

ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701



# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Философский журнал

2017  
Том 36  
№3

Калининград  
Издательство  
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта  
2017

**Кантовский сборник** : философский журнал. — 2017. — Т. 36, № 3. — 102 с.

Интернет-адрес: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе  
по надзору за соблюдением законодательства  
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.  
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации  
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций  
ПИ №ФС77-46310 от 26 августа 2011 г.

*Учредитель*

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

Адрес редколлегии:  
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта,  
кафедра философии  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

© Балтийский федеральный университет  
им. И. Канта, 2017

### Редакционная коллегия

*Дмитриева Нина Анатольевна*, доктор философских наук, доцент, профессор, научный директор Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта; профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования, Московский педагогический государственный университет (Россия) — главный редактор; *Чалый Вадим Александрович*, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Academia Kantiana, доцент Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — заместитель главного редактора; *Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ульяновский государственный университет (Россия); *Байзер Фредерик С.*, доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет (США); *Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов (Россия); *Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия); *Вуд Аллен*, доктор философии, Рут-Норман-Холлис-профессор, Индианский университет в Блумингтоне; *Дёрфлингер Бернд*, доктор философии, профессор, Университет Трира (Германия); *Зильбер Андрей Сергеевич*, младший научный сотрудник Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — ответственный секретарь; *Калинников Леонард Александрович*, доктор философских наук, профессор, профессор Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия); *Кляйнгельд Паулине*, доктор философии, профессор, Гронингенский университет (Нидерланды); *Конеv Владимир Александрович*, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Самарский государственный университет (Россия); *Копцев Иван Демьянович*, доктор филологических наук, профессор, профессор Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия); *Круглов Алексей Николаевич*, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет (Россия); *Мигунов Анатолий Иванович*, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры логики Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия); *Мотрошилова Неля Васильевна*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии РАН (Россия); *Пушкарский Анатолий Геннадьевич*, младший научный сотрудник Academia Kantiana, старший преподаватель Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — ответственный секретарь; *Разеев Данил Николаевич*, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии науки и техники, заместитель директора по научной работе Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия); *Руминцева Татьяна Герардовна*, доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего по научной работе кафедры философии культуры, факультет философии и социальных наук, Белорусский государственный университет (Белоруссия); *Соболева Майя Евгеньевна*, доктор философских наук, приват-доцент Института философии, Марбургский университет (Германия); *Сорина Галина Вениаминовна*, доктор философских наук, профессор, академик Академии гуманитарных наук, профессор кафедры философии языка и коммуникации, философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия); *Тиммерманн Иенс*, доктор философии, профессор, Университет Сент-Андрю (Великобритания); *Уоткинс Эрик*, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет в Сан-Диего (США); *Чернов Сергей Александрович*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-политических наук, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича (Россия); *Штарк Вернер*, доктор философии, почетный профессор, Марбургский университет (Германия)

### Editorial board

Prof. *Nina A. Dmitrieva*, Immanuel Kant Baltic Federal University; Moscow State Pedagogical University (Russia) — Editor-in-chief; Dr. *Vadim A. Chaly*, Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia) — Deputy Editor-in-chief; Prof. *Valentin A. Bazhanov*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ulyanovsk state university (Russia); Prof. *Frederick C. Beiser*, Syracuse University (USA); Prof. *Vladimir N. Belov*, The Peoples' Friendship University of Russia (Russia); Prof. *Vadim V. Vasilyev*, Lomonosov Moscow State University (Russia); Prof. *Allen W. Wood*, Indiana University Bloomington (USA); Prof. *Bernd Dörflinger*, University of Trier (Germany); *Andrei S. Silber*, Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia) — Executive secretary; Prof. *Leonard A. Kalinnikov*, Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia); Prof. *Pauline Kleingeld*, University of Groningen (the Netherlands); Prof. *Vladimir A. Konev*, Samara State University (Russia); Prof. *Ivan D. Koptsev*, Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia); Prof. *Alexey N. Krouglov*, Russian State University for the Humanities (Russia); Dr. *Anatoliy I. Migunov*, Saint Petersburg State University (Russia); Prof. *Nelly V. Motroshilova*, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Russia); *Anatoly G. Pushkarsky*, Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia) — Executive secretary; Prof. *Danil N. Razeev*, Saint Petersburg State University (Russia); Prof. *Tatiana G. Rumyantseva*, Belarusian State University (Belarus); Prof. *Maja E. Soboleva*, University of Marburg (Germany); Prof. *Galina V. Sorina*, Lomonosov Moscow State University (Russia); Prof. *Jens Timmermann*, University of St Andrew (The United Kingdom); Prof. *Eric Watkins*, University of California, San Diego (USA); Prof. *Sergey A. Chernov*, Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications (Russia); Prof. *Werner Stark*, University of Marburg (Germany)

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### Философия Канта

<i>Катречко С.Л.</i> Кантовское явление как объективно-объектное (предметное) представление .....	7
<i>Судаков А.К.</i> Философия любви и этика семьи у Канта — 2. Критика способности суждения.....	21

### Кант: pro et contra

<i>Пушкарский А.Г.</i> Кант, Гёдель и проблема синтетических суждений априори ....	44
<i>Лаврухин А.В.</i> Практическая философия И. Канта и Э. Гуссерля.....	61

### Публикации

<i>Кант И.</i> Jus publicum universale absolutum (пер. с нем. Л.Э. Крыштон) .....	77
---	----

### Обзоры и рецензии

<i>Л.Н. Толстой</i> и Кант в XXI веке: опыт герменевтического осмысления книги <i>А.Н. Круглова</i> «Лев Николаевич Толстой. Мысли Иммануила Канта» ( <i>В.Х. Гильманов</i> ) .....	83
Обзор международной научной конференции «Проблемы войны и мира, этика и многообразие культурных миров: Кант, неокантианство и современные вызовы» ( <i>В.Н. Белов, Л.И. Тетюев</i> ).....	97

## CONTENTS

### **Kant's philosophy**

<i>Katrechko S.L.</i> Kant's appearance as an objective-objectual [gegenständlich] representation.....	7
<i>Sudakov A.K.</i> Kant's family ethics and philosophy of love. Part 2. <i>Critique of Judgment</i> .....	21

### **Kant: pro et contra**

<i>Pushkarsky A.G.</i> Kant, Gödel, and the problem of synthetic a priori judgements .....	44
<i>Lavrukhin A.V.</i> I. Kant's and E. Husserl's practical philosophy .....	61

### **Publications**

<i>Kant I.</i> Jus publicum universale absolutum (translated from the German by L.E. Krysh-top)	77
---	----

### **Reviews**

LN Tolstoy and Kant in the 21 <sup>st</sup> century: An experience of hermeneutic understanding of A.N. Kruglov's book 'Leo Tolstoy: The thoughts of Immanuel Kant' ( <i>V. Kh. Gilmanov</i> ) .....	83
A review of the 'War, peace, ethics, and the diversity of cultural worlds: Kant, neo-Kantianism, and modern challenges' international research conference ( <i>V.N. Belov, L.I. Tetyev</i> ) .....	97

УДК 1(091) 101.2

КАНТОВСКОЕ ЯВЛЕНИЕ  
КАК ОБЪЕКТИВНО-  
ОБЪЕКТНОЕ  
(ПРЕДМЕТНОЕ)  
ПРЕДСТАВЛЕНИЕ<sup>1</sup>

С. А. Катречко\*

Анализируется специфика кантовской (трансцендентальной) философии, которую сам Кант именует трансцендентальным идеализмом. С одной стороны, для кантовского трансцендентализма определяющим выступает различие вещей-самых-по-себе и явлений. С другой – наш «способ познания» является репрезентативным, то есть основан на представлениях, среди которых можно выделить субъективные и объективные (объективные) представления. Тем самым, если синтезировать приведенные выше оба момента, в основании трансцендентализма Канта лежит (концептуальная) триада «[объективный] предмет (вещь-сама-по-себе; Ding an sich) – явление (Erscheinung) – [ментальное] представление (Vorstellung)». Без концепта («предпосылки») явления невозможно помыслить кантовскую трансцендентальную философию (парафраз максимы Ф. Якоби). Оно представляет третью полноценную сущность, которая имеет промежуточный онтологический и эпистемический статус. Явление может быть соотносено с объективным (объектно-предметным; 'gegenständlich') представлением. При этом неправомерно как отождествление явления и вещи самой по себе, характерное для до-кантовской философии (наивный реализм), так и отождествление явления и представления при феноменалистской – а la Беркли – трактовке трансцендентализма (интерпретация двух объектов). Кантовское явление, как подчеркивает Кант в фр. (BXXVII) своей Критики, – это явление предмета (вещи-самой-по-себе), что предполагает пусть и в имплицитной форме семантическое отношение референции: явление (как знак) немислимо без того, что в нем является (референт знака). Приводится ряд аргументов в пользу нашего тезиса об объективном, объективно-объектном (предметном) статусе кантовского концепта явление.

**Ключевые слова:** трансцендентальная философия (трансцендентализм) Канта, вещь сама по себе, явление, представление, теория двух миров, теория двух аспектов, теория явлений, теория являющегося.

<sup>1</sup> Статья представляет собой переработанный и расширенный текст доклада на международном семинаре «Трансцендентальный поворот в философии – 2: кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус») в рамках VIII международной конференции Школы философии НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения» (<https://phil.hse.ru/plc/trans2017/>; 27.04.2017 г.). В ней сохранена тезисная структура доклада.

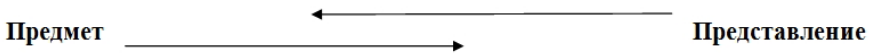
\* Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН), 119049, Москва, Мароновский пер., д. 26.

Поступила в редакцию: 02.06.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-3-1

© Катречко С.Л., 2017

1. В письме к Г. Герцу (21.02.1772), где впервые излагается замысел «Критики чистого разума» (далее — «Критики»), Кант определяет главную задачу трансцендентальной философии как разрешение следующей когнитивно — семантической проблемы соответствия: «Продумывая теоретическую часть... я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного, что я... упустил из виду и что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики... Я поставил перед собой вопрос: *на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас (in uns Vorstellung), к предмету (Gegenstand)?*» (Кант, 1994а, с. 487)<sup>2</sup>. Чуть ниже Кант описывает два возможных способа решения этой проблемы (resp. два типа интеллекта), связанных с тем, что либо предметы предопределяют наши представления (*intellectus ecturi*; вектор «от предмета к представлению»), либо представления предопределяют существующие предметы (вектор «от представлений к предмету»), что характерно для божественного интеллекта (*intellectus archetypi*), создающего предметы, и замечает, что оба этих подхода не применимы к человеческому интеллекту, который занимает как бы промежуточное положение и содержит не возникающие из опыта представления: априорные формы чувственности и рассудка<sup>3</sup>.



2. Кант связывает свое решение проблемы соответствия с «коперниканским переворотом [в метафизике]» как «измененным методом мышления». Термин «переворот» указывает на то, что Кант отвергает первый — эмпирический — способ решения проблемы соответствия (вектор «от предмета к представлению»). Вместе с тем кантовский «переворот» не означает простое обращение вектора в противоположном эмпиризму направлении. Существенной предпосылкой кантовского решения выступает сделанное им концептуальное изменение имеющейся в формулировке проблемы

<sup>2</sup> «Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?» (AA, 10:130). В своих комментариях к переводу кантовской «Критики» Н. В. Мотрошилова обратила внимание на то, что следует отличать кантовские термины «предмет» (*Gegenstand*) и «объект» (*Objekt*), которые, например, в английском передаются одним и тем же термином «object». Это различие требует дополнительного исследования. Моя позиция по этому вопросу вкратце такова: Кант использует термин *Gegenstand* в более общем семантическом смысле, то есть в рамках различения «предмет vs. представление» (подробнее об этом см. п. 10), а термин *Objekt* в физическом смысле как указание на реально существующий предмет (объект) или вещь. В пользу этого говорит, например, фр. (B69—70), где Кант использует оба термина, причем к *предметам* относит как объекты [вещи] сами по себе (*Objekt an sich*), так и явления (*Erscheinung*): «dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird» (см. анализ фр. (B69—70) ниже). Вместе с тем нередко Кант использует термины *Gegenstand* и *Objekt* синонимично. Например, в рассуждении о природе «объекта» из *Второй аналогии* (A189—90/B234—5) Кант сначала использует термин *Gegenstand*, потом несколько раз *Objekt*, а в заключении — снова термин *Gegenstand*.

<sup>3</sup> Оценивая свой подход к решению данной проблемы в *Диссертации*, Кант признается, что «обошел это молчанием» (Кант, 1994, т. 8, с. 488), а свое решение этой «ключевой» метафизической проблемы Кант дает уже в «Критике».



диады «предмет – представление» на триаду «предмет (вещь-сама-по-себе; *Ding an sich*) – явление (*Erscheinung*) – представление (*Vorstellung*)». В ее основе лежит важнейшее для трансцендентального идеализма Канта различение *вещи – самой – по – себе и явления*, без которого нельзя «войти в кантовскую философию» (парафраз максимы Ф. Якоби)<sup>4</sup>. Соответственно, кантовское решение состоит в том, что нашим априорным представлениям подчиняются не вещи-сами-по-себе, а лишь явления как эмпирические *предметы* (вектор «от представления к предмету»), хотя в структуре «коперниканского переворота» сохраняется и вектор «от предмета к представлению», поскольку Кант постулирует аффицирование нашей чувственности вещами-самими-по-себе<sup>5</sup>.

3. В рамках триады «предмет (вещь-сама-по-себе; *Ding an sich*) – явление (*Erscheinung*) – представление (*Vorstellung*)» явление занимает среднее между предметом и представлением положение. Оно представляет третью полноценную сущность, которая, по Канту, имеет двойственную природу: эмпирическую *материю* и априорную *форму* [В34]<sup>6</sup>. Однако онтологический и эпистемический статус явления у Канта остается неопределенным и требует дальнейшего уточнения. В настоящее время можно выделить две альтернативы в трактовке явления: теория «двух объектов/миров», восходящая к исторически первой «гёттингенской» рецензии Федера – Гарве (1782) на «Критику», и более поздняя теория «двух аспектов»<sup>7</sup>. Первая из них отождествляет явление и представление (смещая явление вправо и «склеивая» его с представлением), тем самым противопоставляя объективный мир вещей и субъективный мир ментальных представлений и сближая трансцендентализм Канта с феноменализмом Беркли. Вторая из них – теория «двух аспектов» (в широком смысле<sup>8</sup>) – трактует явление как некоторый *аспект*, способ рассмотрения вещи-самой-по-себе, постулируя тем самым, с одной

---

<sup>4</sup> В оригинале Якоби говорит о кантовской вещи-самой-по-себе, аффицирующей нашу чувственность: «...без этой предпосылки [аффицирования вещи – спс нашей чувственности] я не могу войти в кантовскую философию, но с ней я не могу оставаться в ней» (Якоби, 2008, с. 107–108), но кантовский концепт *вещи-самой-по-себе* не может быть введен (в рамках различения «вещь-спс vs. явление») без постулирования концепта явления.

<sup>5</sup> Структуру «коперниканского переворота» Канта я анализирую в (Катречко, 2017а).

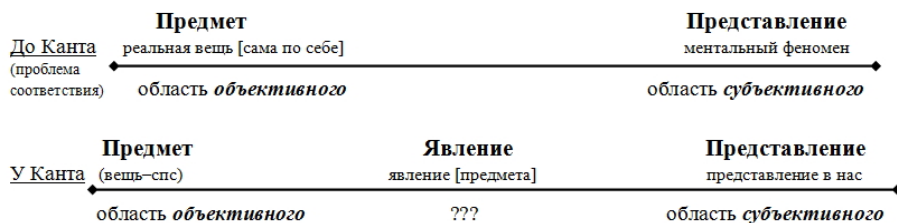
<sup>6</sup> Заметим в этой связи, что тезис о «двойственной природе» можно распространить и на кантовский концепт *представления*. Это делает, в частности, один из первых последователей Канта К. Рейнгольд, который подчеркивает, что представление имеет двуединую природу, будучи одновременно отличным как от представляемого (объекта), так и от представляющего (субъекта), хотя и относящимся к ним обоим, посредством объединяющихся в представлении *материи* и *формы*.

<sup>7</sup> Свое развитие теория «двух аспектов» получила прежде всего в работах Г. Эллисона (Allison, 1983, 2004), который во многом опирался на лингвистический анализ Г. Праусса (Prauss, 1971, 1974). Вместе с тем ранее о «двух аспектах» говорили, например, Г. Причард (1909), М. Хайдеггер (1927), Г. Патон (1936), Т. Велдон (1958), Г. Берд (Bird, 1962) и др. Текстологической поддержкой теории «двух аспектов» выступают следующие фр. «Критики»: XVIII–XIX, A38–9/B55–6, A42/B59, A247/B303, A490–1/B518–9 (отчасти, A45/B62, B164), а также фр. *Opus Postumum* (Convolut X: AA 22:31, 22:34, 22:43, 22:44 22:414 и др. Подробнее о теории «двух аспектов» и «двух миров» см. (Rohlf, 2010).

<sup>8</sup> О моем понимании трансцендентализма Канта, теории двух миров/двух аспектов см.: (Катречко, 2014, 2017в).

стороны, тесную связь кантовского явления с *вещью-самой-по-себе*, а с другой — некий онтологический зазор между кантовским представлением и явлением. С теорией «двух аспектов» связана близкая нам реалистическая трактовка трансцендентализма — как теории опыта: явление представляет (являет) собой и в себе реальную вещь, трансцендентную для нашего сознания<sup>9</sup>.

Любая («правильная») интерпретация трансцендентализма должна удерживать это кантовское двойное отличие явление как от *вещи-спс*, так и от *представления*<sup>10</sup>. С одной стороны, Кант отличает явление от *вещи-самой-по-себе*, критикуя предшествующую «догматическую» метафизику за ее наивный реализм, не проводящий этого трансцендентального различия. С другой стороны, принципиальным выступает также различие между объективированным явлением и ментальным представлением, так как бессмысленно утверждать, «будто явление существует [само по себе, то есть как *только представление*] без того, что является [*вещи-самой-по-себе*]» ([ВХХVI—VII]; вставки мои. — С. К.)<sup>11</sup>, и поэтому некорректным будет радикальный отрыв явления от *вещи-спс* и его «склеивание» с представлением, что происходит при феноменалистском прочтении Канта (resp. в теории «двух миров»)<sup>12</sup>.



4. Теория «двух аспектов» должна считаться с тем, что в ряде мест «Критики» Кант отождествляет явление и представление, что, кажется, является серьезным контраргументом для этой интерпретации. Одна из воз-

<sup>9</sup> Реалистическая трактовка кантовского трансцендентализма представлена в работах В. Рёда (Röd, 1991), А. Коллинза (Collins, 1999), Р. Хорстманна (Horstmann, 1997), Р. Абелы (Abela, 2002), К. Вестфала (Westphal, 2004), Г. Берда (Bird, 2006) и особенно Л. Эллайс (Allais, 2105), хотя между этими интерпретациями есть и определенные различия.

