятие в общем смысле утопического космополитизма, но наполнил историческим и политическим содержанием. Он его «объяснил, сузил, а с другой стороны, всесторонне уточнил, связывая с ясным примером экономических понятий» (*ERW,* S. 146), придавая ему конкретно-политический смысл «*социального человечества,* которое сводит понятие человека к любому народу и, таким образом, к любому человечеству, к политической истинности и в данном случае к этической определенности» (*ERW,* S. 147). В формулировке категорического императива, который предписывает уважение к человечеству в собственной и других персонах (формулировка, которой Коген всегда придавал центральное значение), прекрасно отмечено отношение между понятием «человечества» и концепцией этического субъекта как конечной цели, т. е. как конкретной задачи морального юридического и политического поступка, а значит, отмечено действительное значение ссылки на истинную концепцию социализма у Канта (см. *ERW,* S. 320)[14].

Коген отмечает у Канта также намерение превзойти метафизическую концепцию интеллигибельного бытия как принципа свободного действия. В «Ethik des reinen Willens» он вновь подтверждает интерпретацию кантовской «свободы» не как «свободы ноумена», но как «ноумена свободы». К этой теме он уже обращался в «Kants Begründung der Ethik» (см. *KBE, S.* 125, 257):

---

[14] О важности ссылки на эту формулировку категорического императива Канта в споре внутри немецкого социализма см. тексты, собранные Зандкюлером: *Sandkühler H. J.* Marxismus und Ethik // Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt, 1970.

даже кантовский «интеллигибельный характер», который иногда понимался как «вещь в себе» (Коген ссылается главным образом на Шопенгауэра [*ERW,* S. 318]), понимался Кантом не подобным образом, а прежде всего как идея, «которая не имеет существования, но имеет бытие, поскольку признает *цель*» (*ERW,* S. 318). Тем не менее даже в этом случае Кант при изложении своей этики был непоследователен в своих принципах и намерениях (см. *ERW,* S. 315). Конечно, он определил смысл свободы в автономии, но не пришел к четкому признанию того, что автономия, подлинный принцип критической этики, должна *заменить* старое понятие свободы, неминуемо связанное со спекулятивной метафизикой: у Канта проблема *первоначала действия*, т. е. метафизическая проблема свободы, сосуществует еще с проблемой *первоначала закона*, т. е. с подлинной этической проблемой автономии: «При автономии… речь идет о первоначале закона. Только закон делает действие действием, но не личность и не Я. Поэтому с этим меняется также и интерес к проблеме. Он больше не зависит от непроницаемой тьмы свободного начала действия, но направлен на фундаментальный вопрос любой подлинной науки, на вопрос о законе» (*ERW,* S. 319)[15].

Если в других частях развернутого здесь повествования я подчеркивал как при осуществленном перевороте между первым изданием «Kants Begründung der Ethik» и «Ethik des reinen Willens» существуют элементы преемственности между первой и второй этапами этической мысли Когена, то здесь необходимо подчеркнуть чистый поворот, произошедший в «Ethik des reinen Willens» по сравнению с первым изданием «Kants Begründung der Ethik». Комментируя Канта, Коген всеми способами подчеркивает (не достигнув положительного результата, как верно отмечает Винтер) связь между теоретическим и практическим понятиями свободы. В «Ethik des reinen Willens», однако, Коген выделяет радикальное противостояние двух этих понятий — важное противостояние, поскольку пренебрежение им имеет своим последствием неминуемый возврат к онтологической концепции вещи в себе, которую хотелось бы усовершенствовать.

Это полностью меняет границы дискурса по сравнению с Кантом, поскольку если Кант не мог вывести понятие свободы как первоначала действия, чтобы не впасть в онтологическое и спекулятивное основополагание, то Коген теперь может вывести заключение из автономии как первоначала закона. Подобным образом свобода, даже в смысле автономии, у Когена теряет роль последнего принципа этики и переносится с уровня фундаментальных принципов на следующий за ним уровень применения, пусть даже на своей первой, самой высокой ступени.

6. Самосознание. Смешение этической проблемы автономии с теоретической проблемой свободы удерживает Канта на пока двусмысленной позиции относительно античной онтологии «вещи в себе». «Интеллигибельный характер» понимается Кантом как идея, и все же он не полностью очищен от метафизического знания. Он «как homo noumenon… всегда мыслимый если не как личность, то по крайней мере как закон, который как таковой является бытийствующим… У Канта… автономия означает по сути только свободу разума по отношению к чувственности. В разуме заключена са-

[15] Относительно этого см.: *Cassirer E.* Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie // Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt, 1970. S. 266.

мость. Разум представляет собой вещь в себе интеллигибельного характера, которая делает возможным и реализует закон, законодательство. Самость не растворяется в задаче» (*ERW,* S. 341—342).

Поэтому Кант, верно преодолевший картезианское понятие «самосознания», все еще наполненное метафизическими и психологическими смыслами, формулируя принцип «единства апперцепции», не может впоследствии применить этот принцип, разве что в математическом познании природы, исключая из его основания не только описательную науку о природе, но также и этику. Последняя на самом деле не является познанием объекта, если только речь идет не об инструментальном способе такового, учитывающего структуру самого субъекта: поэтому в этике единство сознания является практически самосознанием. Но этой точки зрения можно придерживаться, не впадая в метафизический догматизм, только если «Я» самосознания выступает не как начало, но как цель воли и нравственного действия, т. е. если самосознание понимается не как догматический принцип морального закона, но как его конечная цель: «Действие — это не просто раскрытие самости, оно обусловлено законодательством, являющимся законодательством самости, так что даже самость обусловлена законодательством. Поэтому законодательство самости — это законодательство, исходящее не из самости, но в направлении самости» (*ERW,* S. 339)[16].

7. Этический формализм и проблема конкретного индивидуума. В этой критике, обращенной Когеном к Канту в «Ethik des reinen Willens», нельзя обойти проблему формализма, играющего важную роль при освещении еще одной критической темы, представленной в «Ethik des reinen Willens». Коген очень внимательно относится к критике формализма, обращенной к кантовской философии. Это легко понять, если подумать над значением раскрытого им трансцендентального априори: применимость к опыту и к конкретной реальности в нем не менее важна, чем чистое первоначало. В «Kants Begründung der Ethik» Коген показывает, как в «Критике чистого разума» тема «долга» касается проблемы применения нравственного закона, а не рассмотрения его как принципа (см. *KBE,* S. 307)[17]. В «Ethik des reinen Willens» одной из основных забот Когена, как мы увидим, станет проблема применения принципов этики к конкретной реальности.

Относительно проблемы кантовского формализма Коген занимает уже известную нам позицию: с одной стороны, нападки на формализм преувеличены и приписываются ошибочному и поверхностному толкованию кантовского мышления, с другой — у Канта действительно присутствует некоторый аспект, дающий основание этой критике: различие между нравственностью и законностью, между материей и формой закона (см. *ERW,* S. 269, 347). Заслугой Канта стало понимание нравственного закона чисто формальным относительно первоначала, т. е. независимым от любого материального содержания; подобным образом он придал ему характер всеобщности. Но, с другой стороны, отличие юридической законности от

---

[16] О проблеме самосознания у Канта см.: *ERW* , S. 95, 204. В J III, S. 149 Коген отмечает интересные отношения между отсутствием полного и однозначного признания самости как задачи и кантовского понимания идеи Бога как постулата, который он отвергает, считая его в данном случае редукционным по отношению к реальности идеи Бога.

[17] В ERW, S. 468 также появляется намек на эту тему.

нравственного закона помешало Канту придать закону также и характер необходимости, т. е. значимость не только во *всех* случаях без исключения, но еще и в *каждом* случае (см. *ERW,* S. 274). Коген полагает, что для критической философии обязательна ссылка априорных принципов на конкретного индивидуума, а также, что в этической сфере это выполнимо посредством преодоления однажды кантовской ошибки различения нравственности и законности (*ERW,* S. 348).

Три проанализированных здесь фундаментальных пункта кантовской оценки в «Ethik des reinen Willens» — различие между бытием и долженствованием, трансцендентальная дедукция практического априори и проблема применения его к конкретному индивидууму — представляют собой три пункта для интерпретации этики Когена во всем многообразии ее критического значения. Попробую теперь кратко обрисовать проблемы и линии развития, переплетающиеся в «Ethik des reinen Willens», что делает чтение и интерпретацию такими сложными.

3. Проблемы этики Когена с точки зрения критицизма

Из вышесказанного следуют три фундаментальные темы, развивающиеся из когеновской оценки Канта и составляющие три основные линии этики Когена.

1. Трансцендентальная дедукция этического априори. В «Ethik des reinen Willens» Коген применяет трансцендентальный метод также к сфере этики, который, как мы видели в предыдущей главе, он оригинально интерпретирует как «метод чистоты», доказывая истинность двух утверждений, представленных в этой работе: с одной стороны, логика является *«предпосылкой»* (*ERW,* S. 38) этики в том смысле, что этика может и должна принимать метод чистоты только у логики (посредством этого метода она становится критически обоснованной); с другой стороны, стало быть, применяя этот метод, этика становится «позитивной логикой наук о духе» (*ERW,* S. VII) в том смысле, что она содержит фундаментальные признаки последних.

Как известно, в отношении логики Наторп обвинял Когена в смешении двух ее составляющих, которые он, однако, различал, а именно: в смешении «общей логики» и «теоретики» как методологии науки[18]. Как видно, Коген рассматривает автономию философии науки отдельно от ее функции методологического основания науки, но сознательно не разделяет два эти аспекта, будучи убежденным, что спекулятивный и диалектический характер философии неотделим от ее методологического и трансцендентального характера. Аналогично и для этики: она, с одной стороны, является диалектической дедукцией фундаментальных принципов, а с другой — трансцендентальным основанием наук о духе посредством права. Она заменяет, таким образом, двусмысленное понятие «естественного права» как основания науки о праве и посредством этого наук о духе (см. *ERW,* S. 70).

Коген отмечает, таким образом, очевидное структурное сходство между логикой и этикой: как в первой фундаментальные принципы мышления в

---

[18] См.: *Natorp P.* Allgemeine Logik // Flach W., H. Holzhey. Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch. Hildesheim, 1980. S. 227; *Natorp P.* Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems // Ibid. S. 24, 29.

целом посредством принципов математики обосновывают убедительность наук о природе, *аналогично* и во второй фундаментальные принципы воли, действия и самосознания посредством принципов права обосновывают убедительность наук о духе. Кроме того, в этике по аналогии с логикой фундаментальные принципы выводятся диалектически, т. е. чисто, будучи полученными из трансцендентального понимания права и имея в качестве единственной легитимной функции применение к сфере нравственной и исторической реальности посредством права (см. *ERW*, S. 65).

Все, что было до сего момента рассмотрено, представляет собой главный, а также наиболее показательный аспект «Ethik des reinen Willens», исходя из которого некоторые[19] могут попытаться увидеть этику Когена только в качестве методологического обоснования наук о духе, но оно не является единственным, и его абсолютизация помешала бы верному и сбалансированному пониманию когеновской этики и обеднила бы другие интересные и плодотворные ее аспекты.

2. Различие и отношение между бытием и долженствованием. Эта менее всего освещенная в «Ethik des reinen Willens» тема если не в утверждении данного принципа, то, по крайней мере, в его разработке особо важна для критического и этического идеализма Когена. Кроме того, она раскрывается в этой работе в рассуждении об истории, в анализе и развитии тем идеала и идеи Бога. Утверждение бытия долженствования придает двойной смысл критическому характеру этики Когена. С одной стороны, устойчивая реальность этической ценности в отношении возможности исторического существа устанавливает верный критерий интерпретации истории и суждения о ней, а с другой — уверенность во благе оправдывает последовательную концепцию истории, которая отличает критицизм как от скептицизма и квиетизма, так и от утопизма. История может и должна быть положительно истолкована посредством идеи прогресса, несмотря на постоянное несоответствие конкретно существующих исторических феноменов с идеей; а с другой стороны, идея прогресса должна быть не простой фальшиво оптимистической иллюзией, а нормой конкретного исторического действия, основанного на убежденности разума.