<sup>10</sup> Об этом говорит, например, Х. Робинсон (Robinson, 1994). На необходимость удерживания кантовской триады (resp. двойного различения) говорит и один из ведущих современных кантоведов К. Америкс. В работе, в которой он развивает умеренную (moderate) интерпретацию кантовского трансцендентализма, он пишет, что трансцендентально-идеальные явления занимают Канта промежуточное положение: они находятся *выше*, чем эмпирические-идеальные ментальные сущности сознания, но *ниже*, чем трансцендентально-реальные вещи-сами-по-себе. (Ameriks, 2012, s.75—6).

<sup>11</sup> Этот и другие фрагменты «Критики» и «Пролегомен» свидетельствуют о том, что Кант развивает не теорию явлений (theory of appearance), а теорию являющегося (theory of appearing) (подробнее об этом см. п. 5).

<sup>12</sup> Заметим, что для подобного «склеивания» явлений и представлений есть определенные основания, поскольку в *Критике* Кант нередко говорит о том, что явления есть [наши] представления или «представления в нас». См.: A101, A104, A109, A113, B164, A190/B236, A191/B236, A250, A369, A372, A373, A375, A377, A383, A386, A390, A391, A490/B518, A492/B520, A493/B521, A494/B523, A498/B527, A507/B535, A563/B591, A193/B821 (см. также A36—7, A37n, A125, A126—7, A374—5n, A379—80, A491), а также *Пролегомены*: IV 288, 289, 292, 305, 307, 319, 341, 342.

возможных линий защиты состоит в тщательном анализе этих фрагментов и такой их (пере)интерпретации, которая не ведет к полному отождествлению явлений и представлений. Подобную стратегию избирает Г. Эллисон, например при анализе следующего пассажа:

В трансцендентальной эстетике мы... доказали, что все созерцаемое в пространстве или времени, стало быт<sup>ь</sup>, все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т.е. только представления, которые в том виде, как они [предметы] представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли (A490/B518–9).

Эллисон замечает, что хотя в главном предложении явление и представление отождествляются, но в придаточном (уточняющем) предложении Кант говорит о том, что явления представляют предметы, то есть что функция явления состоит в том, чтобы *представлять* (существующие) предметы (семантическое отношение референции; *теория являющегося*), в силу чего явления тождественны представлениям лишь *функционально*, но не *субстанционально*<sup>13</sup>. При этом подобную стратегию (в трактовке явления) можно распространить и другие кантовские «отождествляющие» фрагменты (Allison, 1983, p. 26fn).

5. Вслед за Г. Эллисоном мы покажем, что кантовские пассажи типа «явление, т.е. представление в нас» не указывают с необходимостью на субъективный статус явления и оставляют возможность его объективной (не-феноменалистской) трактовки. Предваряя нашу аргументацию, мы изложим *базовый аргумент*, выступающий фоновой предпосылкой (пресуппозицией) для нашей стратегии защиты.

Любая интерпретация этого кантовского концепта должна считаться с тем, что под (трансцендентальными) явлениями Кант понимает не какие-то ментальные сущности (феномены), а то, что ранее эмпирически понималось как реально существующие вещи, или *тела* (если учесть пространственный модус их существования). Маркировку в качестве явлений (вещей) они приобретают лишь в ходе трансцендентального анализа нашего «способа познания» (B25), что не отменяет их реальный статус с эмпирической (обычной) точки зрения. В «Общем примечании к трансцендентальной эстетике» Кант пишет:

---

<sup>13</sup> Намеги́м еще один аргумент в пользу объективности явления. Наше противопоставление «функциональное vs. субстанциональное» в трактовке явления, то есть функциональный подход к трактовке кантовского трансцендентализма, отсылает к работе Э. Кассирера «Субстанция и функция (Substance and Function)» (Cassirer, 1923). А лейтмотивом работы Кассирера «Determinismus und Indeterminismus in der Modernen Physik. Historische und Systematische Studien zum Kausalproblem» (1937) выступает следующий – а ла кантианский – тезис «Мы познаем не предметы [вещи (субстанции), которых до нашего познания как синтетической деятельности рассудка нет], но познаем предметно [функциональный подход]» (Огурцов, 2011, с. 152). Вместе с тем развиваемый Кассирером функциональный подход близок так называемой *адвербальной* (adverbial) трактовке трансцендентализма как одному из вариантов (близкой для нас) теории «двух аспектов»: см., напр., “appearances are not the objects of experience, but rather the experience of objects” (Baldner, 1990, p. 19).

Когда я говорю о том, что созерцание внешних объектов (*Objekte*)... представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, т. е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь видимость<sup>14</sup>. В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное... Если бы я превратил в простую видимость то, что я должен причислить к явлениям, то это было бы моей виной (B69).

А в сноске к (B69) Кант заявляет даже об *объективном* характере предикатов явления: «Предикаты явления могут приписываться самому объекту, если речь идет об отношении к нашему чувству, например, красный цвет или запах розы...» ((B69 сн.); курсив наш. — К.С.). И поэтому неслучайно кантовский *трансцендентальный идеализм* в отличие, например, от последующего трансцендентального идеализма Фихте, Шеллинга или Гегеля (немецкий идеализм) совместим, по Канту, с *эмпирическим реализмом* (A370; 371).

Тем самым (с этой точки зрения) трансцендентальный идеализм Канта представляет собой не *теорию явлений* (theory of appearance), а *теорию являющегося* (theory of appearing)<sup>15</sup>. Поясним это на одном примере (пример Р. Хауэлла<sup>16</sup>). Если взять фотографию человека (как *представление*), то согласно *теории явлений* (appearance), предметом нашего познания будет выступать *фотография* (представление), а согласно *теории, являющегося* (appearing) предметом познания будет выступать реально существующий предмет, то есть представленный (являющийся) на фото человек, или *явление человека*.

6. Перейдем к изложению нашего аргумента в поддержку объективности явлений. Начнем с кантовской дефиниции *трансцендентального идеализма*. В *Критике четвертого парадоксизма* 1-го изд. «Критики» *трансцендентальный идеализм* определяется Кантом как «учение, утверждающее, что все явления суть только представления, а не вещи в себе и что сообразно этому пространство и время суть лишь чувственные формы нашего созерцания...» (A369) (ср. с (A490/B518–9) выше).

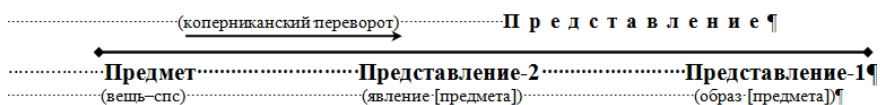
Если промоделировать эту дефиницию на шкале «предмет — представление», то очевидно, что Кант сдвигает границу между предметом и представлением вправо, сужая «объективную» область предметов и расширяя «субъективную» область представлений. Собственно, «пространство» и «время», которые ранее относились к области объективного (предметов и их свойств), теперь выводятся из нее и образуют новую промежуточную область, которую можно назвать областью *представлений-2*. Причем именно эта средняя (пространственно-временная) область *представлений-2* и может быть соотнесена с областью «внешних» явлений, которые нас здесь интересуют и которые докантовская мысль соотносила с реальными предметами,

<sup>14</sup> Заметим, что Кант различает *явление* (*Erscheinung*) и *видимость/иллюзию* (*Schein*). См. также Refl. 5400 (AA, 18:172).

<sup>15</sup> О различии теории явлений (appearance theory) и являющегося (appearing theory) пишет Г. Причард в (Prichard, 1909, p. 74) (см. также: (Baldner, 1990)). Appearing-theory развивается в работах У. Селларса (Sellars, 1968) и, особенно, Р. Чизома (Chisholm, 1950).

<sup>16</sup> См., напр., его описание в недавней рецензии Р. Хауэлла (Howell, 2011) на книгу: Dickerson A. B. Kant on Representation and Objectivity. Cambridge, 2004.

или вещами-самими-по-себе. Об этом Кант пишет чуть ниже, продолжая свои размышления о природе трансцендентализма в фр. (A370–80). При этом область представлений расширяется и объединяет области *представлений-1* и *представлений-2*<sup>17</sup>. Первую (прежнюю) из них можно назвать *субъективными* представлениями, или ментальными репрезентациями (типа образа предмета в нашем уме), а вторую (предложенную Кантом) – *объективными* (объектными/предметными (gegenständlich)) представлениями<sup>18</sup>, которые до Канта соотносили с областью объективно (реально) существующих предметов и которую Кант смещает в область пространственно-временных представлений. Таким образом, явления в данной модели (на шкале «предмет – представление») имеют объективно–объектный статус, поскольку относятся не к *субъективным* представлениям (представления-1) – *репрезентациям*, а к *объективно-предметным* представлениям<sup>19</sup> – *презентациям* (представления-2). Схематически вышесказанное можно представить следующим образом:



Ниже приведем дополнительные аргументы в пользу тезиса об объективности явлений.

7. Для правильного понимания концепции Канта (в том числе и кантовского концепта «явление») следует иметь в виду, что в тексте кантовской «Критики» соседствуют два типа дискурса (resp. две *перспективы*): *эмпирический* и *трансцендентальный*<sup>20</sup>, которые самим Кантом в тексте, как прави-

<sup>17</sup> В области представлений (как «рода») можно выделить большее число типов, но мы ограничились лишь двумя.

<sup>18</sup> Об объективном характере «познавательных» (интересующих нас) представлений Кант говорит в своей классификации: «Представление вообще (repraesentatio) есть род. Ему подчинено сознательное представление (perceptio)... *Объективная* (или *объектная*? – С.К.) перцепция есть познание (cognitio)» ((B376); курсив наш. – С.К.). В тексте *Критики* он характеризует их как представления, имеющие «объективную значимость» (B298; 345 и др.). «*Объективное представление*» в качестве технического термин вводит в своей работе «Учение о науке» Б. Больцано, но здесь мы употребляем это выражение в кантовском смысле.

<sup>19</sup> «*Объективные представления*» являются (логическим) родом, а «*объективно-объектные (предметные) представления*» выступают как их вид, которые в качестве своего денотата имеют реальный (реально существующий) *предмет/объект* (подробнее о теории референции см. п. 10). Вместе с тем, если «объект» трактуется широко, как это, например, происходит в феноменологии, то более широкий класс образуют уже «*объектные представления*». Так, представление о столе будет *объектно – объективным*, поскольку отсылает к объективно существующему предмету (к столу), а, например, представление о кентавре будет лишь *объектным/предметным*, но не *объективным*, поскольку кентавр реально не существует.

<sup>20</sup> Подробнее о необходимости различения *эмпирического* и *трансцендентального* дискурса (перспективы) у Канта говорят Г. Берд (Bird, 1962) и Г. Эллисон (Allison, 1983). Заметим, что неявно мы уже руководствовались этим различием выше, например в п. 5, различая *предмет* в трансцендентальном и эмпирическом смысле.

ло, специально не фиксируются<sup>21</sup>. Выделенные выше две области представлений можно соотнести с представлениями в эмпирическом и трансцендентальном смыслах [resp. эмпирическими и трансцендентальными представлениями]. Соответственно, кантовское отождествление *явлений* и *представлений* нельзя трактовать как их равенство в эмпирическом смысле, то есть отождествлять явления с ментальными репрезентациями, как это происходит, например, в теории двух объектов. Явление, по Канту, — это явление «трансцендентального» предмета, то есть явление в трансцендентальной перспективе, которому на эмпирическом уровне соответствует не ментальная сущность, а обычная (реальная) вещь в пространственно-временном модусе, то есть *эмпирический предмет* (опыта)<sup>22</sup>.

8. Как мы уже отмечали выше, при обсуждении специфики *трансцендентального идеализма* в *Критике четвертого парадоксизма* Кант дает трансцендентальный анализ (использования) предлога «вне (нас)» (A373). Вместе с тем Кант совершенно некритично использует дуальное для него выражение «в (внутри) нас» (*in uns*) (A373). Проведем трансцендентальный (*a la* Кант) анализ выражения «[явление как представление] в (внутри) нас / в душе». 1) Обратим внимание на то, что само выражение «в душе», если принять во внимание пространственный смысл предлога «в/внутри», достаточно метафорично, расплывчато и, поэтому, неточно: [ментальные] представления не наличествуют в нашей душе как вещи в коробке. 2) Если в традиционном смысле выражение «в душе» указывает на область ментального, то есть область представлений-1, то выделение Кантом пространственно-временной области представлений-2 предполагает отнесение предлога «в/внутри» к чувственности: «в нашей чувственности», что не то же самое, что находиться «в душе», поскольку чувственность 'физиологична' и относится не к душе, а к телу. 3) Более того, как отмечает Кант в фр. (A375; особенно 375 сн), явления находятся не «в душе» (как ментальные представления), а «в пространстве» (как тела) [хотя, конечно, пространство у Канта выступает как априорная форма чувственности]<sup>23</sup>. 4) Наконец, поскольку область представлений расширяется Кантом за счет *априорных* (форм) представлений (пространства и времени), то это предполагает переход от эмпирического (индивидуального) «сознания/души» к трансцендентальному «сознанию вообще» (*Пролегомены*), которую в отличие от *субъективного* индивидуального сознания точнее характеризовать как область (*транс-интер-субъективного*, или как область квази-объективного. За-

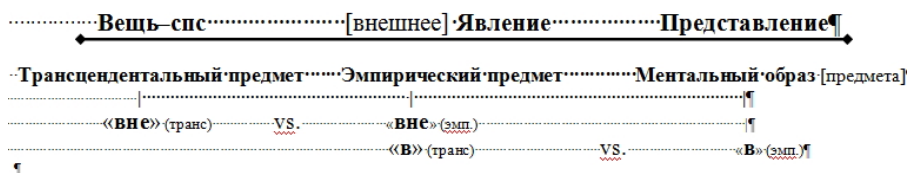
<sup>21</sup> Интересен в этом отношении фрагмент (A373), в котором Кант выделяет и анализирует два возможных — *эмпирический* и *трансцендентальный* — смысла предлога «вне нас» (подробнее об этом см. в п. 8).

<sup>22</sup> Во фрагменте (B62–3) Кант различает *эмпирические* и *трансцендентальные* явления, или явления в эмпирическом и трансцендентальном смыслах. Например, *радуга* — это эмпирическое явление *дождя* (как «физической» вещи самой по себе), но в трансцендентальном смысле *дождь* выступает уже как (трансцендентальное) явление (но не *видимость!*) вещи-самой-по-себе, которую здесь Кант именуется *трансцендентальным объектом* (*transzendentale Object*).

<sup>23</sup> Что значит «эмпирически внешние предметы (*Gegenstände*), [которые] будем называть «вещами (*Dinge*), находящимися в пространстве»» (A373), если «пространство» понимается уже не в эмпирическом смысле (типа *абсолютного пространства* Ньютона), а в трансцендентальном? Этот вопрос еще требует дальнейшего обсуждения.

метим, что эту область интер-субъективного можно соотнести, как это делает, например, К. Поппер, с областью человеческой культуры/знания и отнести ее к третьему, наряду с объективным и субъективным, миру.

Тем самым трансцендентальный анализ заменяет привычное (эмпирическое) различие (диаду) «вне – внутри» на трансцендентальную триаду: «вне<sub>транс</sub> – {вне<sub>эмп</sub> = внутри<sub>транс</sub>} – внутри<sub>эмп</sub>», средняя часть которой – эмпирические предметы – соотносится Кантом с областью [внешних] трансцендентальных явлений. Это (с учетом различия между эмпирическим и трансцендентальным дискурсом (п. 7), в том числе эмпирическим и трансцендентальным смыслом «вне» и «внутри» (п. 8) можно представить так:



9. Отмеченный в п. 8 (3) факт соотнесенности кантовского явления не с рассудком, а с чувственностью (априорными формами пространства и времени) позволяет предложить еще один аргумент – аналогию в пользу реальности/объективности явления. В познавательном процессе чувственность как «телесные» органы восприятия внешней информации выполняют роль посредника между объективным и субъективным. Субъективным в точном смысле слова являются не пассивно воспринятые посредством чувственности чувственные созерцания/интуиции (представления), а ее активная переработка/преобразование рассудком. С некоторыми оговорками человеческие органы чувств (resp. чувственность) можно считать физическими приборами (восприятия), то есть устройствами ввода информации, которые «доставляют» нам вещи<sup>24</sup>. Например, мы смотрим на звезду с помощью телескопа (метафора Г. Фреге). Саму звезду (как предмет) можно соотнести с *вещью-самой-по-себе*. Ее ментальный образ в нашем сознании – с (ее) *представлением*. Но каков онтологический статус изображения (явления) звезды на линзе телескопа? Понятно, что это не звезда-сама-по-себе (= вещь-сама-по-себе), но это и не ее субъективный (ментальный) образ (нашего сознания), то есть «представление в нас». *Явление* (изображение) звезды на линзе телескопа имеет объективный (реальный) статус, хотя и отличается от объективного (объективно-объектного) статуса реально существующей звезды. Конечно, сравнение человеческого зрения с физическим прибором – это лишь аналогия, а человеческие органы чувств не являются физическими приборами и отличаются от них в каких-то аспектах, но эта аналогия позволяет понять тезис о том, что явления ([чувственности] выступают как объективные (объективно-объектные) представления. Заметим в этой связи, что в своей *Антропологии* Кант ранжирует чувства по степени объективности, особо выделяя среди них – в качестве самых объективных – пространственно-временные *зрение* и *слух* (Кант, 1994b, с. 172–177), что также говорит об объективности явлений.

<sup>24</sup> О телесности/физиологичности наших органов чувств (ощущений; *sensation*) говорит в своей работе Л. Фалькенштейн (Falkenstein, 1991, 1995). При этом он соотносит наши органы чувств с физическими устройствами ввода информации.

10. В заключение нашего анализа онтологического и эпистемического статуса (природы) кантовского явления кратко обозначим еще один аргумент в поддержку тезиса о необходимости разграничения явления и представления, который в определенном смысле продолжает линию аргументации Г. Эллисона. В своих рассуждениях Кант, как правило, четко не различает *представление* и *предмет* представления, каковым (как «неопределенный предмет эмпирического созерцания» выступает явление (B34))<sup>25</sup>. В данном случае мы рассматриваем *представление* как знак, у которого есть *содержание* (материя) и *форма* (Логика Пор-Рояля)<sup>26</sup>, *значение* (референт) и *смысл* (современная логическая семантика: Фреге и Гуссерль). Каждое *представление* представляет *что-то*, то есть являет *предмет* (Gegenstand) *представления*. И даже если *представление* субъективно, а кантовские представления таковы, поскольку субъективными являются (априорные) формы чувственности, то *предмет* представления является реально-объективным. Поясним это на примере образа «стола». Ментальный образ стола является (его) представлением, но мы называем это представлением, дабы отличить его от других представлений, именем *предмета представления* — «столом». Отождествление *представления* и его *предмета* является результатом неявного квазиметонимического переноса, когда *целое* называют по имени его части (предмета), который совершает Кант, когда называет *представление* именем его *предмета*, тем самым неправомерно отождествляя *явление* и *представление*<sup>27</sup>. Это различие позволяет прояснить смысл кантовского нередкого текстологического отождествления представлений и явлений: каждое *явление* по своей форме есть 'субъективное' *представление* (в нас), но как *предмет* (материя, содержание) представления оно является *объективно-объектным*, так как представляет собой и в себе явление *предмета* (реалистическая теория являющегося).

### Заключение

Кантовское явление выступает третьей полноценной сущностью в составе концептуальной триады «*предмет* (вещь-сама-по-себе; *Ding an sich*) — *явление* (*Erscheinung*) — *представление* (*Vorstellung*)», имеющей промежуточный онтологический и эпистемический статус. Без «предпосылки» явления, то есть без основополагающего кантовского различения «*вещь-сама-по-*

<sup>25</sup> Обратим внимание на рассуждение о *предметах вообще* из фр. (A108—9). Здесь Кант фиксирует различие между *представлением* и его *предметом* и говорит о *явлении* как предмете (представления) ((A108); ср. с (B34)). Причем здесь же он говорит о том, что явления (как представления), в свою очередь, также имеют свой *предмет*, каковым является неэмпирический *трансцендентальный предмет* «= X» [A109].

<sup>26</sup> Ср. с кантовским различием *материи* и *формы* (явления) в фр. (B34).

<sup>27</sup> С учетом введенного различия между *представлением* и *предметом представления* можно говорить также о «*просто представлении*» (представление-1) (*mere representation*; [als] *bloße Vorstellung*) и «*представлении чего-то [вещей]*», то есть представлении в генетиве (представление-2). Тогда кантовские *явления* можно отождествить с представлениями-2, но не с представлениями-1. Обратим в этой связи внимание на фр. (B164), в котором Кант говорит сначала, что «*явления суть лишь представления о вещах*», то есть представление-2, а потом о том, что «*просто как представления [представление—1] они не подчиняются никакому закону связи [то есть рассудку, который связывает. — С.К.]*», тем самым последовательно используя оба смысла термина «представление».



себе vs. явление», невозможно помыслить трансцендентальную философию. При этом неправомерно отождествление явления и представления, как это предлагается в теории двух объектов (феноменалистской трактовке), то есть обратная редукция триады в диаду. Кантовское явление — это явление предмета (вещи-сами-по-себе; теория являющегося; фр. (BXXVII)), что предполагает, пусть и имплицитно, семантическое отношение референции: явление (как знак) немислимо без того, что в нем является (референт знака). Таким образом, кантовское явление как эмпирический предмет (resp. представление-2) выступает важнейшей конституентой опытного (по)знания, оно обладает объективной значимостью (объективностью) и отличается как от трансцендентных вещей-самих-по-себе, так и от имманентных [субъективно-ментальных] представлений (*представлений-1*), идей нашего ума.

### Список литературы

1. Кант И. Избранные письма // Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994а. Т. 8. С. 463—590.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Там же. 1994b. Т. 8. С. 137—377.
3. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма философствования // Кантовский сборник. 2014. № 2 (48). С. 10—25.
4. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта/познания (анализ структуры кантовского коперниканского переворота) // Философия и наука: проблемы соотношения : матер. междунар. конф. М., 2017а. Кн. 1. С. 213—226.
5. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта и его концепт вещи самой по себе // Трансцендентальный поворот в современной философии (1): метафизика, теория опыта, теория сознания : сб. матер. междунар. науч. семинара. М., 2017б. С. 37—45.
6. Огурцов А.П. Философия науки: двадцатый век. Концепции и проблемы : в 3 ч. СПб., 2011. Ч. 1 : Исследовательские программы.
7. Якоби Ф.Г. Предисловие, одновременно Введение в собрание философских сочинений автора // Кантовский сборник. 2008. №2(28). С. 99—118.
8. Abela P. Kant's Empirical Realism. Oxford, 2002.
9. Allais L. Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism. Oxford, 2015.
10. Allison H. Transcendental Idealism: A Defense. New Haven ; L., 1983.
11. Allison H. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. New Haven ; L., 2004.
12. Americks K. Kant's Elliptical Path. Oxford, 2012.
13. Baldner K. Is Transcendental Idealism Coherent? // Synthese. 1990. Vol. 8, №1. P. 1—23.
14. Barker S.F. Appearing and appearances in Kant // The Monist. 1967. Vol. 51, №3. P. 426—441.
15. Bird G. Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason. L., 1962.
16. Bird G. The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason. Chicago ; La Salle, 2006.
17. Cassirer E. Substance and Function. Chicago, 1923 (Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin, 1910).
18. Chisholm R. The Theory of Appearing // Philosophical Analysis / M. Black, ed. N. Y., 1950. P. 102—118.
19. Collins A. Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason. University of California Press, 1999.
20. Falkenstein L. Kant's Account of Intuition // Canadian Journal of Philosophy. 1991. Vol. 21, №2. P. 165—193.
21. Falkenstein L. Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic. University of Toronto Press, 1995.

22. Horstmann R.-P. Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant. Bodenheim, 1997.
23. Howell R. [Рецензия]. URL: <https://ndpr.nd.edu/news/kant-on-representation-and-objectivity/> (дата обращения: 20.02.2017). Рец. на кн.: Dickerson A.B. Kant on Representation and Objectivity. Cambridge, 2004.
24. Prauss G. Erscheinung bei Kant: Ein Problem der «Kritik der reinen Vernunft». Berlin, 1971.
25. Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974.
26. Prichard H.A. Kant's theory of knowledge. Oxford, 1909.
27. Robinson H. Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves // Journal of the History of Philosophy. 1994. Vol. 32. P. 411 – 441.
28. Rohlf M. Immanuel Kant (SEP), 2010. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/#TraId> (дата обращения: 20.02.2017).
29. Röd W. Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. München, 1991.
30. Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L.; N. Y., 1968.
31. Westphal K.R. Kant's Transcendental Proof of Realism. Cambridge, 2004.

### Об авторе

Сергей Леонидович Катречко — кандидат философских наук, доцент философского факультета, Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН), Россия, skatrechko@gmail.com

## KANT'S APPEARANCE AS AN OBJECTIVE-OBJECTUAL [GEGENSTÄNDLICH] REPRESENTATION

S. L. Katrechko

*This article analyses the features of Kant's [transcendental] philosophy, which Kant himself described as transcendental idealism. On the one hand, Kant's transcendentalism rests on the distinction between things-in-themselves and appearances. On the other hand, our method of cognition is representative in that is based on representations – subjective and objective (objectual) ones. A synthesis of the above considerations suggests that Kant's transcendentalism rests on the [conceptual] triad – '[objective] object (thing-in-itself; Ding an sich) – appearance (Erscheinung) – and [mental] representation (Vorstellung)'. Kant's transcendental philosophy is impossible without the concept ('premise') of appearance (a paraphrase of Friedrich Jacobi's maxim). It is the third complete entity, which has an intermediate ontological and epistemological status. Appearance can be correlated with objective (objective-objectual 'gegenständlich') representation. It would be unwise to identify appearance with thing-in-itself, which was characteristic of pre-Kantian philosophy (naïve realism), or appearance with representation, which was the case in phenomenalist interpretations of transcendentalism à la Berkley (interpretation of two objects). Kant's appearance, as emphasised in BXXVII of his Critique, is an appearance of an object (thing-in-itself), which – although implicitly – suggests a semantic relationship of reference. Appearance (as a sign) is impossible without what appears in it (the referent of a sign). This article puts forward a number of arguments in favour of the objective/objective-objectual status of Kant's concept of appearance.*

**Key words:** Kant's transcendental philosophy (transcendentalism), thing-in-itself, appearance, representation, theory of two worlds, theory of two aspects, theory of appearance, theory of appearing.

## References

1. Kant, I. 1994a, *Izbrannye pis'ma* [Selected Letters; letter's to M.Herz] In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], vol. 8, S. 57–136.
2. Kant, I. 1994b, *Antropologija s pragmaticheskojy točki zrenija* [Anthropology from a Pragmatic Point of View] In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], vol. 8.
3. Katrechko, S.L. 2014, *Transcendentalizm Kanta kak transcendental'naja paradigma filosofstvovanija* [Kant's transcendentalism as transcendental paradigm of philosophizing]. In: *Kantovskiiy sbornik* [The Kantovsky sbornik], 2014, no. 2 (48). s. 10–25.
4. Katrechko, S.L. 2017a, *Transcendentalizm Kanta kak realisticheskaja teorija opyta/poznanija* (analiz struktury kantovskogo kopernikanskogo perevorota) [Does the Kant's Copernican Revolution Lead to Idealism? (Structure and Dialectic of Kant's Copernican Revolution)] In: *Filosofija i nauka: problemy sootnesenija*. M.: RGGU, Kn.1, s. 213–226.
5. Katrechko, S.L., 2017b, *Transcendentalizm Kanta i ego koncept veshi samoiy po sebe* [Kant's transcendentalism, transcendental shift (turn) and the thing in itself], *Proceedings of the International Workshop "Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: Metaphysics, Theory of Experience, Theory of Consciousness (?)"* (Moscow, April 22–23, 2016). Moscow: Foundation for Humanities, p. 37–45.
6. Ogurcov, A.P. 2011, *Filosofia nauki: XX vek (v 3 tt.)* [Philosophy of science: XXth Century]: *Koncepcii i problemy (T.1): issledovatel'skie programmy*. SPb., Izd. dom "Mir".
7. Jacobi, F.H. 1776, *Ueber den transzendentalen Idealismus*, Appendix to David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, in: Jacobi F.H. *Werke*, vol. 2. S. 291–310.
8. Abela, P., 2002, *Kant's Empirical Realism*, Oxford: Clarendon Press.
9. Allais, L., 2015, *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press Uk.
10. Allison, H., 1983, *Transcendental Idealism: A Defense*, New Haven and London: Yale University Press.
11. Allison, H., 2004, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven and London: Yale University Press, Revised and Enlarged Edition.
12. Americks, K., 2012, *Kant's Elliptical Path*, Oxford: Clarendon Press, s. 365.
13. Baldner, K., 1990, *Is Transcendental Idealism Coherent?* In: *Synthese*, vol. 85, no. 1, p. 1–23.
14. Barker, S.F., 1967, *Appearing and appearances in Kant*, in: *The Monist*, vol. 51, no. 3, *Kant Today: Part I*, p. 426–441.
15. Bird, G., 1962, *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason*, London: Routledge & Kegan Paul.
16. Bird, G., 2006, *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago and La Salle: Open Court.
17. Cassirer, E., 1910, *Substance and Function*. Chicago: Open Court, 1923 (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin).
18. Chisholm, R., 1950, *The Theory of Appearing*, in: Max black, ed. *Philosophical Analysis* (Ithaca, NY: Cornell University Press), p. 102–118.
19. Collins, A., 1999, *Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason*, University of California Press.
20. Falkenstein, L., 1991, *Kant's Account of Intuition*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 21, no. 2, p. 165–193.
21. Falkenstein, L., 1995, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press.
22. Horstmann, R.-P., 1997, *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Bodenheim.
23. Howell, R. 2011, *Kant on Representation and Objectivity* (A.B. Dickerson, 2004): <https://ndpr.nd.edu/news/kant-on-representation-and-objectivity/>.

24. Prauss, G., 1971, *Erscheinung bei Kant: Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin: de Gruyter & Co.
25. Prauss, G., 1974, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier.
26. Prichard, H. A., 1909, *Kant's theory of knowledge*, Oxford, 1909.
27. Robinson, H., 1994, Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 32, p. 411 – 441.
28. Rohlf, M., 2010, Immanuel Kant (SEP); URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/#TraId>.
29. Röd, W., 1991, *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*. München.
30. Sellars, W., 1968, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul Ltd; London, and The Humanities Press; New York.
31. Westphal, K.R., 2004, *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge : Cambridge University Press.

#### **About the author**

*Dr Sergey Katrechko*, Associative Professor, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities (GAUGN), Russia, [skatrechko@gmail.com](mailto:skatrechko@gmail.com)

**ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ  
И ЭТИКА СЕМЬИ  
У КАНТА — 2.  
КРИТИКА  
СПОСОБНОСТИ  
СУЖДЕНИЯ<sup>1</sup>**

**А. К. Судаков\***

Рассматривается система форм благорасположения в «Критике способности суждения»: незаинтересованная любовь к прекрасной форме в чистом чувстве, витальная любовь к приятному для ощущения, рациональное уважение к безусловно доброму, ориентированное на благо другого, моральное человеколюбие. Все они в синтетическом соединении дают концептуальный ключ к недосказанной в лекциях и в печатных работах Канта критической философии любви. Если моральная любовь и правосознание по мере преодоления максим «грубого вкуса» ограничивают притязания витальной любви, то эстетическая любовь в стихии воспитанного вкуса как способность с удовольствием судить о прекрасном без интереса и без посредства понятия предстает верховным условием возможности «совместимого с моральностью» отношения полов, хотя и не как ограничивающее, но как освобождающее и утверждающее благорасположение. Только способность видеть друг друга в стихии человечески-прекрасного, способность радоваться друг другу в рождающей культуру всех способностей красоте, есть, по Канту, условие возможности подлинно достойного человечности и совместимого с моральностью отношения. Это условие возможности обнаруживается вне пределов этики, а потому в системе этики более не тематизируется. Это верховное значение любви эстетического вкуса в кантовской антропологии вызывает поверхностные кантовские возражения, но оказывается оправданным развитой в позднейшей философии немецкого идеализма философией культуры свободной личности как стремления к целому Я.

**Ключевые слова:** благорасположение; любовь; прекрасное; приятное; добро; интерес; незаинтересованность; общезначимость; цельность Я.

На первый взгляд, кантовская «Критика способности суждения» едва ли что может сказать на обозначенную в заглавии статьи тему: в ней нет почти ни слова об отношении полов, а слово «любовь» упоминается только дважды. Однако, не заключая трактата о любви, «Аналитика прекрасного» из третьей «Критики» Канта дополняет суждения о философии

<sup>1</sup> Начало см.: Судаков А. К. Философия любви и этика семьи в кантовских «лекциях по этике» // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, №2. С. 10—23.

\* Институт философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Поступила в редакцию: 02.02.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-3-2

© Судаков А. К., 2017

любви, имеющиеся в лекциях Канта по этике и в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного», корректируя их в свете представлений критической философии о разуме, воображении и о морали и договаривая то, что оставалось недосказанным в лекциях по этике. В этом смысле именно этот раздел представляет собой ключ и краеугольный камень философии любви у Канта.

### Литература вопроса

По-своему закономерно, что, говоря о третьей критике, даже самые видные кантианцы и кантоведы практически не упоминали тематику философии любви. Хотя подходы к рассмотрению этого проблемного поля у них обнаруживаются вполне ясно. Например, Виндельбанд говорит о поисках Кантом «разумной формы чувства», «чувства *a priori*», «всеобщей и необходимой деятельности чувства» (Windelband, 1904, S. 148), трактует критику рефлектирующей способности суждения как трактат об «априорных формах жизни чувства» (Windelband, 1904, S. 150). Такой взгляд делал очевидным, что кантова аналитика чистого чувства имеет мало общего с эстетическим гурманством «наслаждения прекрасным», что анализу подвергается не собственно удовольствие, но форма *воздействия на* чувство удовольствия. Опосредование приятного и полезного в созерцании прекрасного не есть постепенный переход, но «синтез принципиально различных функций» (Windelband, 1904, S. 162) в состоянии незаинтересованного рассмотрения, при котором чувственность и рассудок действуют «с гармоничной равномерностью» (Windelband, 1904, S. 165). Впрочем, даже самые видные авторы уделяли неодинаковое внимание самой аналитике прекрасного и другим форм благорасположения: если для Паульсена отделение чистой красоты от ощущений приятного, полезного, совершенного и доброго есть вообще основная задача критической эстетики (Paulsen, 1904, S. 398), то Г. Коген (Cohen, 1889) практически вообще не уделяет внимания аналитике прекрасного и тем более другим формам благорасположения; в центре его внимания — систематическое место кантовской эстетики как философии чистого чувства, рядом с критической философией разума и природы, с одной стороны, и кантианским этическим персонализмом — с другой. В контексте отношений к этике Коген критически замечает, что в игре сил духа у Канта фигурируют только воображение и рассудок, «тогда как в этой игре действует также и воля» (Cohen, 1889, S. 252). Подобное дополнение делает еще более явным, что «играющее состояние» у Канта имеет отношение ко всей цельности человека, а не только к его «сознанию вообще». Еще интереснее то, что в позднейшей системе философии, в ее эстетическом разделе, Коген довольно обстоятельно рассуждает о любви в ее отношении к эстетическому чувству. Половое влечение есть для него нравственный аффект, содействующее определяющее и побудительное основание чистой воли (Cohen, 1912, S. 168–169); однако он протестует против превращения этого влечения в единственный аффект эстетического чувства, ибо в этом случае нравственное сознание (воля) уже не может быть предварительным условием эстетического сознания (чувства), которым оно, по его систематическому убеждению, должно быть. Подчеркивая многозначность речи о «любви» (Cohen, 1912, S. 170), Коген находит путь к решению в искусстве древнегреческого скульптора Праксителя,

основная черта которого есть уравнивание «антиномической природы в сущности человека», а основная проблема — «возвышенность в доброте, усовершенствование человеческой сущности в любви» (Cohen, 1912, S. 173). В этом эстетическом видении любовь уже не остается половой любовью, утрачивает «односторонность афродизического», обретает «нравственное средоточие, освобождающее ее от всяких противоположностей, от всякого противоречия» (Cohen, 1912, S. 173). В этой преображенной, духовно просветленной форме, в «нравственной чистоте эроса» Коген согласен признать любовь аффектом, служащим истоком и предварительным условием эстетического чувства, чистым чувством, свободным от ограниченности волевого аффекта «своеобразием эстетического сознания» (Cohen, 1912, S. 174–175)<sup>2</sup>. Любовь в этом смысле понимается как «стремление к сообщению себя», бегство из изоляции в самом себе, тяга к общности: семейной, государственной, всечеловеческой. В этом преображенном виде любовь и для Когена есть «чистое эстетическое чувство», находящееся уже «по ту сторону чистой нравственности, в пределах которой любовь остается лишь относительной» (Cohen, 1912, S. 178). Оказывается, поэтому, что философия любви у Когена хотя и рождается не собственно из построений кантовской эстетики, при анализе которой автор этой темы практически не заметил, однако, как увидим ниже, вполне конгениально Канту: ведет к идее цельности личного «всечеловеческого» бытия. Ученики вождей кантианства не выходили за намеченные ими методические рамки, читая эстетику только как эстетику, и только публикация лекций по этике Менцером (Menzer, 1924) могла привлечь внимание к тематике философии любви. Впрочем, нужно заметить, что при поверхностном чтении «Лекций» они очень легко ведут не к обогащению, а к догматизации традиционного представления о Канте-стойке и аскете, равно чуждом и любви, и философии любви: пример этого рода представляет трактовка И. Синджером (Singer, 2001), по мнению которого у Канта антиномически противостоят друг другу «моральная любовь», движимая доброй волей и участием к судьбе другого (= «любовь благоволения» «Лекций»), и «сексуальная любовь», существенно имморальная и не могущая быть моральной, ибо ведущая к опредмечиванию другого как сугубого предмета наслаждения (= «чувственная любовь благорасположения» «Лекций»): «сексуальность нарушает условия, необходимые для существования человеческой любви» (Singer, 2001, p. 11). Диагноз прост: трактовка Синджером Канта и его протест против такого Канта объясняется тем, что этот автор просто не заметил в тех же «Лекциях» интеллектуальной любви благорасположения (как мы постараемся показать, принимаемой Кантом за «человеческую любовь» по преимуществу), а потому половая любовь отождествилась в этой перспективе с «сексуальной», которую автор, сколько можно понять, хотел бы соединить и гармонизировать с подлинно человеческой половой любовью (Singer, 2001, p. 11), только проблема именно в том, что в его понимании место этой последней занимает в систематике Канта отвлеченное моральное человеколюбие. В итоге совершенно пропадает возможность показать, как труд 1790 года оказывается у Канта способен достичь «гармонизации» в чисто антропологических проблемах.