Подобный исторический оптимизм Когена, являющийся одним из наиболее важных аспектов его социализма[20], это не только плод актуальной в тот момент иллюзии, основанной на надеждах, возникших у Когена, как и у других, в короткий благополучный период политической ситуации после победоносной войны 1870 года[21]: он несломим, даже когда условия меняются, представ перед Когеном со всей их серьезностью[22]. Оптимизм Когена не является также и слепым утопизмом, верящим, чтобы заблуждаться и заблуждающимся, чтобы верить. Это смелость разума, фактически реали-

---

[19] См., например, *Winter E.* Op. cit. S. 247.

[20] *Schwarzschild S.S.* The Democratic Socialism of H. Cohen // Hebrew Union College Annual. 1956. T. 27. P. 418—438; *Lübbe H.* Politische Philosophie in Deutchland. Studien zu ihrer Geschihte. Basilea; Stoccarda, 1963. S. 102.

[21] Об отношении Когена к политической ситуации его времени см.: *Fritzsche R.A.* Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung. B., 1922. S. 30.

[22] См., например, письма Когена Наторпу от 10.12.1914 г. и от 21.12.1914 г., опубликованные Хольцхаем: *Holzhey H.* Cohen und Natorp. Bd. 2. Basel; Stuttgart, 1986. S. 438—440.

зуемая как норма конкретного действия для политического, экономического и социального преобразования (см. *ERW,* S. 558). Этическая и политическая мысль Когена, которая определялась также как «философия прогресса»[23], основана на его критическом идеализме и поэтому выступает в качестве оптимизма, в котором Коген признает себя наследником Лейбница и Канта (см. *ERW,* S. 296), как еврейской пророческой традиции[24].

3. Применимость общих принципов к конкретному индивиду. Проблема применения этического априори к конкретной реальности пронизывает всю книгу Когена и представляет собой ее истинную связующую нить. Уже в первой части, где Коген выводит фундаментальные принципы этики, а значит, еще не подходит собственно к проблеме их применения, тем не менее закладываются основы для дальнейшего рассмотрения этой проблемы, с акцентом на понятие действия. Корреляция между первоначалом и непрерывностью, которую я проанализировал в разделе о логике, принимается здесь для толкования связи между чистой волей и действием: чистая воля — это не что иное, как первоначало действия, ее значение полностью растворяется в действии: «Отличие в рассмотрении воли, как ее должна установить этика, по сравнению с психологией, заключается в учете понятия *действия*. Для этики невозможно и незаконно существование воли, которая не воплощалась бы в действии. Как бы ни нужно было исследовать основания возникновения воли и следовать ее развитию, тем не менее этим нельзя ограничиваться; нужно в такой же степени постоянно обращать внимание на окончание. Без выхода, который приобретает воля, не предполагается никакой воли. Так называемые *намерение и взгляды* (*Gesinnung*) уклоняются от человеческого понимания. Как бы ни могло быть врожденным и наследственным в дальнейшем побуждение, *импульс* все же может быть врожденным и наследственным, он не может быть признан в качестве очага и источника воли, как это делается в этике. Вся эта психология относится к *метафизике вещи в себе,* предлагающей тайны мира в качестве загадки, чтобы позволить им казаться разрешенными в словах загадки. Этика не отделяет начало воли от ее конца. *Поэтому для нее воля и действие составляют одно целое.* Это первый знак значения преемственности для этики воли» (*ERW,* S. 103—104; см. *ERW,* S. 130, 186).

Таким образом, уже заложены основы этики, которая в отличие от любой формалистической этики намерения основывается на центральном понятии действия. Исходя в дальнейшем из раздела об автономии, Коген развивает принципы, которые делают возможным и упорядочивают для реальности применение, всегда более определенное и конкретное, чем

---

[23] *Günter V.H.* Philosophie des Fortschritts: Hermann Cohens Rechtsfertigung der bürgerlichen Gesellschaft. Munich, 1972. О прогрессе см. также: *Ebbinghaus J.* Hermann Cohen als Philosoph und Publizist // Archiv für Philosophie. Bd. 6. S. 116; Idem. Hermann Cohen // Ibid. S. 312. Эббингхаус определяет эту характеристику когеновской этики как ее недостаток.

[24] «Любой человек, не живущий в тупом мире, имеет свой девиз, как любой еврей получает от своего отца библейский стих, который он повторяет каждый раз перед завершением большой молитвы восемнадцати благодатей. Должен ли я прочитать вам мой? Он гласит: “Десница Господня высока, десница Господня творит силу!”» (Письмо Когена Фрау Матильде Бург (предположительно 1886 года), стих приведен из Пс. 118:16).

чистые понятия. Естественно, поскольку нравственная сфера не связана с данными объектами, применение ее принципов к реальности не может выступать иначе как *задача их реализации*. Но в этом различии между этикой и логикой у Когена заключено намного меньше, чем у Канта, поэтому в логике объект также рассматривается не как данный, а как заданный: существенное различие остается, поскольку в то время как в логике применение принципов стремится к реализации объекта в понятии, в этике оно направлено, главным образом, на реализацию субъекта.

В этом также легко обнаружить сходство с логикой. Интересно отметить, что, как я уже подчеркивал ранее, выведя моральный закон посредством метода чистоты из чистых понятий воли, действия и самого Я, Коген не выдвигает более автономию в качестве высшего принципа этики, но ставит ее в роли принципа применения, хоть и на более высоком уровне. Аналогично этому происходит в логике: первая часть этики остается еще в сфере абстракции, выведения чистой возможности содержания: в случае этики чистые фундаментальные понятия служат для основания самого понятия человека. Свобода же как автономия — это понятие, предполагающее уже нравственный субъект, и постольку автономия основывает возможность своего действия в реальном мире: по этой причине Коген развивает значение автономии в конкретных и эффективных терминах реализации нравственного действия посредством четырех аспектов самозаконодательства (*Selbstgesetzgebung*), самоопределения (*Selbstbestimmung*), самоответственности (*Selbstverantwortung*) и самосохранения (*Selbsterhaltung*) (см. *ERW,* S. 324).

Также в идее Бога Коген признает значение ссылки на применение принципов как гарантию возможности компромисса между царством природы и царством целей, т. е. возможности реализации нравственного поступка в мире[25].

Последняя часть «Ethik des reinen Willens», в конечном итоге, посвящена добродетели, понимаемой как высшая ступень в решении проблемы эффективной реализации нравственного действия (см. *ERW,* S. 472). Эта функция наиболее очевидно выявляется в изложении двух последних добродетелей, дополняющих друг друга: справедливости (*Gerechtigkeit*) и гуманности (*Humanität*)[26]. В «Ethik des reinen Willens» добродетель приобретает значение, которым, согласно Когену, в этике Канта обладал «долг». В «Kants Begründung der Ethik» он уже оспаривал любую интерпретацию кантовской этики как этики долга, отмечая, что долг не играет роли при обосновании нравственности, но исключительно при ее применении (см. *KBE,* S. 19, 309). В «Ethik des reinen Willens» Коген предпочитает заменить понятие долга понятием добродетели (см. *ERW,* S. 467).

---

[25] Этот путь от чистых принципов к их применению как связующая нить произведения после формулирования самих этих чистых принципов выявлен Когеном в начале восьмой главы — *Das Ideal* — в сокращенном изложении развития дискурса (см. *ERW, S.* 389).

[26] См. особенно *ERW, S.* 591, 616. Я выбрал термин «гуманность» для перевода немецких терминов «Humanität» и «Menschlichkeit» из необходимости отделить от них понятие, полностью отличающееся, отмеченное термином «Menschhkeit», осознавая, что итальянский термин не покрывает полностью диапазон и значение немецких терминов, но обладает также различными логическими значениями, тем не менее хотя бы отчасти они соотносятся (см. *ERW, S.* 625).

Проблема конкретного индивидуума, применения этических принципов к существующей реальности пронизывает фактически всю «Ethik des reinen Willens». Высказанная Вильгельмом Германном критика, касающаяся неспособности этики Когена понять конкретного[27] индивида, была учтена последним во втором издании «Ethik des reinen Willens» (см. *ERW,* S. XII, 350, 502) не из-за личной дружбы или интеллектуальной симпатии. Пытаясь защититься от критики Германна, Коген был задет ей, потому что она касалась проблемы, которую он сам живо ощущал. В доказательство тому достаточно учесть, как в последующие годы он пересматривает отчасти свою позицию относительно критики Германна: согласие с некоторыми моментами этой критики и предложение проблемы индивида, конкретно существующего представляют собой один из главных элементов при открытии нового пространства, отданного Когеном религии в последние годы развития его мысли[28].

В заключение, мне кажется, можно схематично представить три эти темы, представленные в критической этике Когена в тройном значении отношений между бытием и долженствованием, встречающиеся в ней: а) утверждение бытия долженствования, поскольку оно основывается посредством метода чистоты и расценивается как метод наук о духе (см. *ERW,* S. 24); б) противопоставление долженствования бытию, поскольку оно отлично от бытия природы (как бы мы его не понимали): критерий суждения и правило его видоизменения (см. *ERW,* S. 13); в) предложение задачи реализации долженствования в бытии в том смысле, что оно должно найти конкретное и действительное применение в существующей реальности, понимая и трансформируя ее (см. *ERW,* S. 82).

Особая сложность прочтения «Ethik des reinen Willens», естественно, одной из самых значительных в творчестве Когена работ, в целом трудной для читателя[29], возникает по причинам, которые отмечают все интерпретаторы: необычная терминология, сложный стиль, разорванное и несистематизированное построение текста, постоянное проникновение психологических тем, а также политических, религиозных, юридических и социальных споров[30]. Все же, мне кажется, несмотря на все эти сложности, есть и другая, более радикальная сложность, состоящая в одновременном присутствии трех линий, отмеченных ранее, которые, будучи различными, все же сплетаются в сложную структуру, не всегда сплоченную и гармоничную, хотя как раз поэтому и вызывающую интерес. Каж-

---

[27] См. *Herrmann W.* Hermann Cohens Ethik // Die Christliche Welt. XXI. 1907. № 3, строки 51—59; № 10, строки 222—228; перепеч. в *Idem.* Schriften zur Grundlegung der Theologie. Munich, 1966—1967. Teil 2. S. 88—113 (см. гл. обр. S. 99, 112). О споре между Когеном и Германном (см. гл. 8, разд. 4 и гл. 10, разд. 1 и 9): *Schwarzschild S. S.* Introduction // Cohen H. Werke. Bd. 7. Heildesheim, 1981; *Kluback W.* Friendship without communication: Wilhelm Herrmann and Hermann Cohen // Leo Baeck Institute-Year Book. V. 21. 1986. S. 317—38; перепеч. во многих вариантах *Idem.* The Idea of Humanity: Hermann Cohen's Legacy to Philosophy and Theology. Lanham; N. Y.; L., 1987. S. 163—186.

[28] Явное признание того можно найти в *BR*, S. 56.

[29] Хотя, как свидетельствует Фрицше Коген был поражен тем фактом, что его книги могли бы считаться трудными для восприятия.

[30] См., например, *Winter E.* Op. cit. S. 263 (где приводятся суждения также Ф. Тённиса, Г. Канторовича, В. Виндельбанда и М. Шелера).

дая из этих линий, как мы видели, является носительницей одного или более своеобразных аспектов, способствующих обогащению критической философии Когена новыми смыслами.

(*Окончание в следующем номере.*)

Перевод с итальянского ***О. А. Поповой,***
редактура и сверка цитат на немецком языке ***В. Н. Белова***

Послесловие к публикации перевода

Интерес к данной публикации может быть обоснован как минимум двумя моментами: во-первых, анализом этической составляющей философской системы основателя марбургской школы неокантианства, во-вторых, тем, что автором анализа является один из ведущих итальянских специалистов, занимающихся творчеством Когена.

Действительно, в Италии сложилась целая школа исследователей неокантианства, активно издаются книги (Пома, Кайон, Феррари, Фьорато), защищаются диссертации[31] (Бертолино, Гамба), проводятся конференции[32], посвященные различным аспектам философии марбургского и баденского направлений неокантианства, их связи с другими философскими направлениями, как прошлыми, так и современными. В целом, господствует понимание перспективности подобного рода исследований, так как неокантианство как критика культуры, как философия культуры представляется в них глубоким самостоятельным философским направлением, системно развивающим идеи трансцендентализма.