---

<sup>2</sup> Проблема только в том, что сам Кант строго разграничивал эстетическое и нравственное благорасположение к ценному, поэтому, чтобы остаться верной Канту, эта философия любви уже не может так уж сильно акцентировать «нравственную чистоту».

В настоящее время тема философии любви у Канта привлекает к себе внимание исследователей в разных странах. «Различным видам любви в сочинениях Канта» уделяет внимание Арройо (Arroyo, 2016). Обращает на себя внимание также анонс книги П. Ринне (Rinne, 2017).

Напомним, что в «Лекциях по этике» человеческая любовь подразделяется на любовь благоволения (этическую), обращенную на моральное лицо, и чувственную или интеллектуальную любовь благорасположения (эстетическую); последняя есть удовольствие от совершенства другого. Любовь чувственного благорасположения отождествляется с половой любовью, лежащей в основании брачного союза и семьи. Любовь интеллектуального благорасположения остается самым неясным пунктом; мы узнаем только, что она труднодостижима, хотя само благорасположение понять нетрудно. Эта любовь не может быть содержанием обязанности, и в контексте этики она упоминается мимоходом как нечто, не имеющее к ней отношения.

Между тем Канту уже в пору «Наблюдений» стало ясно, что она имеет отношение к обиходу взаимоотношения полов, которое даже в известном отношении может *основываться* на «вкусе» как способности суждения о прекрасном и возвышенном. Постольку это понятие не может быть посторонним в эстетике. Неудивительно, что в трактате «критического» Канта о прекрасном мы встречаем три рубрики удовольствия, соответствующие в преобразованной форме рубрикам кантовской философии любви. Столь же закономерно, что на этот раз в фокусе внимания философа — эстетическая любовь в стихии «вкуса», другие же ее виды тематизированы только для пояснения взгляда на суждение вкуса. Конкретизируя свое представление об эстетическом благорасположении, Кант проясняет читателю и то, что такое любовь эстетического благорасположения.

### **Вкус как незаинтересованная рефлексия и как самосохранение живой самости**

Вкус есть «способность оценки прекрасного» (Kant, 1989, S. 115, прим.). Кант ставит задачей своей аналитики выяснить, «что требуется для того, чтобы называть некий предмет прекрасным» (Ibid.); он хочет установить признаки всякой оценки объекта как прекрасного с точки зрения формы, полагая возможным найти эти формальные определения вкуса до фактического опыта красоты (a priori).

Первое определение таково: эстетическая оценка не соотносит представление о предмете с объектом посредством рассудка для его познания, и постольку не дает познавательных суждений. Оно соотносит представление о предмете только с субъектом, с его чувством жизни или удовольствия; но это чувство ничего не обозначает в объекте, а есть только способ самоощущения субъекта как аффицированного представлением. Удовольствие Кант определяет ниже как сознание того, что известное представление служит причиной сохранения аффицируемого им «состояния субъекта», неудовольствие же — сознание того, что представление заключает основание для перемены состояния представлений на противоположное (Kant, 1989, S. 135). Пока субъект испытывает чистое удовольствие, в нем, следовательно, есть сознание действительности, побуждающей к *удержанию его состояния*. Чистая радость есть тенденция к сохранению состояния субъекта си-



лой эстетической каузальности, совершенно безотносительно к тому, действует ли в субъекте какая-нибудь практическая каузальность. Оценка представления как прекрасного дает только эстетическое суждение, определяющее основание которого субъективно (Kant, 1989, S. 115), а его материя есть состояние душевных сил самого оценивающего субъекта, «душа в чувстве своего состояния» (Kant, 1989, S. 116). В этом суждении нет ничего от объекта, взятого в себе, а есть только субъект.

Суждение вкуса, имеющее материей *другой субъект*, может остаться в смысле Канта эстетическим суждением, даже будучи суждением о «предмете вне нас»; в суждении вкуса предмет существует для нас только как представление; то, о чем возможно суждение вкуса, что для нас прекрасно, не существует для нас как «вне нас», но реально лишь, *поскольку воздействует на нас как прекрасное* (и мы существуем для него, лишь поскольку аффицируем его, через его суждение, как прекрасное). Суждение вкуса, в котором мы соотносим со своим субъектом представление о другом субъекте (суждений вкуса), есть то, что Кант назвал в «Лекциях» любовью благорасположения, а в «Метафизике нравов» впоследствии - эстетической любовью.

Второе определение таково: благорасположение, лежащее в основе суждения вкуса и определяющее его, лишено всякого интереса (Ibid.). Это определение связано с первым: интерес есть благорасположение, связываемое с представлением о предмете как действительно существующем (Ibid.) и соотношенное со способностью желания как определяющее ее основание. Поэтому интерес обнаруживает в субъекте зависимость от существования предмета вне его, заинтересованная оценка определяется этой зависимостью, существование предмета имеет существенное значение для оценивающего. То, к чему я питаю интерес, «нужно» мне как объект, и именно постольку представление о нем я воспринимаю с благорасположением. Суждение о красоте не таково: оно не сопряжено с интересом; я никак не завишу в суждении от представления о существовании или несуществовании предмета суждения, это существование — не значимо для меня (поскольку я рассматриваю предмет как прекрасный; в других отношениях существование предмета может быть очень значимо для того же созерцателя — пока он не является созерцателем). В основании суждения вкуса, по Канту, лежит «чистое незаинтересованное благорасположение» (Kant, 1989, S. 117). Если к суждению о красоте примешивается интерес к существованию предмета, оно утрачивает достоинство чистоты. Причем суждение вкуса незаинтересованно сразу в двух отношениях: оно *не основано* на интересе и *не рождает* интереса (Ibid.). Благорасположение к красоте, которым сопровождается представление, не обусловлено внутренней направленностью на существование предмета и желанием действительности предмета или желанием изменить ее; но оно и не порождает направленности на существование предмета представления, не вызывает желания действительности этого предмета или желания изменить ее. В частности, эстетическое благорасположение, сопровождающее представление о предмете, не вызывает желания действительной принадлежности предмета, желания усвоить или завладеть им. Предмет существует в нем не как предмет, но как чистая форма прекрасного; оно само по себе ни к чему в отношении действительного предмета не побуждает, не является мотивом действий *в мире*, хотя может побуждать к действиям в отношении *себя*. Эстетически здесь существ-

венно то, «что я делаю из этого представления в себе самом» (Kant, 1989, S. 117), а именно «сопровождается ли благорасположением одно лишь представление предмета во мне» (Kant, 1989, S. 117).

Следующее определение суждения вкуса состоит в том, что благорасположение к прекрасному *представляется как всеобщее, но не основано на понятии о предмете*. Прекрасное как предмет незаинтересованной любви, не основанной ни на чувственной склонности, ни на интересе к существованию предмета, «должно содержать в себе основание благорасположения для каждого» (Kant, 1989, S. 124). Благорасположение может быть основано только на том, что можно предполагать у каждого другого субъекта; поэтому такое же благорасположение вменимо каждому другому субъекту. Мы можем предполагать значимость суждения вкуса для каждого, но она возникает не из понятий. Поскольку суждение вкуса сознается как незаинтересованное, ему присуще притязание на всеобщезначимость, не основанную на объектах, - *субъективную всеобщезначимость* (Kant, 1989, S. 125). Не следует называть прекрасным то, что нравится только моему чувству; эстетической оценкой я *вменяю* каждому другому такое же благорасположение, эстетическую любовь к прекрасному предмету, какую испытываю сам (Kant, 1989, S. 126). Поэтому мы говорим о красоте, как будто бы она была свойством самого предмета, а не только нашего отношения к нему и как будто бы суждение о прекрасном могло быть логическим (Kant, 1989, S. 124–126, 133). Логическое, объективно всеобщезначимое суждение, имеющее силу обо всем входящем в объем его логического субъекта, всегда всеобщезначимо также субъективно, то есть для всех познающих, представляющих предмет с помощью данного понятия (Kant, 1989, S. 128–129). Обратное заключение неправомерно; суждение о красоте не связывает ее с понятием *объекта*, но вменяет ее признание всему множеству *судящих субъектов* (Kant, 1989, S. 129).

Познания должно быть возможно сообщать всеобщим образом; иначе, по Канту, они не получают согласия с объектом, предметной истины. Суждения без такого объективного отношения «были бы все вместе взятые глубоко субъективной игрой сил представления» (Kant, 1989, S. 157). Если познавательное суждение сообщает всеобщим образом некоторое *познание*, то в эстетическом суждении заключена возможность всеобщей сообщимости *удовольствия* от данного предмета, вызываемого предметом «душевного состояния». Это душевное состояние, «настроение познавательных сил для некоторого познания вообще» (Kant, 1989, S. 157–158), лежит в основе суждения о прекрасном, как субъективное условие; следствием этого состояния является удовольствие от предмета как прекрасного (Kant, 1989, S. 131). Но если всеобщим образом можно сообщать только познание как нечто подлинно объективное (Ibid.), то ограничена ли эстетика прекрасного только субъективными условиями? Представление, вызывающее в субъекте хотя бы субъективно-всеобщезначимое удовольствие, должно быть познанием, даже если определяющее основание удовольствия субъективно. Это основание есть здесь только «соотношение способностей представления друг с другом, поскольку они соотносят данное представление с *познанием вообще*» (Kant, 1989, S. 131–132). Особенность вкуса в том, что никакое «определенное понятие» не ограничивает эти способности «особенным правилом познания» (Kant, 1989, S. 132), и они не согласуются в понятии для определенного познания, не фиксируют многообразие чувственной данности в еди-

ном понятии, но *свободно играют*. Душевное состояние - состояние «чувства свободной игры способностей представления на данном представлении для познания вообще» (Ibid.). Чувственно опосредованное и потому предметное представление предполагает с субъективной стороны «многообразие созерцания», соединяемое *воображением*, и *понятие рассудка* как функцию единства этого многообразия. Поэтому Кант конкретизирует душевное состояние как *свободную игру воображения и рассудка* при предметном представлении, и эта игра должна некоторым (не окончательным) образом *определять объект представления* (Ibid.). Воображение и рассудок согласуются между собой в свободной игре так, как требуется для познания вообще; между ними, благодаря свойствам данного представления, устанавливается «такая пропорция, которая подобает для представления... чтобы сделать из него познание» (Kant, 1989, S. 158); их субъективное соотношение возможно сообщать всеобщим образом. Материя всеобщей сообщимости есть здесь не определенное познание, но некий *аналог* такого познания, а именно субъективное согласие воображения и рассудка в свободной игре для возможного познания вообще. Эта игра не связана определенным понятием предмета, как правилом его познания, но необходимо приводит душевные силы в «гармонию». Почему? Суждение вкуса постулирует определенное «ощущение»: «Оживление обеих способностей (воображения и рассудка) для неопределенной, однако же... согласной (einhelliger) деятельности, а именно той, которая относится к познанию вообще» (Kant, 1989, S. 133–134). Предмет дан чувственно; эта данность приводит в действие воображение, совершающее синтез многообразного, а оно побуждает к деятельности рассудок, дающей функцию единства многообразия. У различных данных объектов пропорция познавательных сил в их взаимной настроенности бывает различна. Среди различных пропорций деятельных и пассивных сил души должно существовать и такое их настроение, в котором внутреннее соотношение рассудка и воображения наиболее благоприятно для оживления обеих сил души в стремлении к познанию, и это настроение может быть уловлено только чувством, но не понятийным сознанием (Kant, 1989, S. 158). Живое и цельное Я как субъект эстетической оценки находится в благоприятном для стремления к познанию взаимном настроении рассудка, воображения и чувственности только в присутствии определенных предметов, аффицирующих в нем представление прекрасного, к которому его цельное жизнечувствие (а не только рассудок или чувственность) испытывает благорасположение без всякой связи с мыслью о существовании предмета представления в действительности. Оценку эту дает общее чувство как «идеальная норма», в силу которой я могу требовать «согласия различных судящих» (Kant, 1989, S. 159) с моим суждением вкуса. Здесь не достигается определенного познания предмета представления, но *налицо все условия для возможности* такого познания, *налицо стремление* к такому познанию, при этом представлении *познающий и стремящийся субъект* живет и действует свободно и гармонично в единстве рассудка и воображения, и это синтетическое единство субъекта, единство живого и свободного Я, дано в его целостном самочувствии как чувстве жизни и *переживается как опыт красоты*. В этом состоянии «гармонии познавательных способностей» (Kant, 1989, S. 132) совершается эстетическая оценка предмета представления, предшествующая как основание удовольствию от предмета. Поскольку субъективным условиям оценки предмета, то есть согласию воображе-

ния с рассудком, хотя бы и без определенного понятия, присуща всеобщность, удовольствие от прекрасного предмета имеет лишь субъективную всеобщую значимость (Kant, 1989, S. 132–133). Благодаря представлению красоты воображение и рассудок приходят во взаимную согласованность, и их деятельность оживляется; следствие этого представления - «облегченная игра» рассудка и воображения, их согласование, вызывающее особого рода удовольствие; это представление особым образом соотносится с чувством удовольствия субъекта, так что в нем возбуждается представление красоты. Между тем прекрасное представление нравится всеобщим образом, и благорасположение к прекрасному вменяется всякому человеку. «Прекрасно то, что нравится всеобщим образом без понятия» (Kant, 1989, S. 134); прекрасно то, чему в суждении о нем вменяется субъективная общезначимость.

Вследствие этого формального определения возникает убеждение, что прекрасное есть «предмет *необходимого* благорасположения» (Kant, 1989, S. 160). Необходимо оно не в том смысле, чтобы теоретически а priori достоверно было, что, если я признаю предмет прекрасным, то всякий другой *чувствует* к нему любовь благорасположения; и не в том смысле, чтобы в силу понятий практического разума всякий был *морально обязан* чувствовать такое же благорасположение (Kant, 1989, S. 155–156). Речь идет только о необходимости «согласия всех с суждением», для которого однако же невозможно указать никакого определенного всеобщего правила, и закон которого лишь субъективен, есть *всеобщая и необходимая определенность чувствующего разумного субъекта*. Необходимость эстетического суждения о прекрасном не может следовать ни из определенных понятий, ни из определенных опытов. Объявляя нечто прекрасным, мы утверждаем, что и всякий другой *должен* объявить предмет прекрасным (Kant, 1989, S. 156). Но это долженствование условно: мы ищем согласия всех, потому что имеем общее всем основание такого согласия (Ibid.). Некий субъективный принцип суждения вкуса общезначимо определяет через чувство (Gefühl), что нравится, а что нет; это - общее чувство (Kant, 1989, S. 157). Это не внешнее чувство, но и не познавательное внутреннее чувство, а эстетическое внутреннее чувство, «эффект свободной игры наших познавательных сил» (Ibid.).

Чистому незаинтересованному благорасположению в эстетической любви философ противопоставляет благорасположение, сопряженное с интересом. Это может быть интерес склонности или разума. Предмет такого благорасположения есть соответственно приятное или доброе.

### Приятное и витальное чувство

«Приятно то, что нравится органам чувств в ощущении» (Kant, 1989, S. 117). Ощущение есть впечатление чувственности как восприимчивости познающей способности; постольку в нем есть «восприятие некоторого предмета органов чувств» (Kant, 1989, S. 119), «объективное ощущение» (Ibid.); через него нам дан предмет, постольку материя ощущения может быть выражена в познавательных суждениях. Это – сторона ощущения, тематизированная в «Критике чистого разума». Но то же ощущение есть также определение чувства удовольствия или неудовольствия, и в этом отношении соотносится не с объектом и его свойствами в объективном опыте, но только с субъектом и его самочувствием (Kant, 1989, S. 118). Этот аспект ощущения не представляет ничего в предмете, не служит для его по-

знания; эта сторона ощущения не сообщает ничего и для самопознания; предмет ощущения рассматривается только как предмет благорасположения. Это *субъективное ощущение* Кант предлагает именовать *чувством* (Kant, 1989, S. 119). Не будучи связанным с познанием, благорасположение к приятному порождает оценку, выражающую интерес к предмету представления. Через ощущения оценка приятного возбуждает вождление приятного предмета и склонность к такому предмету; поэтому благорасположение к приятному сопряжено с интересом склонности (Kant, 1989, S. 123). Чувство приятного не может удовлетвориться самим представлением, безотносительно к действительности предмета; чтобы судить о приятности предмета, нужен *сам предмет*.

Приятное есть то, что нравится органу чувства в *субъективном* ощущении, не содержащем ничего для объективного познания предмета, поэтому приятное «означает только то, что нравится непосредственно» (Kant, 1989, S. 120). Значимо здесь только ощущение; приятное представление дает предмет чувству удовольствия в отношении к ощущению. Здесь нет рефлексии, потому нет понятий. По этой причине приятность имеет силу и для неразумных животных (Kant, 1989, S. 123), если они наделены способностью ощущения и способностью искать полезные объекты или пребывать при них. Восприимчивость органа чувств и инстинктивный захват предмета — все, что требуется для возможности чувства приятного. Поэтому и для людей чувство приятного имеет силу не как для разумных лиц, но просто как для организмов.

Благорасположение к приятному обусловлено патологически, поскольку вызывается чувственными стимулами (Kant, 1989, S. 122). Однако жизненное аффицировано в нем не представлением, но действительным предметом, и только все объективные свойства предмета, кроме приятности, не имеют значения для субъекта приятности. Субъект не интересуется ничем в предмете, если только ощущение этого предмета аффицирует его, вызывая витальное удовольствие; поэтому субъект питает интерес к продлению существования приятного предмета, ему нужен этот предмет в отношении к его витальному жизнечувствию. Эта зависимость от существования предмета так велика, что интерес чувственной склонности не оставляет субъекту приятного свободы выбора предметов удовольствия; предмет наслаждения предопределен его субъективным жизнечувствием; не субъект делает нечто своим предметом, а предмет через чувство приятности неизменно мотивирует субъекта к поиску определенных предметов. Субъект же эстетического чувства не скован и не предопределен интересом своей склонности, у него остается пространство свободы от этого интереса (хотя бы он был также и субъектом витальной потребности и необходимо имел также интерес к предмету как приятному). Субъект приятного наслаждается субъективно ему приятным, и последствия этого доразумного наслаждения его не интересуют. Через свое чувство приятного *я не знаю*, что представляет собою предмет субъективно приятного ощущения, как не знаю и того, что такое я сам, как субъект этого ощущения, но мне совершенно необходимо (обеспечить и продлить) существование этого предмета рядом со мною. Чистый субъект чувства приятного есть постольку тот, кто преследует наслаждение чувственности как единственное содержание жизни, тот, для кого всякая «приятность есть наслаждение», а высшее благо есть «наибольшая сумма приятностей жизни (как по их множеству, так и по продолжительности)» (Kant, 1989, S. 121).

Благорасположение к предмету как приятному и суждение «этот предмет приятен» основано на приватном чувстве (*Privatgefühl*), и значимость оценки ограничивается персоной оценивающего (Kant, 1989, S. 125) — это «приватные суждения» о том, что представление вызывает удовольствие или неудовольствие, и они *вовсе не имеют всеобщей значимости* (Kant, 1989, S. 128); правильное суждение о приятном есть суждение о том, от чего я и только я испытываю удовольствие в ощущении органа чувств; спора о правильности этой оценки не может быть, здесь «у каждого свой собственный вкус», и никто не вменяет другому суждения своего «сенсорного вкуса» как норму (*Ibid.*). Приятное *правится без понятия приватным образом*.