Представленный анализ эволюции этических воззрений Когена во многом меняет устоявшиеся стереотипы оценок марбургского неокантианства. В отечественной литературе чрезвычайно мало исследований, посвященных этической составляющей философской системы марбуржцев, так как привычно предполагается, что основной областью приложения сил и внимания представителей этой школы, в отличие от баденцев, была не этика, но теория познания. Причем и здесь зачастую встречаются упрощенные схемы оценок теории познания марбургских неокантианцев как логицистско-методологической, во многом обедняющей и даже приводящей к тупику теорию познания Канта.

Предлагаемый перевод убедительно свидетельствует о том, что этика в системных построениях Германа Когена играет ничуть не меньшую роль, чем логика как теория познания (чего стоит одно только утверждение об истине, познающейся лишь в коррелятивной связи логики и этики). Из представленного текста мы получаем целостное представление о развитии этической мысли основателя марбургского неокантианства, его усилиях по преодолению формализма кантовской этики, о последовательном приме-

---

[31] *Gamba E.* La legalitá del sentimento puro. L'estetica di Hermann Cohen come modello di una filosofia della cultura. Milano, 2008.

[32] «Unitá della coscienza e unicitá di Dio nella filosofia di Hermann Cohen» (Рим, 17—19 февраля 2003); «Unitá della ragione e modi dell'esperenza. Hermann Cohen e il neokantismo» (Салерно, 21—23 мая 2007).

нении к этике трансцендентального метода, о действительной связи логики и этики, о характере применения этики к социальной и исторической реальности.

Здесь представлен перевод одной главы из книги известного итальянского философа, профессора Туринского университета Андреа Помы «Критическая философия Германа Когена» (*Poma A.* La Filosofia Critica di Hermann Cohen. Ugo Mursia Editore. Milano, 1988). Книга уже была переведена на английский язык (*Poma A.* The critical philosophy of Hermann Cohen. Albany, 1997), а сейчас в издательстве «Академический проект» готовится ее полное издание на русском языке.

В. Н. Белов

О переводчике

Попова *Ольга Андреевна* — канд. филос. наук, lahelga@hotmail.it

Белов *Владимир Николаевич* — д-р филос. наук, проф. философского факультета Саратовского государственного университета, belovvn@rambler.ru.

About translators

Dr. Olga A. ***Popova,*** lahelga@hotmail.it

Prof. Dr. Vladimir ***Belov,*** Faculty of Philosophy, Saratov State University, belovvn@rambler.ru

В. Е. Сеземан[1]

РЕАЛЬНАЯ УСТАНОВКА И «ЧИСТОЕ» (БЕЗУСТАНОВОЧНОЕ) ЗНАНИЕ. (ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ)[2]

Задача *чистого* знания — дать, представить предмет таким, какой он *есть*, без изменений, без искажений. Всякие изменения, упрощения и проч[ее] по существу вносят в знание то, чего в нем в чистом виде не должно быть. Это — методы, орудия, вспомогательные приемы [получения] знания, но не его существо. Ложность всякой теории, которая рассматривает знание «как оформление» материала, как преодоление экстенсивного и интенсивного многообразия действительности и т. п. Это задачи «нечистого», практически ориентированного знания (каким отчасти является позитивное научное знание). Пусть достижение этой цели утопично — все-таки она направляла развитие знания. Поэтому чистое знание ищет как исходного пункта и источника, основы своей — «чистого» опыта. Чистота опыта определяется:

1) доподлинной данностью самого предмета (а не чего-либо, замещающего его);

2) исключением всего субъективного, всего, что не дано в объекте, а вносится в него субъектом.

Поэтому чистое знание по существу выходит за пределы всякой реальной установки, реального взаимоотношения между S и O (субъектом и объектом. — *В.П.*). Ибо, поскольку S остается реальностью, взаимодействующей с O, нет чистого O; оно пронизано моментами, исходящими от S.

Отсюда в теории познания отличие «логич[еского]» или «гносеологич[еского]»

---

[1] О жизни и творчестве Василия Эмильевича Сеземана см.: *Кантовский* сборник. 2010. 4(34). С. 76—79 (Послесловие к публикации.)

[2] Публикуемый текст является частью рукописи В. Э. Сеземана, которая хранится в библиотеке Вильнюсского университета (VUB RS F 122—71). Она состоит из трех относительно самостоятельных фрагментов: двух отрывков, написанных по-русски («К проблеме познания» и «Реальная установка и "чистое"» (безустановочное) знание»), и нескольких страниц немецкого текста. Рукопись не датирована. Скорее всего, мы имеем дело с рабочими материалами — текстами, которые писались в первую очередь для себя и в таком виде к публикации не планировались. Этим объясняется эскизность некоторых фрагментов, большое количество сокращений, определенные стилистические огрехи. Но, несмотря на эти особенности, данная работа представляется безусловно интересной, а знакомство с ней — полезным. Все постраничные примечания, отмеченные звездочками, принадлежат автору. Пунктуация приведена в соответствие с современными нормами. Этот текст был впервые опубликован В. И. Повилайтисом незначительным тиражом в сборнике: *Русские* философы в Литве. Карсавин, Сеземан, Шилкарский. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. С. 42—72.

S от реального (психологич[еского]) S. Познание О — чистое, *бесстрастное* его созерцание (образ видения, ибо зрение — наиболее объективное, свободное от субъективных влияний чувство). *Дистанция* между S и О, оберегающая и обеспечивающая чистоту, нетронутость, целомудренность объекта (ненасилие над объектом, аскетическое к нему отношение).

Внежизненное отношение научного знания к предмету. Однако эта позиция знания осуществима непосредственно только по отношению к предметам внешнего мира; оно значительно затрудняется и осложняется, как только дело касается иных объектов.

Так, напр[имер], познание нравственное, эстетическое, религиозное.

Оно предполагает тоже нравств[енный], эстет[ический], религиозн[ый] *опыт*. Но возможен ли он на расстоянии? При чисто созерцательном отношении к объекту? Со стороны, в качестве незаинтересованного наблюдателя?

Познание добра и зла как таковых (понимание их) возможно лишь потому, что есть нравственно-неиндифферентное существо, [которое] хотя бы в малой степени переживает их в себе, есть добрый или злой человек (признает ценности добра и зла и оценивает на основании их все, что нравственно «релевантно», значимо). То же самое можно сказать по отношению к религиозному и эстетическому познанию.

Возможность его (религиозного. — *В.П.*) познания обусловлена наличностью в само́м познающем *религиозн[ого], эстетич[еского] бытия* (ср.: [неразб.] созерцает красоту, кто сам имеет в себе красоту, *причастен к ней*). Это «причастие» имеет по отношению к добру, к Божьему, к прекрасному разные значения; но повсюду оно означает наличие известно[го] качественно определенного бытия. То есть оно предполагает *реальное* отношение между S и О, реальную связь. Это отношение, поскольку мы его рассматриваем со стороны познающего S, можно назвать *установкой*; только на почве религиозн[ой], нравств[енной], эстетич[еской] *установки* возможно нравст[венное], эстетич[еское], религ[иозное] познание. *Вне* ее оно невозможно; ибо самый смысл этих объектов останется нераскрытым, своеобразие их, самобытность — невыявленной. Поэтому всякая попытка познать эти явления со стороны, по аналогии с предметами естественно-научного знания приводит к слепому, невидящему знанию, т. е. лжезнанию, не усматривающему как раз то, что составляет природу, сущность этих явлений. Тут нарушается требование доподлинной наличности, *данности* объекта знания.

А второе требование — исключение субъективного — как будто не применимо к этого рода знанию? Нет, оно применимо, но в несколько ином смысле, чем это было указано вначале. Чистота объекта должна быть сохранена и здесь, но объект при этом иной по существу: он не противостоит *S* как нечто внешнее ему, а захватывает S и представляет собой некоторое взаимоотношение S и О (мира) или нечто такое, что только в этом реальном взаимоотношении и через него раскрывается. Поэтому в данном познании S не познает только нечто *иное*, чуждое ему, а нечто такое, что хотя бы частично есть *оно само* или что в нем раскрывается. В этом смысле все эти виды познания содержат в себе момент *самопознания* или *проходят* через *него*.

Поэтому возможность их зависит от возможности *чистого* адекватного *самопознания* (об основах и возможности самопознания см. выше). Отсюда ясно: в основе своей знание не требует противоположности S и О (дистанции между ними). Оно требует ее лишь для своего завершения (закрепления и осуществления).

1. Выход за пределы реальной установки необходим для овладения знанием, для закрепления его (логич[еские] определения).

2. Для преодоления односторонности установки и для определения взаимной связи и соотношения разных установок.

Казалось бы, поэтому естественно-научная позиция знания и есть позиция истинного знания, т. е. знания безустановочного (без *реальной* установки), и что всякое знание должно равняться познанию естественно-научному.

Но *это не так*. Ибо при ближайшем рассмотрении оказывается, что само естеств[енно]-науч[ное] знание и характеризующая его противоположность S и O основаны на некоторой реальной, правда своеобразной, установке. Действительно: что для нее характерно? Выключение из O (мира в целом) S, т. е. всего того, что связывает реально S с K (космосом); объект его — это K минус S. Но это выключение не означает лишь выключение случайного, субъективного, т. е. тех односторонностей, искажений и прочего, которые вносит в познание (его предметное содержание) отдельный индивидуальный субъект, но всей сущностной природы S, всего, что отличает его от просто внешнего объекта (его внутр[енней] активности, его оценок, оценоч[ных] отношений и проч.). Ведь выключение S означает не только выключение его актов, направленных на O, но и всего того, что в этих актах постигается, что их вызывает, предметно обосновывает. Поэтому естественно-научная позиция не безустановочна; она не охватывает весь мир как целое, а лишь то, что остается за вычетом S. В этом смысле можно назвать ее *отрицательной* (*умалительной*). Биологич[еское] значение ее теперь уже достаточно выяснено: она обеспечивает человеку власть над природой, вскрывая, обнажая ее механическую структуру и закономерность (это, конечно, не субъективное построение ума, а *реальная* сторона самой природы, но именно только сторона, «анатомическое строение»). Биологич[еская] обоснованность делает ее бессознательной, полусознательной и этим сообщает ей характер абсолютной объективности, отсутствия односторонности. Что она не первична, показывает изучение мышления первобытных народов (Леви-Брюль), которому именно эта установка чужда и которое определяется совершенно другими установками.

Вот почему позиция чистого знания не совпадает с естественно-научной установкой. И притязания натурализма на монополию познавательного объективизма *неправомерны*. И обычная, и роковая ошибка не только натурализма, но и всякого позитивизма (европейск[ого] мышления) — в смешении позиции чистого знания и установки (отрицательной) естественно-научной, позитивистической. Но чем это смешение вызвано? Очевидно, некоторым сходством того и другого, сходством не случайным, а коренящимся в существе дела. В чем именно?

Примечание: в отличие от отрицат[ельной] установки естествознания другие установки могут быть названы «положительными» [неразб.]. Тот лишек, который они вносят в познаваемое, заключается не столько в реальной основе самой установки, ибо эта реальная основа (религиозное, нравственное, эстетическое и т. п.) сама относится к O как к целому (космосу), а в том, что эта установка все себе подчиняет, все собою окрашивает, имеет тенденцию абсолютироваться. Она не трансцендирует себя, не видит ничего, кроме себя, не сознает своей частности, ограниченности; это не значит, что все установки в этом отношении равны, т. е. одинаково относительны, условны, частичны; но как *установки* они имеют ограниченную, конечную природу (*установки — человеческие, тварные*). В этом смысле она (установка. — *В.П.*) обедняет мир, но вместе

[с тем] сообщает всему какую-то особую печать. В этом смысле познавать можно в пределах самой установки только *ограниченно*, *догматично*, предвзято, условно; но не абсолютно, чисто, по существу; здесь даже чисто религиозное созерцание абсолюта — пребывающее в пределах самой установки — не есть еще «чистое» познание, абсолютное; доказательство ограниченности и *исключительности* всех установок; внутренние противоречия культуры духовной; сменяющие друг друга течения морализма, эстетизма, натурализма, теологизма, акосмизма (который не видит самостоятельной проблемы мира, человека).