Удовольствие субъекта приятности, благорасположение к предмету ощущения есть то, что в «Лекциях по этике» Кант называл любовью чувственного благорасположения. Эта витальная любовь объединяет человека с животным, присуща ему как организму, как члену рода. Такое благорасположение к витально-приятному предмету порождает склонность и влечение к подобным предметам: к продолжению существования предмета, дающего приятные ощущения. В «Лекциях» Кант считал половую любовь одной из разновидностей этой любви чувственного благорасположения. Теперь в главном трактате Канта по эстетике витальная любовь есть лишь одна сторона сферы пола — сторона чувственной непосредственности, где нет ни понятий, ни целей, и потому нет также целесообразной деятельности. Это область непосредственного чувственного наслаждения предметом приятного ощущения, которое человек чувствует так же непосредственно, как любое животное. Однако сам человек как целостное лицо не может быть *объектом* такого наслаждения: как бы мы ни определяли личность, она недоступна непосредственному ощущению органа чувств. Поэтому разговор о «наслаждении лицом» в свете категорий кантовской эстетики есть несомненное смешение понятий. Претендующий на такого рода наслаждение и заключающий договор о нем (договор конкубината) совершает несогласное с моральностью действие, потому что этим действием отрицает в себе и сожителе все качества, кроме качества приятного предмета чувств, и все способности за рамками наслаждения чувственной непосредственностью, иначе говоря, актом такого договора объявляет себя всецело животным, тем самым прежде всякого унижения достоинства *другого* унижает ниже животности *себя самого*. При этом, как мы знаем из «Наблюдений», Кант не только не отрицает законности витальной любви, но считает ограниченный витальными интересами «грубый вкус» достоянием большинства человечества. Сама пресловутая «дедукция брака» потребовалась именно в предположении такого «человека грубого вкуса», воспринимающего в свою максимум цель чувственного наслаждения как единственную, и перестает быть надобной в рассмотренной нами прежде форме, как только допущено, что эта цель для человека не определяющая. Приятность жизни вообще и предмета как предмета витально-чувственной любви для человека необходима, но необходимость ее сугубо эмпирическая. В третьей «Критике» окончательно выяснилось: оценки «сенсорного вкуса», суждения о приятном чувстве непосредственно достоверны, но только для самого оценивающего, они не общезначимы даже только в специфически-кантовском смысле субъективной общезначимости (о которой говорилось выше). Витальная действительность есть *факт*, но она факт *только для непосредственно ее переживающего* (переживающих). Чувственное наслаждение, сфера «при-

ятного» вообще, потому также витальная любовь — родовая любовь, в которой человек един с животным, есть эмпирически необходимый факт жизни, но именно не более чем факт. Человек бывает в этой сфере собственно человеком, свободным существом только после того, как витальное влечение удовлетворено, потребность в наслаждении насыщена. В самом же чувстве приятного, и основанной на этом чувстве витальной любви, нет никаких оснований для «выбора по вкусу», здесь решает и выбирает инстинкт; поэтому, пока говорит влечение к приятному, нет возможности определить, «кто среди многих имеет вкус, а кто нет» (Kant, 1989, S. 123). Постольку это — *не вкус в приятном, а вкус по выходе из области приятного*. Собственно-человеческое, свобода и игра, делаются возможными только здесь; этот взгляд прямо противоположен метафизике любви Шопенгауэра, по которой достигшему своей цели влечению не остается уже ничего, кроме пустоты, скуки и разочарования. Несомненно, впрочем, что у «людей грубого вкуса» в позапрошлом веке и в нынешнем исполняется именно предсказание Шопенгауэра...

### Доброе и благорасположение к доброму как этическая любовь

«Добро то, что нравится через посредство разума в одном лишь понятии» (Kant, 1989, S. 119). В добром заключено понятие о цели предмета представления; отсюда ясно, что доброе предполагает отношение разума к действительной или возможной способности желания; оно всегда есть предмет «определенной разумом способности желания» (Kant, 1989, S. 122), то есть воли, и суждение о доброте есть подведение под принципы разума через понятие цели (Kant, 1989, S. 120). Поэтому доброе есть также объективно-целесообразное для способности желания (в отличие от целесообразного для рассудка). Благорасположение к доброму всегда направлено не только на представление, но на сам предмет или само действие как существующие; поэтому оно необходимо сопряжено с интересом (Ibid.). Кант уточняет, что благорасположение к доброму, которое он называет практическим, определяется представлением о сочетании субъекта с существованием доброго предмета. Нравится не просто форма предмета, но и его существование (Kant, 1989, S. 122). Кроме того, чтобы признать нечто благом, я всегда должен иметь *понятие* о том, что есть предмет (Kant, 1989, S. 120). Добро есть то, что ценят, в чем полагают «объективную ценность» (Kant, 1989, S. 123). Поскольку эта объективная ценность познается разумом в законе добра, в суждении о добром мы вменяем благорасположение к нему каждому, основываясь в том на разумном понятии. Добро *нравится всеобщим образом через понятие*.

Ключевое здесь понятие о цели может быть понятием об условной цели, или понятием цели самой по себе; нечто добро для чего-то другого — или безотносительно. Соответственно, выделяются два класса ценностей: опосредованное, условное добро (полезность) (Kant, 1989, S. 120) и непосредственное, безусловное, или моральное, добро.

#### 1. Условно-доброе

Полезное, или опосредованно-доброе, есть то, что нравится как средство для некоторой приятности (Kant, 1989, S. 122). Иначе полезность определяется как объективная внешняя целесообразность (Kant, 1989, S. 143). Внешняя целесообразность есть та, в которой «одна вещь природы служит

другой как средство для цели» (Kant, 1989, S. 381). Постольку сфера полезного совпадает со сферой действия гипотетических практических правил, где имеет силу положение: «...кто хочет цели, хочет также (согласно разуму необходимо) единственных средств к ней, которые в его власти» (Кант, 1997, с. 133). При этом желанная цель может быть действительной или лишь возможной. Не удостоверяется даже, что эта цель непременно есть цель добрая и законная: «Разумна ли и добра ли цель, - об этом здесь совсем нет вопроса» (Кант, 1997, с. 125). Причем для Канта одинаковый смысл имеют выражения «желать предмет» и «иметь благорасположение к существованию предмета» (Kant, 1989, S. 122). В области условно-добраго «желать действительности» и «любить» суть прямые синонимы. Полезное у Канта есть то, что нравится через посредство разумного понятия как средство для достижения некоторой субъективной приятности. Идет ли речь о полезности для меня или для другого, полезное как опосредованное разумным понятием о цели всегда оказывается опосредованным мотивом; преследование целей полезности по склонности, практическая любовь по склонности, выносятся здесь за скобки чистой практической философии: не случайно, говоря о добром *вообще*, Кант соотносит *его* с «чистым практическим благорасположением» (Ibid.). Совокупность приятностей жизни и средств для них в представлении того или иного индивида определяет собой его приватное царство условных целей, или полезностей, к которым возможно испытывать практическое благорасположение, особого рода любовь. Можно сказать, что это приватное царство целей есть совокупность того, «что я люблю» любовью чувственного благоволения, совокупность желанных удовлетворений моих склонностей и потребностей, того, что я отношу к составу своего счастья/блаженства. Кант-моралист отмечал: «В царстве целей все имеет или *цену*, или *достоинство*» (Кант, 1997, с. 187). Условная полезность имеет «рыночную цену», поскольку «относится ко всеобщим человеческим склонностям и потребностям» (Там же). Поскольку же желание полезности и любовь к ней суть синонимы, желание некоторого средства для счастья/блаженства и совокупности таких средств есть, в другом выражении, любовь к себе в отношении к своему эмпирическому характеру и (его) удовлетворению, то есть ко счастью/блаженству. Практическое желание совокупной полезности другому есть практическая любовь к другому в его отношении к его эмпирическому характеру и его удовлетворению, то есть его счастью/блаженству. В такой любви совокупная полезность другого и различные ее элементы становятся также моими целями. По характеру самой полезности понятно, что практическая любовь к себе и другому, которую Кант в лекциях по этике называл любовью благоволения и о которой он говорил в своих этических работах так обстоятельно, что всерьез возникает впечатление, будто философ Кант не знал других значений любви, может быть только сознательной, рационально опосредованной. Совокупность моих «благ» и совокупность «благ» всякого другого лица есть предмет возможной практической любви, делающей цели другого также моими целями, а ввиду необходимой связи этих «благ» с волей, с практической ответственностью и осуществлением, предмет активного влечения и действия, или *со-действия*, *со-участия* в осуществлении целей другого. Эти практические «любовь и участие» могут стать предметом особой моральной нормы: категорического императива деятельной любви, в смысле благо-творения другому (другим). Кантовская этика знает такой императив, и Кант обсуж-



дает его и в «Лекциях по этике», и в этической части «Метафизики нравов»: это императив содействия «чужому блаженству/счастью». Содержание такой заповеди составляет достижение и поддержание *благо*-состояния и *благо*-получия лица (моего или другого). Практическая любовь опосредована понятием о существовании добра (блага) и интересом к нему; эстетическая любовь свободна от обоих этих опосредований<sup>3</sup>.

В области условно-практического благорасположения, или моральной любви, личность другого рассматривается не сама по себе, но в соединении с совокупностью его возможных и действительных «благ» (полезностей и приятностей): субъект желает блага себе или другому, любит себя или другого как обладателя житейских благ, желает ему такого обладания и активно содействует его благосостоянию в смысле обладания эмпирическими благами. Это благорасположение невозможно отделить от интереса к существованию его предмета («блага») в действительном опыте. Практическая любовь направлена поэтому не собственно на личность другого, но на его эмпирическое существование в царстве целей, на мир его субъективных целей, которые становятся в ней также нашими целями. Моя цель в области условно-добраго не сам другой, как свободная личность, но его эмпирическое существование, его склонности и потребности; я люблю в этой сфере не его собственно, но его потребности, а разумны ли, добры ли, совместимы ли с нравственностью эти потребности, об этом я не задаю себе (и другим) вопроса. Моралист не может не задавать такого вопроса; моралист призывает делать цели другого своими целями лишь, «если только эти цели не безнравственны» (Кант, 1965, с. 390).

Такая *цензура целей* появляется в поле зрения потому, что любовь к опосредованно-доброму озабочена почти исключительно только *средствами*, причем средствами для (достижения) того, что само по себе ценно лишь эмпирически, как приятное. Поэтому даже отличие условно-добраго от приятного составляет особую проблему, которой Кант в третьей «Критике» уделяет некоторое внимание. Обыденный нравственный предрассудок, согласно которому всякая радость и увеселение есть благо само по себе или, что то же, добро есть не более, чем продолжительная приятность, философ оценивает как «лишь ошибочную подмену слов». Однако он делает это в весьма примечательной форме: чтобы мы могли назвать приятное также благом, нужно прежде подвести его под принципы разума при помощи

---

<sup>3</sup> Здесь на контрастном сопоставлении рубрик благорасположения это наглядно ясно. В «Лекциях» эта практическая любовь-благотворение также рассматривалась как разновидность любви благоволения, и в то же время и себялюбие, и любовь к другим местами все еще рассматривались в категориях эстетической любви. Теперь в «Критике способности суждения», во-первых, эстетическая любовь совершенно отделена от практического благоволения к предмету как доброму, которое мыслится как всегда и неизменно опосредованное понятием, а не чувством, а во-вторых, пересмотрено само определение эстетической любви, и Кант теперь не согласен определять ее через понятие совершенства. Совершенство как объективная внутренняя целесообразность вещи (Kant, 1989, S. 143), предполагающая понятие о «внутренней цели» (Ibid.), норму и практический идеал бытия вещи, отличается от тотальности как лишь количественного совершенства вещи, полноты ее состава как вещи известного рода (Ibid.), а также отличается и от красоты как «формальной субъективной целесообразности» (Kant, 1989, S. 144). Впрочем, и императив нравственности Кант еще в «Основоположении к метафизике нравов» отказался формулировать в категориях нормы объективного совершенства.

понятия цели (Kant, 1989, S. 120). Здоровье непосредственно приятно всякому здоровому человеку; но благом будет названо, лишь будучи направлено к целям при посредстве разума (Kant, 1989, S. 121). Иными словами, Кант не отрывает приятное от доброго, но в привычном для него стремлении к синтезу понятий указывает условие, при котором эти принципиально различные сами по себе понятия могут относиться к *одному предмету*. (Этот прием будет существенен для нас несколько ниже.)

Само лицо есть в области условно-доброго не более чем средство для цели, «орудие одно». Это особенно наглядно потому, что это эмпирическое лицо *конечно во времени*. Именно к этой рубрике ценностей относится у Канта сознательное преследование интереса *продолжения рода*. «Организация обоих полов в их отношении друг к другу для продолжения рода» есть, по Канту, «внешняя целесообразность, которая связана с внутренней целесообразностью организации» (Kant, 1989, S. 382), и организованный индивидуум есть здесь только момент в «организующем целом» рождающей семьи; это организующее целое — цель индивидуального существования и действия; сознательное стремление к этой цели и ее полезностям есть поэтому одно из наиболее значимых проявлений этической любви. Однако в этой любви мое эмпирическое существование есть только орудие и средство; в этой сфере как витальное, так и художественное измерение моего существования и существования другого не имеет никакого значения по сравнению с достижением цели рода. Каждый особенный индивидуум как эмпирическое существование со своими целями (приятностями жизни) и средствами (полезностями жизни) действителен для моральной любви только как частный случай естественного целого (рода) и достоин этического благорасположения, лишь поскольку подводится под понятие и закон (моральный закон). В области безусловно-доброго (морального) обнаруживается основание метафизического достоинства лица как свободного лица, однако примат закона сохраняется и здесь в иной форме.

## 2. Безусловно-доброе: уважение к лицу и закону

Непосредственное, безусловное, или моральное добро есть в этой системе координат то, что нравится в понятии безусловно, как цель сама по себе. Это самоценное и безусловное благо нравится для самого себя, а не как средство для чего-то другого (Kant, 1989, S. 119). Это благо нравится, однако, через посредство закона разума, поэтому само оно не может, строго говоря, именоваться непосредственно добрым, но коль скоро основанием благорасположения к этому благу является сознание закона (нравственное сознание), это благорасположение (и определение воли законом к действию) здесь столь же непосредственно, как и в случае созерцания прекрасного. Однако его неправильно называть любовью, оно есть скорее *уважение* к ценности доброго и его возможному носителю: «интеллектуальное, целесообразное само по себе (морально-)доброе... пробуждает более чувство уважения, чем любви и доверительной склонности» (Kant, 1989, S. 198). Таким носителем, единственным безусловным благом в мире, кантианская этика признает свободную личность как субъект возможной доброй воли. Достоинство, как подчеркивал Кант в «Основоположении к метафизике нравов», имеет то, «что составляет условие, при котором единственно нечто может быть целью самой по себе»: «нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно» (Кант, 1997, с. 187). Закон свободы и лицо как субъект этого закона — единственно достойный предмет нравственного

уважения: «Предмет чистого и безусловного интеллектуального благорасположения — это моральный закон в его власти, которую он осуществляет в нас над всеми, и каждым, *предшествующими ему* мотивами души» (Кант, 1989, S. 197). Интерес морального деятеля к утверждению, сохранению и культивированию свободной личности в самом себе и в каждом другом определенно указывает, что моральное уважение есть *заинтересованное* благорасположение; хотя интерес в данном случае есть рационально-практический интерес. «Благорасположение к действительности предмета» своеобразно в области безусловно-добраго также и потому, что у этого «предмета» совершенно особенная, метафизическая действительность. Человечность «*существует как цель сама по себе*» (Кант, 1997, с. 169). Поэтому, если собственности лицо можно лишить внешним *действием*, утверждение или отрицание морального достоинства невозможно помимо *максимы* действия. Его возможность безусловно дана во всяком разумно-свободном существе. Утверждение и отрицание безусловного добра совершается в максиме действия и потому только внешним действием не может быть произведено или отменено. Это добро в кантианской этике метафизически объективно реально, даже если не действительно эмпирически. Доброе нравится *в понятии* и законе добра. Это уважение к доброй воле и личности в себе и в другом не зависит от того, какие цели преследует личность; субъект и объект уважения превосходят уровень существования, где есть субъективные и сугубо объективные цели; «внутренняя ценность» «благоволения по принципам (не по инстинкту)», как и ценность «верности обещанию» (Кант, 1997, с. 187), существует на ином уровне царства целей, чем ценность простой приятности или субъективной полезности. Закон уважения имеет силу для всех разумных существ равно, безотносительно к свойствам царства их субъективных целей; поэтому для всех же разумных существ (безотносительно к их эмпирическому состоянию и поведению) имеет силу и ценность нравственного добра. Она безразлична к индивидуальным определениям, как безразлична к ним и ценность сугубо витальная: уважая другого и его поступок даже как подвиг, мы уважаем в нем прежде всего предписывающий такое поведение закон, а не собственно исполнителя.

### Итог и синтез: триединство форм благорасположения под художественным руководством вкуса

*Аналитика* прекрасного, приятного, доброго в третьей «Критике» Канта предполагает необходимо следующий за нею *синтез*, как в общем антропологическом плане, так и в смысле систематики форм благорасположения, или философии любви. Живому и цельному субъекту присущи все три формы, хотя высшие могут находиться в неразвитом, некультурном состоянии, и тогда субъектом владеет низшая форма сентимента.

Витально-чувственное благорасположение, привязанное к интересу *наслаждения* и в пределе — длительного и интенсивного наслаждения, которое есть для его искателей высшее благо жизни, у людей «грубого вкуса» легко завладевает максимой воли, превращая ее в максимум гедонизма (Дон Жуана): наслаждение как самоцель. Претендуя на наслаждение целым *лицом* другого, гедонист забывает, что не имеет естественного права на такое наслаждение: это поясняют суждения Канта о конкубинате как неправомерном брачном союзе. Следовательно, кантовская дедукция семейного

союза, предполагающая как исходное условие, подлежащее устранению, именно максимуму гедониста, и в виде результата получающая обоюдность опредмечивания, равное рабство супругов у собственной чувственности, с точки зрения и в категориях строгого права совершенно права и, более того, совершенно непроверяема: для строгого права равенство прав и притязаний есть неперемнное условие справедливости в отношениях... если только не сомневаться в правомерности самого исходного притязания *владеть лицом, как вещью*. Между тем Кант дает все возможные основания для подобного сомнения и в лекциях по этике отвергает даже право лица владеть подобным образом *самим собою*.

Для субъекта, возвысившегося над позицией «грубого вкуса», кантова дедукция брака уже не имеет силы, а главное, не представляет и важности: в нем воспитаны, во-первых, совесть и моральное человеколюбие, а потому сознание безусловной или хотя бы только объективной ценности и *достоинства лица, как лица*, понятие о благородстве, а во-вторых, собственно *вкус* как способность суждения о прекрасном.