Самая *множественность установок — первичный факт*. Заложена в обычной, «естественной» установке, в которой сменяются, попеременно преобладая, то одни, то другие; но никогда ни одна не достигает полной чистоты. В европейск[ом] сознании — преобладание естественно-научной установки (не так у других, например первобытных, народов). Речь не может поэтому идти о сведéнии одной установки на другую, а лишь о выяснении их внутр[енней] реальной связи и возможности установления извес[тного] иерархического порядка между ними.

Отличие установки от *точки зрения*: установка имеет свои реальные бытийные корни (в бытии нравственного, религиозного, эстетического и т. д.). Она не обладает поэтому только познавательным значением, а познават[ельный] ее момент вырастает из самого бытия. Потому она по существу не субъективна. Она лишь *ограничена*, не всеобъемлюща. *Точка зрения*, наоборот, чисто познавательна; характеризует лишь известную направленность познания (его исходный пункт, его метод внутр[еннего] развития); она может быть укоренена в установке *реальной*, но может определяться чисто познавательными и даже техническими моментами (рабоч[ая] гипотеза, фикция, [неразб.]). По существу точка зрения может быть оправдана только реальной установкой; смешение точки зрения с установкой (или, вернее, реально обоснованной точки зрения с чисто познават[ельно]-методолгич[еской]) приводило философию нередко в тупик и к самым искусственным, насилующим бытие *построениям* (ср.: марбурская филос[офия:] пан-методизм как онтологизм).

Примечание: обычно, говоря о чистом, непрактическом, и недогматическом знании отмечают, что оно должно быть *беспредпосылочным*. Это *логическая* формулировка — требование абсолютной *чистоты знания* (исходный пункт силлогизма). Но эта логическая формулировка (как всегда) не первична, а имеет свою реальную (онтическую) основу. Основная предпосылка всегда заключается не в том или ином положении или тезисе, а в точке зрения (обнимающей и выражающей собой обычно целый ряд, комплекс внутренне связанных между собой тезисов); бытийная же основа точки зрения есть установка. Поэтому правильнее говорить не о беспредпосылочном, а о *безустановочном* знании (пример: натурализм, прагматизм и т. п.).

Внутренняя диалектика знания.

(Здесь — объяснение того, почему происходит роковое смешение внешней установки с безустановочностью чистого знания.)

Итак: чистота знания требует безустановочности; ибо оно должно дать доподлинный, чистый объект (таким, какой он есть); не что-либо заменяющее его (суррогат). Но насколько чистое знание безустановочно — оно противополагает себя *бытию*. Реальный S всегда пребывает в какой-нибудь установке. Знание поэтому не может быть охарактеризовано как *реальное* онтическое отношение. Правда, можно возразить: все, что есть «нечто», тем самым «есть» —

а постольку и знание охватывается бытием. Это верно, но в такой форме это рассуждение остается лишь формально-логическим и поэтому требует осторожного к себе отношения, дальнейшего реального уточнения и определения. Можно, конечно, его определить как ирреальное бытие. Но противоположность реального — ирреальное — вносится в бытие отчасти через знание и потому до известной степени предполагает его. Знание вторгается, вплетается в бытие (реальность), но само таковым не становится. Во всяком случае так же, как невозможно определить бытие через знание (мышление) (утопия идеализма), так же невозможно определить знание через бытие. Оно в каком-то смысле вне его (например, понятие рефлектирования у Лейбница, у Гартмана).

Но эта одинаковая невозможность не означает, что знание и бытие коррелятивны или что они в каком-то онтологическом плане равносильны, равноправны. Бытийное по существу, бытие всегда первее знания, и знание всегда предполагает бытие. Тем не менее оно занимает по отношению к бытию совершенно особенное положение, которое ни с чем не сравнимо и не может быть сопоставлено с какими-то другими формами или определениями бытия.

Безустановочность чистого знания сообщает ему внежизненный, внереальный, внебытийный характер. Что это значит?

1. С одной стороны, на этом основана *принципиальная бесконечность*, или, точнее, *всеобъемлемость знания*. Выход за пределы реальности (реальной установки) — это значит выход за пределы конечности, тварности, ограниченности, неизбежно связанной со всякой реальной установкой. В знании человек действительно не только соприкасается непосредственно с бесконечностью, но приобщается к ней, каким-то образом осуществляет ее в себе. *Я* отрывается от самого себя, возносится над собой, смотрит на себя с птичьего полета. Оно как бы раздваивается на *Я* малое — действующее, суетящееся (реальное) — и *Я* большое, которое ко всему этому относится так же беспристрастно, как и [ко] всяким другим явлениям и событиям. *Я* через знание делается сопричастным всему миру — для его взглядов нет никаких пределов, границ. Оно видит не только перед собой, но и за собой; ибо видит и все другое, и себя, т. е. свое видение. На все оно может направить свой взор. Потенциально (в возможности) ему все дано как объект знания (и бытие, и бывание — пребывающее и изменчивое, общее и частное, физическое и психическое, духовное и материальное).

В знании как таковом человек действительно достигает чего-то *абсолютного*, божественного. Поэтому знание всегда казалось одним из путей к Богу, к уподоблению Божеству (Божественность знания. Трепет человека перед величием знания. Его религиозный характер). В этом правота немецкого *идеализма*. Он понял абсолютный характер знания и поэтому пытался построить на нем систему метафизики (платонизм; Фихте, Шеллинг, Гегель).

Самое замечательное в знании, в его существе: оно имеет себя и другое; оно может выходить за свои пределы; оно может отрицать свои законы (законы мышления), не упраздняя себя; оно может занять любую позицию по отношению к себе. Оно может говорить о непознаваемом, немыслимом, несознаваемом и т. п. И во всем этом есть *смысл*. Какой в точности — требует, конечно, выяснения. Но все это возможно именно только благодаря его принципиальной, сущностной неограниченности[3].

---

[3] Поэтому возникает вопрос: имеет ли смысл говорить, и если да, то какой, о принципах или законах познания? Означает ли это то же, что законы и принципы бытия (природы, математического бытия и т. д.)?

2. Но с другой стороны: чистое (большое) *Я* всегда остается реально укорененным в малом реальном *Я*, вплетенным в реально-бытийные отношения и постольку пребывающим всегда в реальной установке. Поэтому и чистое знание может стать реальным фактором в жизни реального S, лишь приспособившись к реальным условиям его бытия, подчинившись им до известной степени, т. е. приняв обличие реальной установки. Ориентирующей в реальной жизни установкой является установка внешняя на мир объектов, т. е. установка с противостоящим S — O. И все другие познават[ельные] установки должны перейти во внешнюю (опредмечивающую), чтобы стать знанием самостоятельным, не заложенным и скрытым в бытии. Только опредметив познаваемое, субъект может им *овладеть* как *особой стихией*. В этом один из парадоксов тварного ограниченного бытия: владеть оно может только тем, что не есть оно само. Всякое овладение предполагает *технику*; т. е. способы действия, приемы по отношению к чему-то внешнему; предметному и предметно-данному[4]. Так дело обстоит и со знанием. Овладение им возможно лишь в пределах, в плоскости внешней установки, установки противопоставляющей O — S-у (объект субъекту. — *В.П.*). Вот почему и чистое знание — поскольку оно приобретает значение реального самостоятельного момента — необходимо принимает форму установки внешней — натуралистической. Но это именно только неизбежная, реально необходимая для него форма, но не форма, определяющая его существо. Одно из коренных заблуждений, от которых приходится страдать философии, — смешение этой *технической* формы знания (т. е. формы, необходимой для овладения и владения им) с его сущностной структурой. Техническая форма знания определяется:

1) внешней установкой; противостоянием O — S-у как трансцендентного и чуждого ему предмета;

2) приспособлением знания к конечности S. Отсюда тенденция к оконечению, к упрощению (квантификации), символизации и т. п.

Сюда относится вся область формально-логического в строгом смысле слова. Логич[ески]-аналитическая связь силлогизмов. Количественная сторона (объем) понятий. Самая структура понятий как совокупности признаков. Закон противоречия и многое другое. Сюда же относится и методология. Конечно, все эти *логические* моменты имеют свою реальную онтологическую основу и укоренены в *нелогическом*. Но как специфически формально-логическое они возможны лишь в той особой среде, которая создается познанием, поскольку оно становится самостоятельным реальным фактором, т. е. поскольку оно становится достоянием реального, конечного S. Формально-логическая связь представляет собой выделение механического момента в самом знании[5]. Понятия в формально-логическом аспекте — вещи, предметы, которыми ум S-а (субъекта — *В.П.*) распоряжается, владеет так же, как вещами. В формально-логическом аспекте существо знания, его смысл овнешняется, механизируется, опредмечивается, очуждается. Вот почему засилье формально-логического на-

---

[4] Чтобы стать самим собой, человек должен овладеть собою, но овладеть собой он может лишь частично отчудив (отчуждая. — *В.П.*) себя, став для себя самого предметом, которым он может распоряжаться. Сравните технику овладения собой в разных этических системах. То, чем овладевает человек, — отчуждается, рассматривается как нечто противоположное ему самому.

[5] В этом смысле формально-логический способ мышления и философствования (аргументирования) является очень часто орудием, прикрытием [неразб.].

чала близко засилью натуралистическому и часто одно сопрягается с другим (напр., ориентирование на математику [в] естествознании в связи [с] рационализмом-логизмом). Об этом родстве свидетельствуют тенденции математической логики, с одной стороны, и математизация естествознания — с другой.

Сюда относится риккертовское понятие логической «формы», которая объемлет содержание (материал); его гетерологич[еский] принцип и многое другое. С этой стороны и должна подойти критика к Риккерту. Технически-формальная сторона знания заслоняет у него существо знания. Отсюда бесплодность (внутренняя пустота) его философии (при внешней стройности). Риккерт прав, поскольку утверждает, что одн[а] интуиция не дает еще знания, что требуется обработка в понятиях. Но не прав, приписывая этой обработке определяющее содержание знания значение (напр., понятиями, конструкциями разума являются для него физическое и психическое; непосредственная реальность ни физична, ни психична и т. п.)[6]. Это результат смешения: первичного, основного момента знания, собственно познания с вторичным, служащим *технике* знания, т. е. овладению им рядовым, конечным S-м (субъектом. — *В.П.*). Неизбежное сведéние чистого знания к внешней — натуралистической — установке (основанной на противоположности S и O) не должно быть истолковано в том смысле, что в этой установке и во всех характерных ее моментах и заключается подлинное существо чистого знания.

Завершением этого процесса овладения знанием, его кристаллизации и перевода в установку внешнюю (опредмечивающую) и является облечение его в *словесную форму*. Воплощенное в слово понятие (знание) становится предметом в подлинном смысле слова. Оно до конца объективировано[7]. Тесная связь грамматики с формальной логикой. Одна из ее основ — это *формально-логический момент*. Мифология слова, его овеществление и осуществляющееся через его посредство овеществление *понятий* (гипостазирование) — неизбежное следствие его внутренней связи с опредмечивающей установкой. Поэтому язык как таковой уже вносит в знание некоторую односторонность познавательной перспективы и способствует — неизбежно — затемнению и искажению его подлинного содержания и природы («Мысль изреченная есть ложь»). Наряду с полупредметной логической сферой и отчасти вырастая из нее, сплетаясь с ней, возникает еще менее предметная *словесная сфера* — сфера мнимо-предметная. Возведение ее в подлинную реальность есть софистика. Проблема софистики (экскурс). Формально-логическое как таковое висит в воздухе. Оно должно либо опираться на реальную предметность (научную, трансцендентально-логическую), либо же выродиться в софистику слова.

Однако последствия, возникающие из неизбежного перевода всякого знания в объективирующую установку, идут еще глубже и дальше. Действительно: опредмечивающая установка, как мы видели, основана на выключении S из Космоса (целостного O), в силу чего O противостоит S-у как чуждое ему,

---

[6] Феноменология Гуссерля — открытое им эйдетическое знание — ясно показало, что не εἶδος укоренен в конституируемом с известной точки зрения понятии, а что, наоборот, понятие приобретает свою объективную значимость, лишь интендируя сущность и ориентируясь на нее в своем саморазвитии.

[7] Только в смысле перевода всякого знания в плоскость внешней установки (противопоставления, дистанцирования и обличения в слово-понятие O по отношению к S) речь об объективировании, свойственном всякому знанию, является правомерной. Но это не значит, что объективирование выражает существо всякого знания.

иное, *трансцендентное ему*. Поэтому во всяком строго последовательно объективирующем знании получается антиномия: овладевая объектом, познавая его именно как объект, знание (S) делает его по отношению к себе и K(S) трансцендентным. Знанию открываются всегда лишь стороны, объекты, аспекты — и притом внешние; оно не может постигнуть объект изнутри, проникнуть в то, что скрывается за его внешней оболочкой, за его внешним «явлением». В этом смысле объективирующее знание (знание внешнего мира) носит неизбежно на себе печать «феноменальности». И эта феноменальность не эмпирическая, случайная, а заложена в само́м его существе, т. е. в той установке, из которой оно вырастает. Поэтому оно не может быть по существу метафизическим и неизбежно приводит в феноменалистическому позитивизму[8]. Естественнонаучное знание (точные науки) может быть только позитивным, поскольку оно не выходит за рамки той установки, которой обусловлено. (Поэтому при последовательном проведении она изгоняет из естествознания понятие силы или пользуется им только инструментально; точно так же и понятие энергии утратило в нем свое первоначальное значение «действенной» силы. Все эти сущности (данности) недоступны строго последовательной внешне-объективирующей установке. Они заимствованы из сферы познаваемого, открывающейся другим установкам).

Но какое значение имеет этот перевод в объективирующую установку для знания вообще, для чистого знания? Противопоставляя, дистанцируя O по отношению к S, она отчуждает O от себя; а так как O и есть все бытие (в том числе и сам S с его отношением к O), то оно тем самым *отрывается* от O, т. е. от Бытия. Оно как бы вне бытия, созерцая его со стороны. Оно бесконечно, абсолютно, но вместе с тем внебытийственно, *меонично*. Оно есть не-бытие. Бесконечность его покупается ценою небытийности (отрыва от бытия). Отсюда великие опасности для знания в целом (для чистого знания): это утрата *бытийности*, т. е. своего подлинного существа, как последствие отчужденности от бытия. Опасность этого для всех видов познания, связанных с самопознанием или обусловленных им, основанных на нем (в частности, для психологического знания) была показана выше. Рассмотрим их по отношению к самопознанию человека (культуры духовной и пр.) еще подробнее.

Последствия этого сдвига установок в пределах знания.

1. Установка внешняя (противополагающая), свойственная естественным наукам, получает преимущество перед другими: она как будто ближе к бытию, онтологичнее; ибо овладение знанием не требует перемены установки; и всякое знание, проистекающее из другой установки, все-таки ориентируется на нее, руководствуется ею, в значительной мере заимствует у нее свой методический арсенал (ибо сам язык, формальная логика и прочее связаны в известном отношении с внешней установкой и обусловлены ею) (момент объективирования).

Внешняя установка вместе с тем является естественной («врожденной», что верно только частично, по отношению к европейскому человеку), практически обоснованной и оправданной, и поэтому для наивного философствования (а

---

[8] Эту феноменальность не следует, конечно, понимать в субъективистическом смысле, будто естествознание познает лишь субъективные явления, «отражения» вещей в сознании, а только в смысле зависимости его от объективирующей установки, которая характеризуется не своей субъективной обусловленностью, а своей ограниченностью (ср. характеристики ее как установки «умалительной»).

таким в большинстве случаев является философствование представителей специальных, и особенно точных, наук) будет всегда казаться истинно-реальной и основополагающей (философия здравого смысла). Но преимущество это только относительное [неразб.]. Это вытекает: 1) из того, что естественно-научная (внешняя, опредмечивающая) установка относительна и не совпадает с абсолютной (смотри выше); 2) из того, что хотя плоскость установки при овладении знанием и фиксировании не меняется, однако овладение и фиксирование все-таки представляет собой *особый вторичный акт*, т. е. тоже требует выхода из непосредственного созерцания, имения предмета и раскрытия его в особых логических актах (понятия, суждения, умозаключения, анализа, синтеза) и фиксации в терминах-понятиях. Таким образом, и здесь между S и O вклинивается некая средняя *область — знания*, представляющие собой некоторую особую феноменальную реальность.

Самим знанием, поскольку оно отдает себе отчет в своем истинном значении и своих задачах (своем смысле), эта реализация его в чем-то особом, третьем, ощущается всегда как некоторый недостаток, который оно тем или иным способом пытается преодолеть. Ибо по существу, по смыслу своему знание не хочет и не должно быть особым бытием помимо того бытия, которое оно познает. Оно хочет постигнуть бытие, но само помимо постигаемого им бытия должно быть не-бытием. Иначе оно обращается в «отображение» — в копию бытия; и борьба гносеологии против теории отображения вполне понятна и обоснована, поскольку она искажает смысл знания; но в ней есть доля фактич[еской] истины. Ибо эта средняя, промежуточная между S и O область действительно существует. Но она не выражает сущность знания и является следствием его несовершенства, того внутреннего сдвига в установках, той реальной обусловленности безустановочности знания реальными установками (и в частности, опредмечивающей), о которой речь была выше. Успокоиться на этом может лишь условное, относительное знание, которое исходит из некоторых общих, им самим не оправдываемых и не исследуемых посылок. Таково знание всех положительных наук. Но философия как абсолютное знание или интенция на таковое не может на этом остановиться. Там, где она это делает, она утрачивает свою самостоятельность и попадает в принципиальную, сущностную зависимость от положительных наук[9].

Но чтобы преодолеть этот свой внутренний порок (свою однобокость, свою обусловленность опредмечивающей установкой и наличностью промежуточной сферы (в которой луч знания как бы преломляется [неразб.], до известной степени изменяется)). Знание, поскольку оно направлено на Абсолютное, т. е. имеет философский характер, должно принять, признать этот факт и, приняв его, обрести те пути, которые могли бы его вывести из этого тупика, т. е. восстановить свою чистоту (в каком-то ином смысле), свою бытийность, прийти опять в соприкосновение с подлинным объектом (бытием). Как

---

[9] В этом смысле ложно всякое принципиальное (по смыслу) ориентирование философии на науку. Но ложно также и всякое понимание знания, которое видит ее задачу в создании этой третьей, промежуточной между S и O сферы. Напр[имер], когда знание определяется как язык символов, замещающих предмет (Cassirer), или как построение бытия (предмета) мышлением (Коген), или как логическая обработка действительности и преобразование ее в систему понятий; или как чистый *метод*. Во всех этих случаях средства осуществления, орудия, путь смешиваются с целью, с интенцией, с внутренним смыслом знания.

это возможно? Прежде всего это касается тех видов знания, которые основаны на самопознании и требуют перевода своей первичной установки на установку опредмечивающую. Здесь необходимо, очевидно, чтобы вторичная установка сохранила связь с первичной, чтобы она снова и снова к ней возвращалась и из нее черпала свое подлинное содержание. Иначе говоря: фиксация значения во вторичной (опредмечивающей) установке должна быть такова, чтобы не заслонить собой первичную установку, которая ее питает, а наоборот, направить внимание S (воспринимающего и понимающего, воспроизводящего в себе знание) на то, что дано в чистом виде в первичной установке. Стало быть, для философии вторичная установка никогда не должна становиться *самодовлеющей*, пребывающей в себе, а всегда преодолевающей себя, трансендирующе устремляющейся и направленной к восстановлению первичной установки. Игра на двух реестрах; но один основной, другой лишь проективный, услужающий первому. (В этом — оправдание двойной бухгалтерии Мюнстерберга.) Достигнуть это[го] можно только особым *стилем*, выражающим особые интенции и устремления философского мышления и *знания*. Этот стиль должен отличаться от чисто научного, ибо интенции филос[офского] знания отличаются от интенций научного знания. *Проблема стиля* для философии поэтому не внешняя, не периферическая, а затрагивающая ее существо как особого вида знания. (Об этом особо.) Во всяком случае, в философском стиле символический элемент должен приобрести большее значение, чем в науке. Ибо область средств, методов, путей (промежуточная сфера) здесь сознается именно только как имеющая посредствующее, вспомогательное значение. Это пособия, не больше. В них самих (в филос[офском] стиле) должно лежать указание на то, что находится за их пределами, на что они направлены, что определяет и оправдывает их смысл и существование. Но эта символичность философского стиля не должна быть смешиваема с символичностью искусства. В этом тоже большая опасность и соблазн. — В этом направлении идут, по-видимому, искания *Кейзарлинга* и его интерпретатора *Фельдкеллера*.

(*Окончание в следующем номере.*)

Редакция, подготовка к публикации и примечания ***В.И. Повилайтиса***

Х. Арендт

О ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА: КУРС ЛЕКЦИЙ

Лекция седьмая[1]

Мы говорили о политических следствиях критического мышления и о представлении, что критическое мышление предполагает сообщаемость (communicability). В свою очередь сообщаемость явно предполагает сообщество людей, к которым можно обратиться, которые слушают и которые могут быть услышаны. На вопрос, почему речь здесь идет скорее о людях, а не о человеке, Кант мог бы ответить: чтобы они могли разговаривать друг с другом. Для человека во множественном числе и, следовательно, для человечества — для рода, так сказать, к которому мы принадлежим, — «сообщать друг другу… — это естественная человеческая склонность»[2] — это замечание я уже приводила прежде. Кант отдавал себе отчет, что он противопоставляет себя большинству философов, утверждая, что мышление, хотя и является уединенным занятием, зависит от других, чтобы быть вообще возможным: «Хотя и утверждается, что властями может быть отнята свобода говорить или писать, но не свобода мыслить, но только сколько и насколько правильно мы мыслили бы, если бы не думали как бы сообща с теми, с кем обмениваемся своими мыслями! Итак, можно сказать, что та самая внешняя власть, которая лишает людей свободы сообщать свои мысли публично, отнимает у них вместе с тем и свободу мыслить — единственное сокровище, которое у нас остается перед лицом всех гражданских тягот и с помощью чего единственно можно еще найти выход из этого бедственного состояния»[3].

---

[1] Продолжение, начало см.: *Кантовский* сборник. 2009. 1(29). С. 122—128; 2(30). С. 126—132; 2010. 1(31). С. 112—117; 2(32). С. 109—113, 3(33). С. 113—119 и 4(34). С. 80—86.

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

Все примечания к данному тексту принадлежат переводчику.

[2] *Кант И.* О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 195.

[3] *Кант И.* Что значит ориентироваться в мышлении // Там же. С. 102—103.