На сугубо витально-чувственной любви отношение полов в смысле кантовской философии не может быть основано, потому что в сфере этой витальности нет средства против морально недопустимого взаимного опредмечивания лиц. Для витального влечения как для метафизики любви Шопенгауэра это опредмечивание и инструментализация есть непреложный и неустрашимый факт нравственной жизни, устранить который можно только вместе с самим «утверждением воли к жизни».

Затая и задача этической и правовой дедукции брака у Канта и в лекциях, и в «Метафизике нравов» обнаруживает намерение утвердить законное отношение полов на морали и праве, то есть на право-подобном уважении и на моральном человеколюбии с его критериями равного достоинства лиц, равных претензий на благополучие и т. д. В пределе же вообще понять самый брак как в сущности правоотношение, как юридический союз, как отношение, *впервые учреждаемое* правом и распорядителем права. Этическую задачу *ограничения склонности* (коль скоро предполагается, что склонность не имеет таких ограничителей *в своей собственной сфере*) этическая дедукция брака решает. Однако она сталкивается с другой трудностью: моральная любовь, любовь благоволения, видит в своем предмете только личность, только носителя общечеловеческих качеств, никакими другими его свойствами не интересуется, предмет не существует для нее как *живая индивидуальность, в единственном отношении к воспринимающему* его и судящему о нем, и что еще существеннее, *радующемуся* о нем субъекту. Отношение лиц опосредовано для этого морального человеколюбия понятием и законом разума, но не существует в его отношении к чувству. Разумная рефлексия (с переменным успехом) отрывает отношения лиц от витальной чувственности и ее интереса и постольку преодолевает угрозу разращения нравов и вкусов, однако она бессильна против угрозы мечтательности, ибо, видя свой предмет в свете морального идеала, заведомо видит его *лучшим, чем он есть*. Моральное человеколюбие, кроме того, привязано к действительности своего предмета, а это значит, что оно видит его как совокупность эмпирических удовлетворений (систему целей счастья/блаженства) и само *служит* его эмпирическому благополучию. Делая цели другого своими целями, человеколюбец может не задавать себе вопроса, приемлемы ли сами эти цели по канону морали; таким путем он де-

лает счастье другого безусловной целью стремлений, внедряет его в этом качестве даже в свое понятие о высшем благе жизни. Так или иначе, однако, ясно, что любовь к эмпирическому благу другого и практическое ей служение сами требуют себе ценностного ограничения; внутри кантианской этики они могут получить только универсальное, в известном смысле слова формальное, а самое главное — деиндивидуализированное, безличное ограничение. Между тем то, что должно бы ограничивать безусловные ценностные притязания разумного благополучия другого лица, должно бы быть свободно от всякого, в том числе и рационального, интереса, и при этом состоять все же в необходимом отношении к индивидуальности другого, то есть быть отношением к другому превыше всякого (и морального, и правового) закона. Витальная чувственность с ее ценностью приятного чужда закономерности в другом смысле, находясь, так сказать, ниже ее сферы; но она, кроме всего прочего, не содержит и никакого основания для постоянства отношения. Между тем выведенные Кантом атрибуты достойного человечности семейного союза включают в себя не только равенство (обоюдность), но и постоянство и в пределе пожизненность.

Отсюда следует странный, парадоксальный и на первый взгляд совершенно бесосновательный вывод: верховное законодательство в сфере отношения полов и в области семейно-брачной жизни, достойной неусеченно-полноценной человечности согласно представлению о системе жизненных ценностей разумного и культурного человека, развитому философом Кантом ко времени «Критики способности суждения», но подготовленному уже в «докритический» период, принадлежит не этическому благоволению, не совести, не рациональности права и не человеколюбию, но единственно *эстетической любви как способности с удовольствием судить о подлинной красоте*.

Прежде всего подчеркнем: речь не идет о намерении приписать Канту какой-либо *абстрактный эстетизм*; «любви благорасположения», способности суждения о красоте и благородстве, в кантовской философии любви и семьи принадлежит не *единовластие*, а только безусловный *примат в составе всех многообразных интенциональностей человеческого чувства*, проанализированных Кантом в «Аналитике прекрасного», в системе из витальной, моральной и эстетической любви в союзе их с правосознанием. Как понимать этот примат? Что мы имели в виду, называя эстетику прекрасного *ключом к кантовской философии любви*? Мы имели в виду, конечно, не то, что согласно учению Канта только отношение, основанное на развитом суждении вкуса, могло гарантировать любящим и семьянам «семейное счастье». Кант не ставит вопроса о «семейном счастье», ибо видит в счастье «идеал не разума, но только воображения», и высшее благо отнюдь не сводит к максимальной удовлетворенности. Вспомним здесь сформулированный в лекциях критико-философский вопрос о семье; ибо именно его мы и имели в виду: а именно, что только аксиология «Критики способности суждения» дает ответ на вопрос об *условии возможности совместимого с моральностью отношения полов*; что только способность видеть друг друга в стихии эстетического вкуса и эстетического благорасположения, способность радоваться друг другу в рождающей культуру всех способностей красоте есть, по Канту, условие возможности подлинно достойного человечности и совместимого с моральностью отношения, которое именно поэтому имеет также возможность продлиться до тех пор, пока в семьянах сохраняется эта животворная

способность. Парадоксальность положения в том, что вопрос, заданный философом в «Лекциях по этике», находит решение *вне пределов этики*. Поэтому этот вид любви не обсуждается более Кантом *в этике*: аналитика прекрасного уже сказала о нем интересующемуся совершенно достаточно.

Различив в своей этике витальную любовь от моральной и ограничив первую последней в своей этической «дедукции брака», Кант создал у читателя впечатление, что и его философия любви так же, как и его этика в целом, строится исключительно по формату «борьбы долга со склонностями» и понятия (закона) с чувством. Пока дело оставалось в рамках одной этики, чувство вообще оказывалось в сравнительно невыгодном положении отстраняемого и ограничиваемого, ибо рискованного для моральности и правосознания начала. «Дедукция брака» узаконила это ограничение и эту победу моральной любви и правосознания, владеющих сферой понятия и практического закона, над витальной чувственностью. Одинаково странно было бы говорить теперь и то, будто моральное человеколюбие нуждается в ограничении, и то, будто эстетическая любовь — это будто бы совершенно эфемерное, летучее и непрочное, ибо незаинтересованное и нерационализируемое, благорасположение, в силах что бы то ни было ограничить. Но его преимущество перед моральной любовью — именно в этих двух определениях. Ибо риски любви благоволения связаны именно с тем, что она остается заинтересованной, привязана к интересу житейского удовлетворения и в интеграле счастья/блаженства. Неопределимость этой цели превращает общение, основанное только на взаимном служении благополучию, в нечто удовлетворяющее только требованию гипотетических императивов, а потому в некую общность, в которой в кантовских терминах человечность, правда, эффективно сохраняется, но именно только сохраняется и не культивируется, то есть не возвышается. Чтобы в общении и в общности возможна была культура способностей, способности для начала нужно *отпустить на свободу*; но это невозможно, пока все они вместе служат целям потребностей эмпирического субъекта. Благоволение, предмет которого есть прекрасная личность как чистая форма, а стихия которого есть свободная игра душевных сил в направлении к подлинно целостному знанию другого, решает эту задачу; оно абсолютно свободно от интереса и способно оторвать от интересов сознание того, в ком оно возникает, и удержать его душу на свободе, пока оно в нем живет. Эстетическое благорасположение поэтому должно не ограничить, а напротив, не дать моральной любви закоренеть и застыть в границах. Как прагматически целостное сознание, оно создает и в самом субъекте прагматическую целостность личного сознания; ничего не содержа от объекта, оно способно преобразить субъект, который хотя *не знает себя в нем*, как вещь в себе, но *становится собой* только благодаря ему. Эстетическая любовь в смысле Канта есть творчество хотя бы в том отношении, что она есть существенным образом становление собой. Это явствует из тех определений эстетической любви, которые раскрывает перед нами «Аналитика прекрасного».

### Кантианские сомнения и резюме

Но именно она же дает повод подозревать, что эстетическая любовь к прекрасному есть очень неудачный кандидат на первенствующую роль в делах любовных и семейных. Во-первых, эта сфера отчетливо вписана у

Канта в контекст объективной целесообразности человеческого рода и его продолжения, интересов репродукции, с которыми, как и вообще с объективной целесообразностью, эстетическое благорасположение, по убеждению Канта, не имеет ничего общего. Получается, казалось бы, что форма любви, которая претендует быть ключевой, совершенно чужда целям природы в человечестве и даже по признанию философа часто располагает к отказу от брачной жизни. Как же после этого такая контрпродуктивная вещь может быть «ключом»? Это возражение высказывает совершенно односторонняя философия любви, видящая одну цель природы в общении полов и не замечающая другой, именно: цели *взаимного побуждения к культуре способностей*, для которой преимущественно дар вкуса и служит здесь человеку. Нечто приятное может быть, по Канту, также объективно добрым и целесообразным, если, не утрачивая своей витальной ценности, оно согласуется также с объективными целями, познаваемыми разумом. Так же точно нечто может быть объективно добрым так, чтобы это соответствовало внутренним целям культуры человечности, только если оно одновременно соответствует требованиям развитого вкуса как способности оценки красоты и высоты этой человечности, хотя бы сам по себе вкус и его суждения и не имели непосредственного отношения к материи этой объективной целесообразности.

Во-вторых, эстетическое благорасположение совершенно чуждо понятности, поэтому, казалось бы, не может быть верховным правилом в человеческой любви. К этого рода любви *не может быть* ни юридической, ни морально-практической *обязанности*, как не может быть и долженствования любить по непосредственной склонности. Поэтому жизнь вкуса еще менее может подлежать нормативному определению и регулированию, чем аффекты жизни воли; но если в области этих последних определение законом добра еще может порождать интерес к исполнению закона ради него самого, так что может быть обязанность к действиям, проистекающим из максимы любви благоволения, то благорасположение, рождаемое суждением вкуса о красоте, принципиально не порождает никакого интереса, но существует (казалось бы) в совершенном вакууме «искусства для искусства», а потому, как кажется, к сферам «житейским» не может и не должно иметь касательства во избежание рафинированной мечтательности или разочарования в целях жизни.

Совершенно справедливо, что жизнь вкуса, по Канту, радикально независима от объективной предметности понятий и законов природы, от пассивных данностей объекта. Однако она тем непосредственнее связывается кёнигсбергским философом со свободной творческой способностью воображения, со структурами цельного Я в их свободной и лишь формально-целесообразной игре. Прекрасно то, что нравится без понятия как предмет гармонической свободной игры познавательных сил (воображения и рассудка) в живом движении (стремлении) к понятию и познанию: то, благодаря чему судящий и благорасположенный субъект может свободно и гармонически жить в стремлении к собственной цельности. Здесь же речь идет о двух взаимноустремленных суждениях вкуса, потому прекрасно то, благодаря чему оба судящих и благорасположенных субъекта могут свободно и гармонически жить сообща в стремлении к цельности. Пока живо такое восприятие другого (и друг друга), может быть действительна эта основополагающая свободная игра, то есть, выражая это в терминах более позд-

ней философии, «стремление к целому Я», гармоническая жизнь собирательной личности семьи. Это стремление, как и созерцание красоты и в красоте, вполне незаинтересованно (не сопровождается интересом склонности или разума и не порождает такого интереса). Однако если не будет этого стремления к целому Я, всякое другое (заинтересованное) стремление к нему (к единству и гармонии, то есть миру, в общении лиц) будет лишено человеческой глубины и полноты. К этому благорасположению, как ни необходимо оно для цельной культуры Я, нет и не может быть ни моральной, ни тем более юридической обязанности, а непосредственно из него не приистекают никакие действия, к которым бы могла существовать косвенная практическая обязанность. Поэтому действительность этого суждения вкуса, этого благорасположения или эстетической любви предоставлена в конечном счете *свободе судящего субъекта* и только то, что эта незаинтересованная интенция есть при всем том все же *удовольствие*, открывает для нее возможность спокойной длительности и в пределе бесконечности. Эта любовь летуча, как однодневная бабочка, но как незаинтересованная радость она же принципиально вечна, как всякий исток творческой силы. Она сама не рождает поступков в чувственном мире; не определяет способность желания; но именно постольку, поскольку это обоюдное суждение вкуса субъективно всеобщезначимо, акт этой оценки (эстетической любви), не изменяя ничего в объекте, *делает возможным изменение субъекта*, возможное познание о котором вообще и в целом служит целью свободной играющего стремления. Средоточие и стихия этого суждения вкуса и этого стремления к целостности, если вспомнить терминологию «Наблюдений», — «душа, исполненная чувства», наделенная прежде всего культурным вкусом. Причем, опять вспоминая «Наблюдения», Кант и в докритическую пору полагал воспитание этого «чувства», культуру вкуса, делом не столько педагогов, сколько женщин и мужчин соответственно. Поэтому, по мысли критической антропологии, фактическое отсутствие «исполненной чувства души» в семейной жизни в том или ином обществе или эпохе ничего не говорит против ее возможности, требуя только правильного направления воспитания женщин и мужчин в этом обществе: воспитания в сознании их обоюдной необходимости и взаимного влияния.

Утверждение целей и системы целей другого лица как наших целей, моральная любовь к ближнему, как и утверждение возможности и действительности свободной личности другого как имеющей самостоятельную сферу самоопределения в мире, то есть этико-правовое уважение к другому лицу, несомненно, могут быть материей безусловного практического закона и для случайно определяемых волей — императива морали и права, и даже — являются в кантовской системе содержанием такого императива. Их можно требовать от каждого развитого морального субъекта хотя бы и только как «несовершенных» обязанностей. Сложность только в том, что состав целей другого, сфера его удовлетворений и его понятие о счастье не есть что-либо постоянное и даже четко определенное («счастье есть идеал не разума, а воображения» (Кант, 1997, с. 137)), уважение же сферы свободы другого есть оправданная ценность лишь до тех пор, пока оно касается только его внешних действий; *максимы уважения к свободе я могу требовать* только от себя самого, но не от другого: «Делать правые поступки своей максимой — это требование, предъявляемое *мне* (курсив мой. — А. С.) этикой» (Кант, 1965, с. 140). В обществе изначально свободных я только себя же могу *при-*



*нуждать* уважать свободу другого. Эстетическое благорасположение к личности другого, не привязанное к внешним, эмпирическим определениям моим и другого, устремленное в свободной игре способности определения к неопределенному, но целостному познанию себя и другого как необходимо взаимно соотносенных, определяет меня без всякого насилия уважать и любить свободное стремление другого к целостности, как и свое собственное, и именно как благорасположение, то есть незаинтересованное удовольствие, оно, как бы ни было на первый взгляд эфемерно, не имеет в себе внутренних оснований измениться или перестать быть, но длится, как чистое удовольствие, и потому *в возможности* длительнее, «долготерпеливее» любого сугубо морального человеколюбия или гуманитарно-правового уважения. *Только* в возможности — но зато в возможности вполне и *беспрепятственно*. То есть это опять-таки есть дело *личной свободы*, которая может сбиться, забиться, «потеряться», и — как изначально полномочие — не может только одного: совершенно перестать быть. Забывая это — себя и другого как свободно играющее стремление к цельности — самость теряет вместе с этим живоносный воздух и человеческий ориентир всякого другого благорасположения, всякой другой любви — даже только витально-чувственной. Она остается для себя и для другого тем, что она в себе помнит. Бесплотным «разумным существом», враждебным собственной витальной склонности<sup>4</sup>, если она помнит себя только как практический разум с необразованным, грубым вкусом; организованной плотью, то есть живым организмом и родом таковых, родовым существом, подвижным безотчетным порывом к самосохранению во времени и максимуму наслаждения в мгновении, если она помнит себя только как животная особь с пассивно приспособляющейся витальной организацией. Целым же человеком, чувственно-животной и при этом духовно-индивидуализированной особью, она может быть только при условии достаточного сознания (а это значит — достаточной образованности) способности эстетического суждения (вкуса к красоте): только вкус «имеет силу» у Канта для целого плотски-разумного Я.

Если кратко резюмировать наше исследование, можно сказать, что в кантовской антропологии и философии культуры любовь эстетического благорасположения как эстетическая любовь через призму чистого вкуса есть не только ключ к человеческой любовной жизни, но необходимый фон и стихия таковой, потому она движется и направляется рассудком, вкусом и воображением обеих сторон в их свободной, хотя и лишенной опоры на понятия и законы, игре, устремленной к живому и целому Я в каждом из них. Моральная любовь и гражданское правосознание могут только оформить то, что изначально учреждает любовь благорасположения, но *создать* это *вместо* нее они не правомочны. Поэтому на одном правосознании, как

---

<sup>4</sup> Именно и только в качестве отвлеченного разумного существа, сугубого разума, самость может нуждаться в отвлеченно-юридической или моралистической «дедукции» семейного союза как панацеи от гедонистически мотивированного опредмечивания (на службе чувственному наслаждению); однако в качестве *практического разума без вкуса* (с необразованным вкусом) самость лишена возможности выйти из этого опредмечивания куда-либо, кроме формально справедливого, но этически неприемлемого опредмечивания *взаимного*; в этой ситуации интеллигенцию с витальной чувственностью лишенного вкуса существа приемлемо рассудить *в принципе* некому, и «волю к жизни» можно только передоверить объективной силе рода, если не собраться аскетически отрицать ее.

и на одном человеколюбии, основать «дедукцию брака» для разумных и живых существ нет рациональной возможности. Однако окончательное доказательство этой истины оказалось предоставлено дальнейшей истории немецкого идеализма.

### Список литературы

1. Кант И. Метафизика нравов // Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 107–438.
2. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. : в 4 т. на нем. и рус. яз. М., 1997. Т. 3. С. 39–276.
3. Arroyo Ch. Kant on the Emotion of Love // European Journal of Philosophy. 2016. Vol. 24, iss. 3. P. 580–606.
4. Cohen H. Kants Begründung der Ästhetik. Berlin, 1889.
5. Cohen H. Die Ästhetik des reinen Gefühls. Erster Band. Berlin, 1912.
6. Kant I. Kritik der Urteilskraft // Werkausgabe in 12 Bänden / hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 10. Kritik der Urteilskraft. Frankfurt a/M, 1989. S. 69–456.
7. Paulsen F. Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart, 1904.
8. Rinne P. Kant on Love (Kantstudien-Ergänzungshefte 196). Berlin, 2017 (в печати).
9. Singer I. Explorations in love and sex. Lanham ; Boulder ; N. Y. ; L., 2001.
10. Eine Vorlesung Kants über Ethik / hrsg. von P. Menzer. Berlin, 1924.
11. Windelband W. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. Bd. 2. Von Kant bis Hegel und Herbart. Leipzig, 1904.