Мы можем посмотреть на этот фактор публичности, необходимый для критического мышления, с совершенно другой точки зрения. Что Сократ действительно делал, опустив философию с неба на землю и начав исследовать мнения о происходящем между людьми, так это извлекал из каждого утверждения его скрытый смысл. Именно это и составляло в действительности его «повивальное искусство». Подобно тому, как повивальная бабка помогает ребенку появиться на свет, чтобы он мог быть увиденным, Сократ извлекал на свет скрытые смыслы, чтобы они могли быть рассмотренными. (То же самое делал Кант, критикуя прогресс: он обнажал скрытые смыслы этого понятия. Это же сделали здесь и мы, возражая против органической метафоры.) Критическое мышление состоит в очень значительной степени из этого вида «анализа». Подобное исследование в свою очередь предполагает готовность и способность каждого отдавать отчет в своих мыслях и словах. Платон, прошедший школу сократовского повивального искусства, был первым, кто излагал философию в том виде, в каком мы сегодня признаем ее в качестве таковой — и что позднее, благодаря Аристотелю, стало трактатом. Он усматривал различие между собой и «мудрыми мужами» древности, досократиками, в том, что последние, несмотря на свою мудрость, никогда не объясняли свои идеи. Они были там, со своими великими прозрениями; но если им задавали вопрос, они хранили молчание. *Logon didonai*, «давать объяснение» — не доказывать, но быть в состоянии выразить словами, как и на основании чего ты пришел к тому или иному мнению: это то, что действительно отделяет Платона от всех его предшественников. Само это выражение является политическим по происхождению: давать объяснение — это то, что афинские граждане требовали от своих политиков, не только в финансовых делах, но и в вопросах политических. Они (политики) могли быть призваны к ответу. И это принятие на себя и всякого другого человека ответственности и способность отвечать за мысли и учение превратило поиск истины и знаний, возникший в Ионии, в философию. Это превращение произошло уже у софистов, которых справедливо называют представителями просвещения в Греции; позже оно приобрело более четкие очертания в вопросно-ответном методе сократовской майевтики. Здесь берет свое начало критическое мышление, важнейшим представителем которого в наше время, возможно даже во всю постклассическую эпоху, был Кант, в полной мере осознававший его смысл. В одном из важнейших размышлений он пишет: «Quaestio facti[4] — то, каким образом первоначально овладевают понятием; quaestio juris[5] — по какому праву им владеют и пользуются»[6].

Критическое мышление используется не только в отношении учений и представлений, получаемых от других, не только в отношении наследуемых предрассудков и традиций; именно в применении критических критериев к своему собственному мышлению человек учится искусству критического мышления.

И этому применению нельзя научиться без публичности, без проверки, происходящей благодаря встрече с мышлением других людей. Чтобы показать, как это работает, я прочитаю вам два места личного характера из писем Канта, написанных им в 1770-х годах Маркусу Герцу: «Вам ведь хо-

---

[4] Вопрос факта (лат.). — *Примеч. пер.*

[5] Вопрос права (лат.). — *Примеч. пер.*

[6] *Kant I.* Reflexionen zur Metaphysik. Zweiter Teil, Nr. 5636 // AA XVIII, S. 267.

рошо известно, что, знакомясь с разумными возражениями, я совсем не стремлюсь прежде всего опровергнуть их; напротив, я присоединяю их к своим суждениям и допускаю возможность того, что эти новые доводы заставят меня отказаться от всех прежних излюбленных мною идей. Я всегда надеюсь на то, что, беспристрастно рассматривая свои суждения с позиций других мыслителей, я найду некое третье, лучшее, чем мое первоначальное, решение вопроса»[7].

Как видите, *беспристрастность* достигается принятием во внимание точек зрения других; беспристрастность — это не результат некой более высокой точки зрения, которая в действительности улаживала бы спор благодаря своему положению над mêlée[8]. Во втором письме Кант делает это еще более отчетливо: [Чтобы сохранить свою подвижность, ум нуждается в разумной мере расслабления и развлечения], «что позволяет рассматривать предмет со все новых сторон и расширять свой кругозор от наблюдения через микроскоп до общей перспективы, чтобы таким образом можно было воспринимать все возможные точки зрения, причем каждая поочередно проверяла бы очевидное суждение другой»[9].

Здесь слово «беспристрастность» не упоминается. На его месте мы обнаруживаем идею, согласно которой можно «расширить» свое собственное мышление так, чтобы учитывались мысли других людей. «Расширение ума» играет ключевую роль в «Критике способности суждения». Оно достигается благодаря тому, «что свое суждение сопоставляют с суждениями других, не столько действительными, сколько возможными, и ставят себя на место другого»[10]. Способность, делающая это возможным, называется способностью воображения. Если вы прочитаете соответствующие параграфы «Критики способности суждения» и сравните их с уже процитированными письмами, то увидите, что первые содержат не более чем концептуализацию этих очень личных замечаний. Критическое мышление лишь только там и возможно, где точки зрения всех других открыты для рассмотрения. Поэтому оно, хотя и оставаясь уединенным занятием, не изолирует себя от «всех других». Разумеется, критическое мышление попрежнему происходит в одиночестве, но при помощи способности воображения оно представляет других и таким образом перемещается в пространстве, являющемся потенциально публичным, открытым со всех сторон. Другими словами, критическое мышление занимает позицию кантовского гражданина мира. Думать посредством «широкого образа мысли» означает упражнять свою способность воображения в перемещении (Ср. с правом на посещение в трактате «К вечному миру»).

Здесь я должна предостеречь вас от одного очень распространенного и легко возникающего заблуждения. Хитрость критического мышления заключается не в крайне широкой эмпатии, благодаря которой можно знать, что на самом деле происходит в головах других людей. Мыслить, в кантовском понимании просвещения, подразумевает *Selbstdenken*[11], мыслить само-

---

[7] *Кант И.* Кант — Герцу [7 июня 1771 г.]. Избранные письма // Кант И. Указ. соч. Т. 8. С. 484.

[8] Схватка, спор (фр.). — *Примеч. пер.*

[9] *Кант И.* Кант — Герцу [21 февраля 1772 г.]. Избранные письма // Кант И. Указ. соч. Т. 8. С. 490.

[10] *Кант И.* Критика способности суждения [B157] // Там же. Т. 5. С. 134.

[11] Самостоятельное мышление (нем.). — *Примеч. пер.*

му, «это максима разума, который никогда не бывает пассивным»[12]. «Склонность к пассивности разума, тем самым к его гетерономии, называется предрассудком»[13], и просвещение означает прежде всего освобождение от предрассудка. Принять происходящее в головах других людей, чья «точка зрения» (на самом деле место, в котором они находятся; условия, которым они подчинены и которые всегда различны, от одного индивидуума к другому, от одного класса или группы в сравнении с другой) отличается от моей, означало бы не что иное, как пассивное принятие их мыслей, т.е. замену предрассудков, соответствующих моему собственному местоположению, чужими предрассудками. «Широкий образ мысли» — это результат первой абстракции «от ограничений, случайно присущих нашему собственному суждению», [результат] выхода за пределы «субъективных частных условий… тогда как многие как бы скованы ими»[14], т.е. [результат] пренебрежения тем, что мы называем эгоизмом, который, согласно Канту, является не просвещенным или способным к просвещению, но, на самом деле, ограничивающим. Чем больше радиус действия, чем больше область, в которой просвещенный индивидуум может перемещаться с одной точки зрения к другой, тем «всеобщее» будет его мышление. Эта всеобщность тем не менее не является всеобщностью понятия, например понятия «дом», которому затем можно подчинить различные виды отдельных зданий. Она, напротив, тесно связана с особенным, с особыми условиями точек зрения, через которые нужно пройти, чтобы достичь собственной «всеобщей точки зрения». Об этой всеобщей точке зрения мы уже говорили как о «беспристрастности»; это наблюдательный пункт, с которого можно рассматривать, наблюдать, образовывать суждения или, как говорит сам Кант, размышлять о человеческих делах. Этим не сказано одно — как следует действовать. Этим также не сказано, как использовать мудрость, приобретенную благодаря обладанию «всеобщей точкой зрения», к частностям политической жизни. (Кант не имел абсолютно никакого опыта подобной деятельности, а в Пруссии Фридриха II и не мог его иметь.) Кант указывает, как принять во внимание других; он не дает указаний, каким образом установить с ними связь для совершения поступков.

Это приводит нас к следующему вопросу: является ли всеобщая точка зрения исключительно точкой зрения зрителя? (Насколько серьезен был Кант по отношении к широте собственного образа мысли, свидетельствует тот факт, что он ввел в университете курс по физической географии и сам его читал. Он был также страстным читателем всевозможных путевых сообщений и, хотя никогда не покидал Кёнигсберг, хорошо ориентировался в Лондоне и Италии; по словам Канта, у него именно потому не было времени на путешествия, что он хотел так много знать о столь многих странах). Для самого Канта всеобщая точка зрения несомненно была точкой зрения гражданина мира. Но имеет ли «гражданин мира», это удобное словосочетание идеалистов, какой-либо смысл? Быть гражданином подразумевает помимо прочего иметь обязательства, обязанности и права, приобретающие смысл лишь в том случае, если они территориально ограничены. Гражданин мира Канта был в действительности *Weltbetrachter*, миро-

---

[12] *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Указ. соч. Т. 5. С. 135.
[13] Там же.
[14] Там же.

созерцателем. Кант хорошо знал, что мировое правительство было бы худшей тиранией, которую только возможно представить.

У самого Канта это затруднение выходит на первый план в последние годы жизни в кажущемся противоречии между его почти безграничным восхищением Великой французской революцией и столь же безграничным неприятием любого революционного действия на стороне французских граждан. Места, которые я вам процитирую, были все написаны примерно в одно время. Но прежде чем мы начнем, позвольте мне вам напомнить, что Маркс, как уже Гейне до него, называл Канта философом Великой французской революции. И что, возможно, еще важнее: эта оценка имела прочное основание в самопонимании самой революции. Сийес (Sieyés)[15], знаменитый автор «Tiers-Etat»[16] и один из основателей Якобинского клуба, ставший впоследствии одним из важнейших членов Учредительного собрания (представительного органа, созванного для составления французской конституции), кажется, знал Канта и в некоторой мере находился под влиянием его философии. Во всяком случае, его друг Теремин обращался к Канту, чтобы сообщить о намерении Сийеса ввести философию Канта во Франции, потому что «l'étude de cette philosophie par les Français serait un complément de la Revolution» (изучение этой философии французами являлось бы дополнением к революции)[17]. Ответ Канта не сохранился.

Реакция Канта на Великую французскую революцию на первый, впрочем как и на второй, взгляд не допускает двусмысленного толкования. Забегая вперед: он никогда не колебался в своей оценке величия того, что называл «недавним событием», вряд ли он колебался и в своем осуждении всех тех, кто его подготовил. Я начну с наиболее известного высказывания Канта по этому поводу; кроме того, содержание этого высказывания является, в известной степени, ключом к кажущемуся противоречию в его позиции.

«Это событие состоит не в важных совершенных людьми деяниях или злодеяниях, посредством которых великое становится для людей ничтожным, а ничтожное — великим, не в том, что, как по мановению волшебства, великолепные древние государства исчезают и на их месте возникают словно из-под земли другие. Нет, дело совсем не в этом. В этой игре великих преобразований открыто проявляет себя лишь образ мышления зрителей и заявляет во всеуслышание о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой, что такая партийность может оказаться опасной и очень повредить им; это доказывает (своей всеобщностью), что человеческий род в целом обладает характером, и (своим бескорыстием), что этот характер, по крайней мере в задатках, морален; и он не только позволяет надеяться на продвижение к лучшему, но уже сам по себе есть таковое, насколько это возможно для него в данный момент.

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

---

[15] Сийес Эммануэль Жозеф (1748—1836) — французский политический деятель времен Великой французской революции.

[16] Полное название памфлета Сийеса, опубликованного им в январе 1789 года, — «Qu'est ce que le tiers-état?» («Что такое третье сословие?»).

[17] *Beilage* zum Brief von Anton Ludwig Theremin an Kant. 1796. 6. Februar // AA XII, S. 59.

надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, — эта революция, говорю 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. <…>

…Деньгами нельзя было вызвать у противников революции рвение и душевное величие, которые пробуждало у ее сторонников правовое понятие, и даже понятие чести, присущее древней воинственной знати (аналог энтузиазма), отступало перед оружием тех, кто боролся за право народа, к которому они сами принадлежали и защитниками которого себя считали; эта экзальтация вызывала живейшую симпатию сторонней наблюдающей за событиями публики, не имевшей ни малейшего желания в них участвовать. <…>

И вот я утверждаю, что по симптомам и предзнаменованиям наших дней могу и без особого дара предвидения предсказать человечеству достижение этой цели, а вместе с тем и его с того самого момента не обратимое более вспять шествие к лучшему. Ибо подобное событие в истории человечества не будет забыто…

Но даже если цель, предполагаемая данным событием, и теперь не будет достигнута, если революция и реформа конституции народа все же в конце концов потерпят неудачу или же, по истечении некоторого времени, все опять вернется в свою прежнюю колею (как предсказывают уже теперь политики), указанное философское предсказание не утратит своей силы. — Ибо данное событие слишком огромно, слишком переплетено с интересами человечества и по своему влиянию слишком распространилось на весь мир, чтобы народы не вспомнили о нем при благоприятной возможности и попытки подобного рода не были бы возобновлены…

Итак, это не просто благожелательное и в практическом отношении рекомендуемое, но вопреки всем скептикам имеющее силу и для самой строгой теории положение: род человеческий всегда шел по пути прогресса к лучшему и будет идти этим путем и впредь; это положение, если иметь в виду не только происходящее в том или ином народе, но и его распространение на все народы Земли, которые постепенно будут принимать в этом участие, открывает перспективу необозримого будущего…»[18]

Перевод с английского ***А. Н. Саликова***

О переводчике

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

About translator

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

[18] *Кант И.* Спор факультетов // Кант И. Указ. соч. Т. 7. С. 102—106.

Wood A. W. Kant.— Oxford: Blackwell Publishers, 2005. — 196 S[1].

Предисловия к текстам Канта или общие введения в кантовскую философию уже давно вошли в задачу кантоведения и нередко оказывали существенное влияние на восприятие наследия Канта. Было бы интересно исследовать этот литературный жанр более подробно, потому что значимые аспекты литературы о Канте связаны с притязанием представить кантовскую философию как «целое», как некое систематическое единство. Хотя при этом историко-источниковедческий и детальный филологический анализ отдельных работ или определенных теоретических оснований, понятий и аргументаций остается в стороне. Однако благодаря интерпретации становится возможным непосредственное критическое рассмотрение, которое даже в простой форме «введения» способно дать импульс к новым толкованиям и комментариям. Так, к примеру, Фолькер Герхардт[2] (Volker Gerhardt) в своем общем изложении критической философии предлагает одновременно изощренное толкование учения Канта, выдвигающее на передний план «жизненный фундамент» достижений априоризма, а также кантовскую этику и философию культуры (Ср. *Immanuel Kant.* Vernunft und Leben. Stuttgart: Reclam, 2002. S. 185, 204).

Алену Вуду принадлежит заслуга в написании легко читаемого, точного и очень полезного, причем не только для любителей, введения в философию Канта, которое, без сомнения, является одним из лучших введений на английском языке. Автор стремится к ясному изложению, формулируя при этом короткие, но четкие критические замечания, касающиеся важнейших моментов трансцендентальной философии (см., например, анализ антиномий чистого разума, а также онтологическое доказательство существования бога, с. 94—96, 103—105). Особенно интересны главы, в которых внимание Вуда концентрируется на философии истории и этике Канта. Он подчеркивает теоретическое и одновременно этическое обоснование философии истории, которая, с одной стороны, делает возможным понимание смысла человеческой истории и, с другой стороны, выполняет практическую потребность разума (с. 112—113, 122): историческое понимание человеческой природы лежит, по его мнению, в основании этой целостной концепции и обосновывает актуальность Канта также и в этой области

---

[1] Дан перевод рецензии Массимо Феррари на книгу А. Вуда «Кант» (2005), опубликованной в «Кант-штудиен» (*Ferrari M.* Wood A. Kant // Kant-Studien. 2008. № 99. S. 124—125) с любезного разрешения автора и редколлегии «Кант-штудиен».

[2] Герхард Фолькер (1944) — профессор берлинского Гумбольдт-Университета и член-корреспондент Берлинской академии наук, автор многочисленных работ по Канту, среди которых наибольшую значимость представляют «Разум и интерес. Приуготовление к интерпретации Канта» (1976), «Иммануил Кант» (1989), «Проект Иммануила Канта *К вечному миру*. Теория политики» (1995) и цитируемая рецензентом «Иммануил Кант: разум и жизнь» (2002). — *Примеч. пер.*

(с. 126—127). Что касается этики, то Вуд совершенно прав, помещая кантовскую философию морали в контекст «эмпирической антропологии» (с. 129). Проистекающий отсюда комментарий к кантовским «формулам» категорического императива очень убедителен и заканчивается выводом, что знаменитая формула «всеобщего закона» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, S. 421) принизила значение формулы человечества как цели самой по себе. Вуд понимает это в том смысле, что кантовская теория морали полностью телеологична (с. 147) — толкование, согласующееся с «Основанием кантовской этики» Германа Когена, что Вуд, к сожалению, во внимание не принимает. Тем не менее очень интересна дефиниция этического определения человека в кантовской перспективе как «бесконечной» борьбы «между природой и культурой», основывающаяся на историчности человеческой природы, а также на задаче освободить человечество от антагонизма «необщительной общительности» (с. 134).

Напоследок следует добавить, что хотя Вуд заканчивает свою книгу очень ясной главой о политической и религиозной позиции Канта, он лишь мимоходом упоминает при этом кантовскую антропологию и совершенно игнорирует *Opus Postumum* — двойное упущение, которое оказывается тем ошеломляюще впечатление, что в остальном превосходное представление Вуда можно было бы именно потому рекомендовать, что речь идет об исчерпывающем и одновременно критическом введении в трансцендентальную философию. Однако, резюмируя, можно сказать, что изданная Вудом монография предлагает очень хороший очерк кантовской мысли, так что эта книга является также и косвенным подтверждением сформулированного в начале утверждения: "The story of the battle over Kant's legacy and of the srtuggle to transcendend Kant's standpoint amounts to the intellectual story of the entire nineteenth and twentieth century"[3] (с. 2).

М. Феррари, Милан
(Перевод с немецкого *А. Н. Саликова*)

[3] «Вся интеллектуальная история XIX и XX веков была отмечена борьбой за наследие Канта и попытками преодолеть его позицию». — *Примеч. пер.*

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ» (МОСКВА, 15—17 СЕНТЯБРЯ 2010 Г.)

В Москве 15—17 сентября 2010 года состоялась представительная международная конференция «Субъективность и идентичность». Организаторами этого мероприятия выступили факультет философии и Институт гуманитарных историко-теоретических исследований Государственного университета — Высшей школы экономики. Гостями конференции стали приглашенные участники из Университета г. Кан (Франция), Российского государственного университета им. И. Канта, Санкт-Петербургского государственного университета, МГУ, Института философии РАН. Финансовую поддержку в проведении мероприятия оказал Центр фундаментальных исследований Высшей школы экономики (ЦФИ ГУ-ВШЭ).

В своем вступительном слове декан факультета философии проф. А. М. Руткевич с удовлетворением отметил, что совместная разработка исследовательских проблем, связанных с субъективностью и идентичностью, силами сотрудников возглавляемого им факультета, калининградских и французских специалистов оказалась весьма плодотворной. Сотрудничество факультета философии ГУ-ВШЭ, Российского государственного университета им. И. Канта и институциональной исследовательской группы «Субъективность и идентичность» Университета г. Кан началось в 2009 году конференцией «Онтология возможных миров», по итогам которой осенью нынешнего года была издана монография «Возможные миры: семантика, онтология, метафизика»). Презентация этой книги прошла в Москве дважды: в Институте философии РАН и в ГУ-ВШЭ на конференции.

В ходе научной встречи были обозначены следующие актуальные направления исследований субъективности и идентичности.

Историко-философскому анализу онтологии субъекта от Античности до наших дней были посвящены выступления В. Карро, А. В. Михайловского и Е. К. Карпенко.

В. Карро в своем докладе поставил задачу проблематизации концепта «я» как грамматической формы в парадигматических философских текстах Нового времени, прежде всего у Декарта. По мнению проф. Карро, история превращения «я» из местоимения в существительное отражает процесс наделения этого местоимения свойствами объекта. Проведенный проф. Карро анализ текстов Декарта продемонстрировал, что именно в них мы имеем дело с проблематикой «я» в «чистом виде», т.е. «я» как категории, не сводимой ни к каким объектным понятиям (душа, мыслящий человек и т.д.), — категории, которая позволяет рассмотреть инициированный Картезием проект истории «я» в экзистенциалистской перспективе, заданной Хайдеггером.

В докладе А. В. Михайловского предметом рассмотрения сделалась святоотеческая трактовка субъективности как ипостаси, которую мы находим в первую очередь у Леонтия Византийского. Согласно интерпретации докладчика, категория *воипостасности* позволила Леонтию предложить персо-

налистскую трактовку субъективности, в противоположность предметному ее пониманию у античных философов (прежде всего у Аристотеля).

Предметом выступления Е. К. Карпенко стала интерпретация метафизики субъекта С. Франка как онто-тео-логии в контексте содержательно близких проектов Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Одним из центральных пунктов доклада стало обоснование возможности обсуждения проблем субъективности и идентичности на языке русской философской классики, отвечающей на вызовы и дилеммы европейской интеллектуальной традиции.

Ж. Лоран, Г. В. Вдовина и И. В. Макарова в своих выступлениях дали образцы историко-философского исследования проблемы идентичности.

Ж. Лоран в докладе о понятии лица (persona) в текстах Цицерона и его предшественника — стоика Панетия — обратил внимание на юридическое измерение этого термина и его драматургические коннотации у философов-стоиков и риторов, на которых Цицерон основывался. Согласно интерпретации проф. Лорана, этот термин, в будущем принятый на вооружение новоевропейской философией субъекта, изначально (т.е. в текстах стоиков, где мы впервые его обнаруживаем) имеет целый спектр значений, из которых только некоторые соответствуют позднейшим представлениям об индивидуальности и идентичности. В противоположность привычному для нас онтологическому обоснованию индивидуальности субъекта в философии стоиков индивидуальность лишена бытийного статуса, будучи лишь формой, в которой проявляют себя инварианты conditio humana: общая всему человеческому роду рациональная способность, историческая ситуация и биологическая детерминированность.

Темой доклада Г.В. Вдовиной было обоснование концепции личностной идентичности в период «Второй схоластики». В результате анализа текстов Т.К. Карлтона и Х. де Аквилара — представителей интеллектуальной традиции иезуитов — проф. Вдовина приходит к выводу о том, что сохранение онтологического уровня обоснования личностной идентичности у этих авторов позволяет говорить о существенном отличии позднесредневековых антропологических концепции от нововременных, к примеру, от концепции Локка. Согласно Г. В. Вдовиной, концепция идентичности у иезуитских интеллектуалов раннего Нового времени включает в себя следующие элементы: 1) схоласты XVII в. акцентируют вертикальную структуру личности (физическое — интенциональное, живое — механическое), в отличие от традиционной горизонтальной структуры «душа — тело»; 2) базовое понятие expressio связывает эту концепцию именно с «личностью», в том числе в богословских импликациях этого термина. В определенном смысле оно противопоставляет ее «субъекту» как понятию, принадлежащему к кругу физических представлений о носительстве и материальном производстве реальных свойств, а потому не приспособленному к тому, чтобы работать в контекстах интенциональной, смысловой причинности; 3) переосмысляется роль и место чувственности в онтологической структуре и жизненных функциях личности, а отсюда — и в определении ее идентичности.

И.В. Макарова представила результаты своих исследований трансформации аристотелевского учения о деятельном уме в философии Суареса. По мнению докладчицы, Суарес рассматривает деятельный ум как часть и способность души. Активный ум, согласно Суаресу, не есть познавательная способность, не есть мышление. Он попросту не может быть мышлением,

поскольку, как говорит Аристотель (и на это указывает Суарес), активный ум не подвержен изменению, т. е. не способен становиться чем-либо. А между тем и Аристотель, и Фома говорят, что наше мышление способно воспринимать любую умопостигаемую вещь и, следовательно, в возможности может быть чем угодно. Мышление же свойственно не деятельному, а претерпевающему уму. Однако цель претерпевающего ума — познание — невозможно без ума деятельного. Таким образом, в противоположность Аристотелю, Суарес приходит к мысли о невозможности иерархического отношения между деятельным и претерпевающим умом как двумя способностями души.

О проблеме идентичности в истории философии, логике и философии языка говорили Е.Н. Лисанюк, В.Н. Брюшинкин, Е.Г. Драгалина-Черная, С. Шовье.