### Об авторе

Андрей Константинович Судаков, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук, Россия, asudakow2015@yandex.ru

## KANT'S FAMILY ETHICS AND PHILOSOPHY OF LOVE. PART 2. CRITIQUE OF JUDGEMENT

A. K. Sudakov

*This paper deals with the forms of satisfaction in the Critique of Judgement – disinterested affection for a beautiful form in a pure feeling, vital love for something sensorily pleasant, rational respect for unconditioned good, and non-self-regarding love for humanity. A synthetic union of the above gives the conceptual key to the critical philosophy of love, which was never fully articulated in Kant's lectures or published works. Moral love and legal awareness prevent the encroachment of vital love, as the maxims of 'barbarian taste' are being overcome. Aesthetic love – which dwells in the element of sophisticated taste as a capacity to judge with pleasure in matters of beauty, free from any interest, and without the mediation of concepts – appears to be the paramount condition for the possibility of a relationship between the sexes that is 'compatible with morality'. This is not a restricting, but rather a liberating and affirming kind of satisfaction. Only the capability to see one another in the element of humanly beautiful, the capability to rejoice in one another in the beauty which gives birth to the culture of all faculties of human beings, is, according to Kant, the condition for possibility of the only kind of relationship worthy of humanity and compatible with morality. This condition is discovered by Kant beyond the borders of ethics. Therefore, it is not discussed within those borders any more. The crucial significance of love based on aesthetic taste to Kantian anthropology evokes some superficial Kantian objections but proves to be justified by the philosophy of the culture of free personality as striving towards the integral self, as it was formulated later in German idealism.*

**Key words:** satisfaction, love, the beautiful, the pleasant, the good, interest, disinterestedness, universal validity, integrity of self.

## References

1. Kant, I. 1965, *Metafisika nraov (Metaphysics of Morals)*, in: Kant, Immanuel. Sochineniya v 6 tomach. (Pod obshchey redakciey V.F. Asmusa, A.V. Gulygi, T.I. Ojzermana), V. 4. Pt. 2. Moscow: "Mysl", 1965. P. 107–438.
2. Kant, I. 1997, *Osnovopolozheniye k metafisike nraov (Groundwork to the Metaphysics of Morals)* // Kant, Immanuel. Sochineniya v 4 tomach na nemeckom i russkom yazykakh. V.III. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond. P. 39–276.
3. Arroyo, Ch. 2016, *Kant on the Emotion of Love*, in: European Journal of Philosophy, volume 24, issue 3 (September 2016), p. 580–606.
4. Cohen, H. 1889, *Kants Begründung der Ästhetik*. Berlin: Ferd.Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
5. Cohen, H. 1912, *Die Ästhetik des reinen Gefühls*. Erster Band. Berlin: Bruno Cassirer.
6. Kant, I. 1989, *Kritik der Urteilskraft*, in: Kant, Immanuel. Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. Von Wilhelm Weischedel. Bd.10. Kritik der Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 69–456.
7. Menzer P. (hg.) 1924, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Berlin : Verlag Rolf Heise, 1924.
8. Paulsen, F. 1904, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart : Fr. Frommann (E. Hauff).
9. Rinne, P. 2017, *Kant on Love*. (Kantstudien-Ergänzungshefte 196). Berlin : de Gruyter, (in press).
10. Singer, I. 2001, *Explorations in Love and Sex*. Lanham – Boulder – New York – London : Rowman & Littlefield.
11. Windelband, W. 1904, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2. Von Kant bis Hegel und Herbart. Leipzig: Breitkopf und Härtel.

## About the author

Dr Andrey **Sudakov**, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia, asudakow2015@yandex.ru

УДК 160.1

**КАНТ, ГЁДЕЛЬ  
И ПРОБЛЕМА  
СИНТЕТИЧЕСКИХ  
СУЖДЕНИЙ АПРИОРИ<sup>1</sup>**

**А. Г. Пушкарский\***

Споры вокруг знаменитого положения Канта о существовании априорных синтетических суждений в математике, выдвинутого им в «Критике чистого разума», не утихают на протяжении более двух столетий. С одной стороны, это положение подверглось резкой критике приверженцев неопозитивизма в начале XX века. С другой – идеи Канта о конструктивной природе математики послужили философской основой программы интуиционизма Л.Э.Я. Брауэра в основаниях математики. Небезынтересными в данном вопросе оказываются идеи великого логика и математика Курта Гёделя об аналитичности математики, высказанные им в ряде работ, посвященных философии математики. Хотя он нигде и не упоминает априорные синтетические суждения, ход его размышлений об аналитических суждениях близок к кантовскому. Примечательным является и то, что уже в середине прошлого века теоремы Гёделя о неполноте, а также работы Чёрча и Тьюнинга, с ними связанные, послужили аргументами в защиту существования синтетических суждений априори. Первым, кто прибегнул для этого к помощи теоремы Гёделя о неполноте, стал американский логик Ирвинг Копи. Хотя его небольшая работа осталась практически не замеченной, подобные идеи высказывались еще как минимум двумя математиками. В современной математике, в частности в теории типов Мартина-Лёфа, существование априорных синтетических истин считается вполне оправданным, хотя и по другим основаниям, но тоже связанным с гёделевыми результатами.

Проведенный анализ обоснований в пользу существования априорных синтетических высказываний демонстрирует то, что решение этой проблемы зависит от явно или не-

---

<sup>1</sup> Исследование подготовлено при поддержке фонда РФФИ, грант №17-03-00707а.

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

Поступила в редакцию: 11.05.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-3-3

© Пушкарский А.Г., 2017

явно принимаемого образа логики, ключевым параметром которого, по нашему мнению, является предмет логики или, иначе говоря, представления о природе логического и, соответственно, о границах логики и математики.

**Ключевые слова:** Кант, априорные синтетические суждения, теоремы Гёделя о неполноте, образ логики.

...если неверное понимание Канта уже привело к тому, что представляет интерес в философии и, косвенным образом, в науке, чего мы можем ожидать от правильно понятого Канта?

Курт Гёдель

В этом году исполняется 230 лет со времени выхода в свет второго издания «Критики чистого разума» Иммануила Канта. Этот труд признается всеми как одно из самых значительных философских произведений, он занимает особое место в философии логики и математики. Сам Кант очень кратко определил главную задачу своего трактата следующим образом: «Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?» (Кант, 1964, с. 117).

В чем заключается учение Канта об аналитических и синтетических суждениях? Он делит все знание на априорное, то есть независимое от опыта, и апостериорное, то есть знание, полученное эмпирически. Соответственно, все суждения, в которых выражается любое знание, следует разделить на априорные и апостериорные. Априорные суждения не зависят от опыта и обладают безусловной всеобщностью и необходимостью. Например, суждение «Квадрат имеет четыре угла» будет, по Канту, априорным, а суждение «Сегодня на улице солнечная погода» – апостериорным. Более того, деление суждений на аналитические и синтетические будет основополагающим для структуры любого познания, поскольку «это деление необходимо в отношении критики человеческого рассудка, а потому заслуживает быть в ней *классическим*» (Кант, 1965, с. 86). По Канту, аналитические суждения «высказывают в предикате только то, что уже действительно мыслилось в понятии субъекта, хотя не столь ясно и не с таким же сознанием» (Кант, 1965, с. 80), а синтетические суждения «присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением» (Кант, 1964, с. 111). Отсюда структуру аналитических суждений можно изобразить следующим образом:

$$S \{S_1 \& S_2 \& \dots \& S_n\} \text{ есть } P \text{ — истинно, если и только если } P = S_i,$$

где  $S$  – понятие субъекта;  $S \{S_1 \& S_2 \& \dots \& S_n\}$  – основное содержание понятия субъекта, представляющее собой конъюнкцию конечного числа признаков;  $P$  – понятие предиката;  $S_i$  – признак, входящий в основное содержание понятия субъекта ( $1 \leq i \leq n$ ). Тогда истинное аналитическое суждение принимает вид  $A = A$ , а ложное, в свою очередь,  $A = \neg A$ . Отсюда Кант делает вывод, что «необходимо признать, что закон противоречия есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого аналитического знания...» (Кант, 1964, с. 230), который он формулирует следующим образом: «Ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей» (Кант, 1964, с. 229).

Однако «далее этого его значение и пригодность как достаточного критерия истины не простираются» (Кант, 1964, с. 230). Все аналитические суждения — априорные, а все апостериорные — очевидно синтетические. Истинность апостериорного синтетического суждения нельзя установить, сопоставляя содержания понятий субъекта и предиката. Для этого необходимо эмпирическое созерцание. Поэтому, по Канту, основанием синтетических суждений не могут быть логические законы тождества и противоречия. Их высший принцип Кант формулирует следующим образом: «Всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразного [содержания] созерцания в возможном опыте» (Кант, 1964, с. 234). Однако все ли синтетические суждения апостериорны? Цель «Критики чистого разума» — как раз показать, как возможны априорные синтетические суждения.

По мнению Канта, априорными синтетическими суждениями являются математические суждения и суждения чистого естествознания. А вот в метафизике их существование проблематично. С точки зрения философа, математические суждения являются синтетическими, так как дают нам новые знания, и априорными, поскольку не имеют отношения к эмпирическому опыту, а относятся к его чистым и априорным формам, то есть к априорным формам интуиции, внутренней — к времени (арифметика) и внешней — к пространству (геометрия). Кант в «Критике чистого разума» приводит примеры таких суждений, ставшие знаменитыми: « $7 + 5 = 12$ »; «Прямая линия — кратчайшее расстояние между двумя точками». Математика, таким образом, имеет дело с конструированием своих понятий и объектов в чистом созерцании, то есть в чистых априорных формах чувственности: «Математическое знание есть познание посредством конструирования понятий» (Кант, 1964, с. 600).

На протяжении двух столетий не утихают споры по поводу проведения дистинкций априори/апостериори и аналитическое/синтетическое. А от их решения зависит проблема существования априорных синтетических суждений. Объем работ, посвященных данной тематике, довольно обширен<sup>2</sup>, и в данной статье мы коснемся только вопроса априорных синтетических суждений в математике, связанного в основном с именем Курта Гёделя и попытками обоснования существования подобных суждений, основанных на его знаменитых результатах в основаниях математики и близких этой теме работах Алонзо Чёрча и Алана Тьюринга.

В начале XX века для основателя интуиционизма Л.Э.Я. Брауэра кантовская идея о существовании априорных синтетических суждений стала важнейшей в философском обосновании природы математического знания, поскольку, по его мнению, математика осуществляется посредством конструирования своих объектов в интуитивном сознании абстрактного математика. Современный шведский математик и логик Пер Мартин-Лёф замечает по этому поводу: «По моему мнению, справедливо сказать, что интуиционизм — это развитие по сути кантовской позиции в основаниях математики» (Мартин-Лёф, 2011, с. 17).

В то же время сторонники неопозитивизма, одного из самых влиятельных философских направлений XX века, полностью отвергли кантовскую

---

<sup>2</sup> См., например, (Wolenski, 2004).

концепцию априорных синтетических суждений. В книге «Философские принципы математики» (1912) французский логик и математик Луи Кутюра поместил обширное приложение под названием «Кантова философия математики», где он резко критикует кантовские априорные синтетические суждения в математике, исходя из концепции Лейбница об аналитичности математических истин. Вообще сами неопозитивисты кратко характеризуют свою концепцию следующим образом: «Именно в отказе от возможности синтетического познания а priori и заключается основополагающий тезис современного эмпиризма. Научное миропонимание знает лишь предложения опыта о всевозможных предметах и аналитические предложения логики и математики» (Карнап, Ганн, Нейрат, 2006, с. 65).

Позитивисты были сторонниками логицизма, то есть положения о том, что математика сводима в конечном итоге к основным логическим законам. Однако следует отметить, что различные формы логицизма могли и не совпадать между собой. Например, основатель логицизма Готтлоб Фреге также критикует Канта за то, что он выдвинул идею существования априорных синтетических суждений. По его мнению, все истины арифметики — аналитические, в отличие от геометрии, которая имеет дело с синтетическими суждениями. Рудольфа Карнап же полагает, что «имеются два существенно различных вида геометрий: одна — математическая и другая — физическая», и, соответственно, истины первой аналитичны и априорны, а второй — синтетичны (Карнап, 1971, с. 246). Когда концепция логицизма Фреге потерпела крах из-за того, что построенная им система оказалась противоречивой, в конце жизни он попытался построить математику уже на основании геометрии (Бирюков, 2000, с. 52). Программа логицизма Бертрана Рассела оказалась невыполнимой или же выполнимой не до конца, поскольку знаменитая система «Principia Mathematica», построенная им совместно с Альфредом Уайтхедом, не могла считаться чисто логической из-за наличия в них аксиом бесконечности, сводимости и выбора. Более поздняя форма логицизма отличается несколько другим описанием основ математики, в котором математика рассматривалась как задание аксиом и выводов из них в моделях, состоящих из множеств, описанных теорией множеств, например Цермело — Френкеля (ZF)<sup>3</sup>.

Казалось бы, что статья У. В. О. Куайна «Две догмы эмпиризма», которая вышла в 1951 году, означала не только конец программы логического позитивизма, но и конец спорам о проблеме различения аналитических и

---

<sup>3</sup> Связана она была, в том числе, с программой финитизма Дэвида Гильберта в основаниях математики, которая предполагала чисто синтаксическое построение формальных систем, в которых множество всех доказуемых высказываний совпадало бы с множеством интуитивно истинных математических утверждений. Гильберт был противником логицизма, поскольку основанием математики может служить только сама математика, а именно ее внутренняя непротиворечивость. Однако его программа считается невыполнимой как раз в силу теоремы Гёделя о неполноте.

Интересно отметить, что, критикуя формальный метод доказательства Гильберта, другой великий математик Анри Пуанкаре отмечает: «Итак, рассуждение Гильберта не только предполагает принцип индукции, но оно предполагает вдобавок, что этот принцип нам дан не как простое определение, а как синтетическое суждение а priori» (Пуанкаре, 2007, с. 127). Более того, именно полная математическая индукция, по мнению Пуанкаре, служит демаркационной линией, отделяющей математику от логики.

синтетических истин. В этой статье Куайн пытается показывать, что невозможно дать точные формальные критерии для разграничения аналитических и синтетических суждений. По его мнению, даже отдельное высказывание само по себе не имеет значения. Осмысленное значение приобретает только система высказываний некоторой теории, которую можно соотнести с действительностью, чтобы проверить ее истинность. Показав, что не существует никаких формальных критериев для различения аналитических и синтетических высказываний и прежде всего для определения синонимии и взаимозаменяемости, он предложил заменить жесткую дихотомию «аналитическое/синтетическое» на подвижную — «периферийная часть теории/центральная часть теории». Он пишет: «Вся совокупность наших так называемых знаний или убеждений, начиная от самых случайных фактов... и заканчивая глубочайшими законами... это сооружение, созданное человеком, которое только краями соприкасается с опытом. Или, говоря образно, вся совокупность науки подобна силовому полю, пограничными условиями которого является опыт. Конфликт с опытом на периферии ведет к изменениям внутри самого поля. Должны перераспределиться истинностные значения некоторых из наших высказываний... Но поле в целом так не определено своими пограничными условиями, опытом, что есть достаточно широкий выбор относительно того, какие высказывания следует переоценить в свете любого единичного противоречащего опыта. Никакой отдельный опыт не связан с какими-то отдельными высказываниями внутри поля, кроме как косвенно, из соображений равновесия, влияющего на поле как целое» (Куайн, 2010, с. 75). Таким образом, жесткое деление высказываний на аналитические и синтетические размывается, релятивизируется. Те из них, которые ближе всего к центру теории, будут аналогом аналитических, а те, которые ближе к периферии, могут служить аналогом синтетических. Таким образом, если логические позитивисты попытались «покончить» с кантовскими синтетическими суждениями априори, то некоторые аналитики в конце концов приходят к выводу, что «вообще не существует аналитических суждений, если аналитическое употребляется в узком (но ясном!) смысле...» (Пап, 2002, с. 167).

Однако интересно, что примерно в это же время с критикой неопозитивизма в статье «Является ли математика синтаксисом языка» (1953) выступил Курт Гёдель. Правда, она была опубликована только в 1995 году в 3-м томе собрания сочинений Гёделя, посвященном его философским работам<sup>4</sup>. В ней он критикует положения неопозитивизма, наиболее полно выраженные в работе Карнапа «Логический синтаксис языка» (1937), о том,

---

<sup>4</sup> Статья была написана по предложению редактора серии книг о современных философах, для тома, посвященного Рудольфу Карнапу. Несколько лет Гёдель готовил эту статью для публикации, пока не написал издателю, что он не хочет ее публиковать, поскольку будет уже слишком поздно, чтобы дать возможность Карнапу написать ответ, и он считает, что не будет честен, если опубликует свою статью без этого ответа. Кроме того, Гёдель замечает: «Полное выяснение ситуации оказалось сложнее, чем я ожидал, несомненно, из-за того, что ее предмет [статья] тесно связан с одной из основных проблем философии и частично идентичен ей, а именно с вопросом об объективной реальности понятий и их отношений. С другой стороны, ввиду широко распространенных предрассудков, он может принести больше вреда, чем пользы, чтобы опубликовать половину сделанной работы» (цит. по: Goldfarb, 1995, p. 324).



что математика аналитична и может быть сведена к логическим тавтологиям. Главный аргумент Гёделя опирается на его знаменитую Вторую теорему о неполноте<sup>5</sup>. Гёдель утверждает, что поскольку синтаксические правила языка, устанавливающие истинность предложений, сами должны быть непротиворечивыми, иначе в таком языке истинными будут все предложения<sup>6</sup>, включая фактические, то необходимо установить непротиворечивость всех таких правил. А это невозможно в рамках данного формального языка в силу как раз Второй теоремы о неполноте и требует расширения сферы математики чтобы установить непротиворечивость таких правил, а это противоположно утверждению о том, что математика является исключительно результатом правил синтаксиса.

Далее Гёдель развивает и уточняет свою аргументацию следующим образом. Может оказаться, что такое «расширение» математики не будет обладать свойством консервативности, то есть когда истинность не всех ее положений будет сохраняться при таком расширении. Тогда, по мнению Гёделя, эмпирическое доказательство их непротиворечивости будет предпочтительнее, чем математическое, что в корне противоположно позиции неопозитивистов. С точки зрения Гёделя, в языки сначала входят эмпирические предложения, которые истинны или ложны в силу фактов в мире, а математика затем добавляется с помощью обычных синтаксических правил. Но для такого добавления, по мнению Гёделя, должно быть уже известно, что оно не повлияет на эмпирические предложения, данные в начале. Однако для выяснения этого требуется еще больше математики, что приводит к логической ошибке «предвосхищения основания» (*petitio principii*) (Gödel, 1995, p. 339).

Еще один важный и интересный для нас аргумент Гёделя против неопозитивистов связан с отношениями между математическими высказываниями и высказываниями, выражающими эмпирические законы. Он отмечает, что в эмпирических теориях математика не может быть отделена от выражения в них эмпирических законов. Таким образом, «законы природы без математики точно так же “не имеют содержания”... как математика без законов природы. Дело в том, что только законы природы вместе с математикой (или логикой) имеют следствия, проверяемые чувственным опытом. И поэтому произвольным образом содержатся в законах природы» (Gödel, 1995, p. 348–349). И далее: «Для определенной физической теории новая математическая аксиома... может привести к новым эмпирически проверяемым последствиям точно так же, как новый закон природы» (Gödel, 1995, p. 360). Интересно, что данная аргументация Гёделя кажется сходной с аргументацией Куайна, направленной против различия аналитических и синтетических высказываний, что является центральным положением для системы Карнапа и неопозитивистов вообще. По Куайну, нет никаких философски значимых различий между математическими истинами и эмпирическими, существуют только градации абстракции, зависящей от осо-

---

<sup>5</sup> Вторая теорема Гёделя гласит: непротиворечивость любой достаточно богатой математической системы, включающей арифметику целых чисел, не может быть установлена средствами самой этой системы.

<sup>6</sup> Правда, это будет справедливо не для всех современных логик, но верно для классической логики.