Е.Н. Лисанюк предложила рассматривать проблему идентичности и связанный с ней вопрос об ответственности субъекта в логико-прагматическом измерении. По мнению докладчицы, для корректного анализа проблематики ответственности агентов вербального взаимодействия (диалога) необходимо применение аппарата ряда неклассических логик. Одним из центральных выводов доклада стал тезис о том, что принятие решения об ответственности требует введения в логическую схему отношения ответственности агента, отличного от того, который принимает решение о реализации определенной программы действий, а именно агента, являющегося инстанцией оценки.

Предметом рассмотрения В.Н. Брюшинкина стала эпистемология и социология идентичности и тот методологический инструментарий, который может предложить логика в подходе к идентичности как к социологической проблеме. Докладчик выдвинул лингвистически-коммуникативный критерий распознания предиката идентичности и дал классификацию идентичностей, основанную на смысле связки «есть». Подвергнув критике традиционные социологические интерпретации идентичности как самоидентификации, т.е. самооценки респондента, проф. Брюшинкин предлагает основывать суждения об идентичности на процедуре тестирования респондента и построения исследователем системы суждений идентификации, позволяющей более объективно судить об идентичности респондента.

Е.Г. Драгалина-Черная в своем докладе поставила задачу выявления эвристического потенциала аналитической феноменологии в решении проблемы *интенционального тождества*, сформулированную более полувека тому назад П. Гичем. Адекватная репрезентация *Hob-Nob* предложения Гича может быть получена при использовании языка интенсиональной *IF* (*Independence – Friendly*)-логики, развившей изощренный технический аппарат, предназначенный для представления нестандартных отношений областей действия операторов различного типа. *IF*-логика позволяет решить проблему формальной репрезентации предложений с интенциональным тождеством, выразив на синтаксическом уровне переплетение «внутренних интенций» квантификации и «внешних интенций» пропозициональных установок, отмечаемое феноменологами.

С. Шовье привлек внимание аудитории к трактовке субъективности, предложенной Джоном Локком, которая, по его мнению, могла бы позволить избежать некоторых апорий современной теории субъективности. Она основывается на представлении о том, что способность мыслить от

первого лица представляет собой одну из конститутивных черт способа бытия того, кто полагает себя как субъект. Философы Новейшего времени (Фуко, Делез, Деррида) пытались разрешить эту апорию, отрицая, что отношение к себе составляет наше бытие. Другой тип критики, более радикальный, идет главным образом от Витгенштейна. Эта критика направлена на внутреннюю связность концепта субъективности как отношения к себе или как бытия для себя. Суть критики состоит в том, что современная концепция субъективности как отношения к себе опирается на ошибочную интерпретацию мышления от первого лица, т.е. мышления посредством местоимения «я». Эта интерпретация ошибочна, поскольку она та же, что и интерпретация воспринимающей мысли в третьем лице. *Открытие* Локка, согласно проф. Шовье, состоит в том, что понятие человеческого индивида и понятие личности хотя и совпадают по объему (т.е. относятся к одному и тому же объекту), но имеют разный смысл. Человеческая личность — это человеческое существо, но такое, у которого есть определенная идея самого себя, иначе говоря, есть определенное я. Личность — это человеческий индивид с идеей себя, которую он в себе содержит. В результате такого анализа мы обнаруживаем концепцию личности, которую можно квалифицировать когнитивистски, в противопоставлении субстанциалистской концепции. Поскольку идентичность личности — это не идентичность субстанции, но идентичность идеи, то «я», составляющее личность, это не нечто внутренне устойчивое, но динамическая идея, которая наполняется и пустеет с течением времени и в зависимости от качества памяти.

Культурологический подход к проблеме идентичности осуществил в своем докладе В. Н. Порус. Докладчик подчеркнул необходимость эпистемологического анализа центральных понятий современной философии культуры: *культурной идентичности* и *культурной самоидентификации*. Согласно В. Н. Порусу, существует противоречие между социологическим определением идентичности как факта объективной реальности наряду с другими фактами и феноменом культурной самоидентификации, т.е. особого типа познания, стержень которого — рефлексия свободного выбора, ориентированного ценностным самосознанием. Культурная самоидентификация — «многомерный» объект эпистемологического исследования. Он «восстанавливается» из своих «одномерных» или «плоскостных» проекций, создаваемых социологией, этнографией, психологией и другими культурологическими дисциплинами. Особую роль в этом «восстановлении» играет философия культуры.

Предметом выступлений З.А. Сокулер, Т.П. Лифинцевой и С.В. Данько стали обозначившаяся в XX в. критика новоевропейской философии субъекта и возникновение альтернативных концепций субъективности.

З.А. Сокулер открыла свое выступление краткой характеристикой современной культурной ситуации, для которой характерна утрата идентичности в условиях размывания социальных ролей и распада общественных отношений. Этот процесс имеет одним из следствий представление о возможности конструирования идентичности — как социальной, так и личной. Автором, о котором шла речь в докладе З.А. Сокулер, был Э. Левинас. В своей философии он противопоставил такой классической характеристике субъекта, как активность, свойства эмоциональных состояний, таких, как нужда, страх, боль и т.д. Философия Левинаса обозначает границы и пределы активности человеческого «я», выявляет его слабость и за-

висимость от объектного мира, напоминая, что даже само различие между мной и другим в действительности есть неразличенность.

Т. П. Лифинцева представила краткий очерк истории понятия интерсубъективности и Другого у нескольких «ключевых» мыслителей XX столетия — Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартра, М. Бубера, Г. Марселя, К. Ясперса и Э. Левинаса. По мнению Т. П. Лифинцевой, лишь в постклассической европейской философии появляются условия для формирования глубинного представления о Другом: различные течения внутри феноменологии, философии жизни и экзистенциализма, а также философская антропология, прагматизм, персонализм и т. д. так или иначе определяют понятие Другого и близкие к нему термины. Ключевым для многих из перечисленных выше школ докладчица предложила считать гуссерлевское понятие интерсубъективности.

С. В. Данько, отправляясь от тезиса Витгенштейна о тождественности логической структуры языка и логической структуры мира, говорила о невозможности для познающего субъекта обрести собственную идентичность в уже изначально помысленном мире вещей — поле активности этого субъекта.

П. В. Соколов в своем докладе рассматривал роль философии субъекта в истории герменевтических практик Нового времени. На материале трактатов двух голландских адептов философии Декарта — Ламберта ван Вельтхюйзена и Лодвийка Майера — докладчик показал трансформации, которые картезианская категория субъекта претерпела в экзегетических текстах второй половины XVII в. Ван Вельтхюйзен в своем трактате разделил теологию в целом и, следовательно, библейскую герменевтику в частности, на субъективную и объективную. Внутреннее напряжение двойного petitio principii — противоречие между картезинаским субъектом как носителем «ясных и отчетливых идей» и безусловно истинным библейским текстом как источником боговдохновенных учений — имело следствием кризис картезианской экзегезы. Эта апория разрешается Б. Спинозой, который лишает библейский текст статуса безусловно истинного во всех его частях и тем самым создает условия возможности для возникновения новоевропейской библейской критики.

Знаменательной особенностью конференции стала продлившаяся в течение полного рабочего дня секция, отведенная под выступления студентов и аспирантов. Молодежная секция была организована по инициативе Ю. В. Ивановой, которая выступила ее председателем и открыла заседание собственным докладом об эмансипации автора от авторитета в итало- и латиноязычной литературе эпохи Возрождения. Докладчики говорили о проблеме искусственного интеллекта в современной аналитической философии (В. Долгоруков), идентичности в философии Витгенштейна (М. Журавлева), субъективности и тождественных истинах у Лейбница (Н. Осминская), средствах конструирования социальной и персональной идентичности в немецких гравюрах XVI в. (Н. Асламов), «техниках себя» в текстах авторов итальянского Ренессанса (Ю. Руднев), категории эона в древнегреческой культуре как вместилище индивидуальности (А. Плешков).

По итогам конференции планируется публикация монографии в Издательском доме Высшей школы экономики (2011).

П. В. Соколов

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ!

В Издательстве БФУ им. И. Канта в 2009 году вышло в свет первое русское издание фундаментального труда классика английской аналитической философии П. Ф. Стросона (1919—2006) «Индивиды» в переводе *проф. В.Н. Брюшинкина и доц. В.А. Чалого*. Именно с этого трактата начался метафизический поворот в лингвистической философии.

Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, В. А. Чалого; под ред. В. Н. Брюшинкина. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. — 328 с.

Заказать книгу можно по электронному адресу — kant@kantiana.ru

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»

1. Текст набирается 13 шрифтом через 1,5 интервала.

2. Заголовок статьи: вверху — имя автора, под ним название статьи (в качестве образца см. статьи в последнем выпуске «Кантовского сборника»).

3. Примечания, содержащие авторский текст, даются внизу страницы с постатейной сквозной нумерацией.

4. Оформление цитат и ссылок на литературу:

1) для теоретических статей необходим список литературы, который приводится в конце статьи в алфавитном порядке с нумерацией. Сначала приводятся источники на русском языке в алфавитном порядке (если присутствуют источники одного автора — то они приводятся в порядке года издания работ), затем — на иностранных языках;

2) ссылки на литературу даются в тексте в конце цитаты в квадратных скобках: номер источника из списка литературы и через запятую номер страницы — [3, с. 22] или [3, S. 34];

3) для многотомных изданий — номер источника из списка литературы, затем через запятую номер тома и номер страницы — [3, т. 3, с. 22];

4) произведения Канта обязательно цитируются по имеющимся русским переводам. Если автор статьи исправляет русский перевод или при наличии изданного русского перевода дает цитату Канта в собственном переводе, то это должно быть оговорено в соответствующем примечании (внизу страницы), в котором обосновывается необходимость исправления перевода или собственного перевода;

5) ссылки на русские переводы Канта оформляются так же, как и другие источники: имя автора, название произведения, источник (собрание сочинений или отдельное издание). Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: [1, с. 82—83] (в качестве образца см. статьи в последнем выпуске «Кантовского сборника»);

6) если необходимо дать соответствия с пагинацией, принятой в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: [1, с. 82—83 — B VIII]; так же и с другими русскими переводами произведений Канта;

7) не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта целом, например: *Кант И.* Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1963—1966. Необходимо давать название конкретной работы;

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

9) в материалах, предназначенных для раздела «Публикации», можно сохранить все оригинальные примечания и ссылки на литературу или оформить ссылки и примечания в соответствии с настоящими требованиями;

10) в списке литературы оформление источников, опубликованных в интернет-изданиях или других интернет-ресурсах, производится с указанием его точного электронного адреса и обязательным указанием даты (в круглых скобках), когда источник был использован. Например:

Walton D. A. Reply to R. Kimball. [Электронный ресурс]. URL:www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf (дата обращения: 09.11.2009).

5. Для теоретических статей необходима краткая аннотация на русском и английском языках, объемом не более 500 знаков каждая.

6. Для теоретических статей необходимо привести список ключевых слов (не более 15) на русском и английском языках в начале публикации.

7. В конце статьи приводятся краткие сведения об авторе: Ф.И.О., ученая степень, ученое звание, место работы и занимаемая должность, адрес электронной почты.

8. Редколлегия не рассматривает материалы, оформленные не в соответствии с настоящими требованиями, и оставляет за собой право редактировать все представленные материалы.

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «***Кантовский сборник***» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 90 руб., периодичность — 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2011
№1 (35)

Редакторы *М. В. Королева, Е. Т. Иванова, Е. В. Дворнякова*
Корректоры *М. В. Бурлетова, Е. А. Алексеева, Е. В. Середа*
Оригинал-макет подготовлен *О. М. Хрусталевой*

Подписано в печать 28.03.2011 г.
Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108 $^{1}/_{16}$.
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 10,0. Уч.-изд. л. 8,7.
Тираж 500 экз. Заказ .

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

(на задней обложке)

В следующем номере «Кантовского сборника»:

В.К. Ермолаев. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в диссертации "Nova dilucidatio": новая интерпретация

А.Н. Саликов. Русские в «Кант-штудиен». Часть I: файхингеровский «Кант-штудиен» (1896—1933)

Продолжается публикация лекций ***Х. Арендт*** по политической философии Канта, рукописного наследия ***В.Э. Сеземана*** и главы из книги ***А. Пома*** о Германе Когене.