бенностей опыта, но не имеющей никаких качественных различий и, соответственно, резких границ. То есть, по существу, нет принципиальных различий между объектами математики и объектами физики, между числами и молекулами... Однако для Гёделя такая аргументация показывает всего лишь аналогию между эмпирическими и математическими законами. Он настаивает на резком различии между математикой и эмпирическими науками: «Синтаксическая точка зрения на природу математики, несомненно, заслуживает того, чтобы указать на фундаментальное различие между математической и эмпирической истиной. Эта разница, я думаю, справедливо заключается в том, что математические положения, в отличие от эмпирических, истинны в силу понятий, встречающихся в них» (Gödel, 1995, p. 356). Его несогласие с позитивистами заключается в его взгляде на область понятий как на независимую реальность, к которой понятия предмета, факта и содержания применяются так же, как и к эмпирическому миру (цит. по: Goldfarb, 1995, p. 332).

Гёдель как-то заметил в одной из своих поздних работ по основаниям математике: «...если неверное понимание Канта уже привело к тому, что представляет интерес в философии и, косвенным образом, в науке, чего мы можем ожидать от правильно понятого Канта?» (Гёдель, 2014в, с. 211). Однако что касается проблемы синтетических суждений априори, то Гёдель нигде их не упоминает и не рассматривает. Тем не менее в двух своих работах, посвященных философии математики, он обсуждает проблему аналитичности в математике. В работе «Расселовская математическая логика» он пишет: «...нужно заметить, что аналитичность может пониматься в двух смыслах. Во-первых, она может иметь чисто формальный смысл, что термины могут быть определены (либо эксплицитно, либо через правила элиминации из содержащих их предложений) таким образом, что аксиомы и теоремы становятся специальными случаями закона тождества и опровергаемые суждения становятся отрицаниями этого закона. В этом смысле даже теория целых чисел, как может быть показано, не является аналитической...» (Гёдель, 2014а, с. 161). Таким образом, математика определенно неаналитична с этой позиции, потому что в противном случае ее аналитичность означала бы ее разрешимость, вопреки результатам самого Гёделя, а также Алонзо Чёрча и Алана Тьюринга, доказавшим, что формальная арифметика целых чисел и логика первого порядка неразрешимы<sup>7</sup>.

Но во втором случае аналитические высказывания не должны пониматься как «лишенные содержания», они аналитичны в силу значений их составляющих по самой «природе понятий». Примером такой аналитической истины будет, например, схема аксиомы свертывания в теории множеств. По мнению Гёделя, можно защитить аналитичность математики в этом втором случае. Приведем обширную цитату из его статьи «Некоторые основные теоремы в основаниях математики и их следствия» 1951 года, чтобы показать, как он пытается это обосновать:

---

<sup>7</sup> Формальная теория называется разрешимой, если существует эффективная процедура, позволяющая для любой формулы языка данной теории в конечном числе шагов ответить на вопрос, является ли эта формула теоремой или нет. Теорема Чёрча (1936) утверждает, что множество всех общезначимых формул логики предикатов неразрешимо.

Например, базисная аксиома или, скорее, аксиомная схема для концепции целых чисел говорит, что если задано вполне определенное свойство целых чисел (то есть пропозициональное выражение  $\varphi(n)$  с целочисленным значением  $n$ ), существует множество  $M$  этих чисел, которое имеет свойство  $\varphi$ . Теперь, рассматривая то обстоятельство, что  $\varphi$  само может содержать термин «множество целых чисел», мы обнаруживаем, что имеем ряд включенных в рассмотрение аксиом о концепции множества. Тем не менее эти аксиомы (как показывают упомянутые выше результаты) не могут быть сведены к чему-то существенно более простому и уж тем более к точным тавтологиям. Верно, что эти аксиомы значимы благодаря значению термина «множество» — можно было бы даже сказать, что они выражают само значение термина «множество», — и, следовательно, они могли бы быть подходяще названы аналитическими. Однако термин «тавтологический», то есть лишенный содержания, для них просто неуместен, потому что даже утверждение о существовании концепции множества, удовлетворяющего этим аксиомам (или о непротиворечивости этих аксиом), столь далеко от того, чтобы быть пустым, что оно не может быть доказано без повторного использования самой концепции множества или некоторой другой абстрактной концепции подобной природы.

Конечно, этот конкретный аргумент адресован только математикам, которые допускают в собственно математику общую концепцию множества. Для финитистов, однако, буквально тот же самый аргумент может быть задействован для концепции целого числа и аксиомы полной индукции. Потому что если общая концепция множества не допускается в собственно математику, тогда полная индукция предполагается в качестве аксиомы.

Я хотел бы повторить, что «аналитический» тут означает скорее не «истинный благодаря нашим определениям», а «истинный благодаря природе концепций», в противоположность «истинный благодаря свойствам и поведению вещей». Эта концепция аналитического столь далека от значения «лишенного содержания», что полностью возможно, что аналитическое утверждение могло бы быть неразрешимым (или разрешимым с определенной вероятностью) (Гёдель, 2014б, с. 196–197).

Аналитические высказывания, понимаемые в этом втором смысле, по Гёделю, будут более фундаментальным для обоснования многих высказываний в математике, которые считают аналитическими, чем класс аналитических тавтологических высказываний. Важно отметить, что в данном случае ход мысли Гёделя напоминает рассуждения Канта об аналитических суждениях. И, более того, он схож с аргументацией Канта, направленной на обоснование возможности априорных синтетических суждений. Ведь что означает быть «истинным благодаря природе концепций», а не благодаря «нашим определениям»? Это означает, что такие высказывания второго типа аналитичности, по Гёделю, имеют отношение к фундаментальной структуре нашего сознания и, согласно Канту, относятся либо к чистым понятиям рассудка, либо к чистым формам созерцания и дают определенное новое знание в силу возможности конструирования понятий, то есть благодаря «природе концепций», по Гёделю, в чистом, лишенном эмпирического содержания мышлении. Но мог ли Гёдель хоть в какой-то мере допустить существование априорных синтетических суждений? Хотя Кант и оказал значительное влияние на философские взгляды Гёделя, именно философию Лейбница Гёдель считал наиболее близкой своим воззрениям (Wang Hao, 1987, p. 55). А по Лейбницу, все математические истины могут быть только аналитическими. Будучи приверженцем определен-

ной формы математического платонизма (Wang Hao, 1987, p. 69), которая предполагает «объективное существование фактов и объектов математики, не зависящих от наших ментальных актов и решений» (Wang Hao, 1987, p. 186), Гёдель не мог принять и априорность математического познания.

Но если сам Гёдель не коснулся проблемы априорных синтетических суждений, то именно его результаты в области оснований математики, а также работы А. Чёрча и А. Тьюинга, с ними связанные, послужили аргументами в защиту их существования. В 1949 году американский логик Ирвинг Копи в очень небольшой работе прибегает для этого к помощи Первой теоремы Гёделя о неполноте. Суть его аргументов такова. По определению Копи, высказывание  $A$  аналитично в языке  $L$  тогда и только тогда, когда его истинность вытекает из синтаксических или грамматических правил  $L$ . А поскольку любой достаточно богатый язык, то есть язык, достаточный для формализации элементарной теории чисел, содержит неэмпирические и неиндуктивные высказывания, которые являются неразрешимыми в этом языке, то, согласно первой теореме Гёделя, они не могут быть аналитическими. Поэтому существует такая неаналитическая истина, которая также неэмпирична и неиндуктивна, то есть истина синтетических априори. А это, кстати, согласно Копи, разрушает концепцию априорной аналитичности математики. Он отмечает: «Последствие данного результата для философской проблемы априорного знания ясно. Мы видели, что если есть какое-либо неэмпирическое или неиндуктивное общее положение, которое не разрешается на основе синтаксических правил языка, на котором оно выражено, то аналитическая теория априорного знания ложна. Вывод очевиден — аналитическая теория априорного знания ложна. А это равносильно утверждению, что существуют синтетические априорные предложения. И это следствие должно иметь философское значительное значение» (Copi, 1949, p. 244).

Правда, аргументация Копи сразу же была подвергнута критике — и довольно язвительной — со стороны другого логика, Атвела Туркетта. Он замечает: «Утверждение о том, что существуют синтетические априори Гёделя, равнозначно ни чему иному, чем повторению в вводящем в заблуждение философском языке достигнутых в современной логике результатов, а именно того, что обычно называют второй теоремой Гёделя о неполноте. Это повторение в терминах синтетической априорной истины вводит в заблуждение, поскольку предполагает связь с проблемами в истории философии, с которыми теоремы Гёделя, по существу, очень мало связаны» (Turquette, 1950, p. 126). Более того, такой философский язык только искажает точный смысл результатов Гёделя. Но если мы все же примем, что существующее истинное, но не доказуемое в достаточно богатой математической системе по Первой теореме Гёделя выражение является априорной синтетической истиной, то «тогда мы спросим, что это за истина? ... Дело в том, что мы *не знаем*, какое философское значение может иметь синтетическая априорная истина, которую мы не знаем и на самом деле из результатов Гёделя никогда не сможем знать. Это была бы очень странная синтетическая априорная истина. И была бы так же полезна, как вещь в себе Канта, и так же неопределенна, как любая непредвиденная ситуация!» (Turquette, 1950, p. 128). «Нельзя отрицать, что из теорем Гёделя могут вытекать важ-

ные философские следствия, но маловероятно, чтобы их можно было найти в обосновании синтетических априорных истин», — заключает Туркет<sup>8</sup> (Turquette, 1950, p. 129).

Тем не менее несмотря на общефилософскую критику Куайна и критику, направленную на обоснование существования синтетических суждений априори с помощью теорем Гёделя, такие попытки были предприняты и позднее. Так, метаматематический аргумент в пользу синтетического априори дает американский математик Говард Делонг. В его трактовке метарифметическое предложение, которое утверждает непротиворечивость арифметики и служит общим предположением теорем Гёделя о неполноте, следует классифицировать как синтетическое и априорное. Синтетическое, потому что оно не следует по определению из общей логики, и априорное, потому что если арифметика непротиворечива, она должна быть «необходимо непротиворечивой» (DeLong, 1970, p. 387).

Еще одна попытка доказать существование синтетических априорных высказываний в метаматематике была предложена Чарльзом Кастонгуэем. Он отталкивается от работы Якко Хинтикки «Являются ли математические истины синтетическими априори?», где Хинтикка отстаивает синтетический характер математического знания, которое требует работы интуитивного мышления, не сводимой к логическим законам, и правила которого нельзя установить полностью. Однако Кастонгуэй полагает, что без теоремы Чёрча аргументация Хинтикки не имела бы объективной опоры в современной логике. Аналитичность математики, по его мнению, полностью определяется разрешимостью, и поэтому из теоремы Чёрча о неразрешимости арифметики и его тезиса (постулирующего эквивалентность между интуитивным понятием алгоритмической вычислимости и строго формализованными понятиями частично рекурсивной функции или функции, вычисляемой на машине Тьюринга) должно следовать, что математическое знание является априорным синтетическим: «Синтетическая априорная природа математических истин заключается в этой предельной открытости и незавершенности математического знания, сущность которого основывается на теореме Чёрча» (Castonguay, 1976, p. 87).

Все упомянутые выше аргументы в общем построены по сходной схеме и апеллируют либо к неполноте, либо к неразрешимости математики. В своем обширном обзоре, посвященном вопросам дистинкций «априори/апостериори» и «аналитическое/синтетическое» в истории философии, в логике и математике, польский логик и философ Ян Воленский так характеризует все эти попытки: «Я пришел к выводу, что ни один из упомянутых аргументов не заставляет нас признать, что существуют синтетические априорные высказывания, поскольку все данные примеры можно интерпретировать как прагматические аналитические высказывания»

---

<sup>8</sup> В чем-то с Туркетом можно и согласиться, особенно если учитывать кантовскую концепцию логики. Томас Зеебом замечает по этому поводу: «...в XX веке читатели под влиянием ошибочного высказывания Канта о логике (о том, что логика «кажется наукой вполне законченной и завершенной». — А.П.) испытывают искушение понять кантовскую концепцию логики как концепцию, которую можно эксплицировать с помощью современной формализованной логики. Одно из следствий этого заключается в том, что кантовское различие аналитических и синтетических суждений либо понимается неправильно, либо вообще становится бессмысленным» (Зеебом, 1993, с. 67).

(Wolenski, 2004, p. 821). По его мнению, в понятие аналитического высказывания следует включить особого рода прагматические аналитические высказывания; поскольку любой выбор предполагаемой логико-математической модели всегда определяется прагматическими факторами. Так, например, когда доказательство существования априорных синтетических высказываний опирается на Первую теорему Гёделя, которая гласит: «Если формальная теория, включающая арифметику целых чисел, непротиворечива, то она неполна», то по прагматическим соображениям мы выбираем вариант непротиворечивости математики, что и позволяет нам сделать вывод о ее неполноте.

Однако можно быть уверенным, что подобные обоснования и априорности, и синтетичности математики не будут последними, поскольку, как показал аргентино-американский математик Грегори Джон Чейтин, недоказуемость истинных высказываний в математике является нормой и класс таких утверждений бесконечен. По теореме, им доказанной, существует предел сложности – предел Чейтина, переступить который невозможно в рамках математического знания (Chaitin, 1999, p. 25).

\* \* \*

В заключение еще раз процитируем упомянутого выше Делонга:

Теперь мы видим, что не может быть единственного свойства, характеризующего математические высказывания, которое позволило бы нам решать, кто прав: Кант, Милль или Рассел. Математические высказывания, такие как « $0 = 0$ », безусловно, являются аналитическими априорными, их истина целиком зависит от общей логики и определения. С другой стороны, феномен эмпирической вероятности в математике, а также практически неразрешимые и невычислимые задачи дают нам примеры синтетических апостериори. Наконец, *C* (предложение, утверждающее непротиворечивость арифметики. – *А.П.*) при его предполагаемой интерпретации может быть разумно классифицировано как синтетическое априорное; синтетическое, потому что оно не следует из определений и общей логики, априорное, потому что если арифметика непротиворечива, она должна быть необходимо непротиворечивой (DeLong, 1970, p. 387).

В одной из наших работ на примере некоторых исторических фактов, связанных с историей обсуждения природы аналитических и синтетических суждений в логике, показывается, что представления об их статусе существенным образом зависят от принятого образа логики (Пушкарский, 2012). И это хорошо согласуется с идеей, выраженной в цитате Делонга. Следует отметить, что определенное разнообразие взглядов на проблемы, подобные проблеме существования синтетических априорных суждений, обусловлено не ошибочностью тех или иных концепций логики или математики или, наоборот, их близостью к некоторой безусловной истине. В данном случае значительную роль играют философские установки, представление о природе и культурной роли в обществе в данном случае логики и математики, а также их месте в системе науки, явно или неявно принимаемые тем или иным исследователем. Эта образная модель реконструкции истории логики основана на понятии «образ логики», введенном И. Н. Грифцовой: «Предложенный подход предполагает выделение (по са-

мым разным основаниям) и анализ различных образов логики, рассмотрение их влияния как на реальное бытие логики в культуре, жизни общества, так и на формирование образов логики прошлого. Данный подход предполагает также осознание того факта, что наряду со сменой различных образов логики возможно и их сосуществование в один и тот же исторический период» (Грифцова, 1998, с. 14)<sup>9</sup>.

Проведенный выше анализ обоснований в пользу существования априорных синтетических высказываний демонстрирует то, что решение этой проблемы зависит от явно или неявно принимаемого образа логики, ключевым параметром которого, по нашему мнению, выступает предмет логики или, иначе говоря, представления о природе логического и, соответственно, о границах логики и математики. Еще один пример такого предположения — небольшая работа Богуслава Вольневича, где он утверждает, что «математика не отражает реальность и не является частью логического синтаксиса языка. Математика — проявление того, как связаны язык и реальность. Логика не зависит от этого... и если мы не принимаем расселовский логицизм... то должны заявить, что вся математика — это просто расширение логики» (Wolniewicz, 1994, р. 334). И в таком случае, «используя терминологию Карнапа, можно сказать, что... “синтетические суждения априори Канта” — это “постулаты значения” языка L: высказывания истинны лишь благодаря тому, что существует определенная смысловая связь между этим языком и реальностью» (Wolniewicz, 1994, р. 330).

Нечто аналогичное мы можем наблюдать и в современной математике. В своей теории типов Мартин-Лёф прямо указывает на наличие априорных синтетических суждений как результат математической деятельности по построению математических объектов определенного вида<sup>10</sup>: «...у Канта была невероятно важная идея, а именно идея существования синтетических суждений а priori, а также то, что эти суждения обязательно возникают, так как интересные математические теоремы требуют для их доказательства построения некоторой конструкции» (Мартин-Лёф, 2011, с. 17). Такие «интересные математические суждения» — это экзистенциальные суждения, «сложность математического доказательства которых заключается в том, чтобы найти или построить объект, который подпадает под понятие, которому экзистенциальное суждение приписывает существование». Таким образом, экзистенциальные суждения синтетические, поскольку в них «следует выйти за пределы того, что содержится в суждении самом по себе». А теорема о неполноте Гёделя должна «относиться к логике синтетических суждений», поскольку последняя является неполной и неразрешимой (Мартин-Лёф, 2011, с. 15).

Также следует отметить, что в теории типов логика в определенном смысле является внутренней математической конструкцией. «И если логицизм сводит математику к логике, то здесь мы имеем обратное отношение, когда логика сводится к математике...» (Vasyukov, 2017, с. 67).

Подытожим данные представления в виде таблицы, которая, конечно, не будет полной, а носит скорее демонстрационный характер.

<sup>9</sup> См. также (Брюшинкин, Попова, 2010; Попова, 2010; Пушкарский, 2011).

<sup>10</sup> Несмотря на защиту априорных синтетических суждений, Кант вряд ли смог бы согласиться с Мартином-Лёфом в том, что логические законы не аналитичны, а являются синтетическими априори истинами (Мартин-Лёф, 2011, с. 13).

Образ логики	Математика = логике	Математика ↑ логика	Априорные синтетические истины существуют как «конструирование понятий»	<i>Пер Мартин-Лёф</i>  В теории типов логика сводится к математике
		Математика ↓ логика	Не существуют априорных синтетических истин	<i>Луи Кутюра, Рудольф Карнап</i>  Все математические истины — аналитические и сводимы к основным логическим законам
		Логика — это раздел математики	Априорные синтетические истины в принципе возможны как результат интерпретации аксиоматических исчислений	<i>Давид Гильберт</i>  Логика — это метаматематика: теория доказательств и теория моделей
	Математика ≠ логике	Математика — это просто физика	Все истины математики синтетичны и апостериорны	<i>Владимир Арнольд</i>  Математика относится к сфере эмпирического опыта, подобно классической евклидовой геометрии и практической арифметике
		Математика относится к сфере эмпирического	Невозможно провести границу между аналитическими и синтетическими высказываниями	<i>У. В. О. Куайн</i>  Нет никаких философски значимых различий между математическими истинами и эмпирическими
			Существуют априорные синтетические истины	<i>Иммануил Кант</i>  Математика имеет дело с конструированием своих понятий и объектов в чистом созерцании, то есть в чистых априорных формах чувственности
		Математические объекты конструируются в области чистых форм чувственности (пространства и времени)	Можно строго различить аналитические и синтетические суждения	<i>Иммануил Кант</i>  Чистая общая логика аналитична и не имеет никакого отношения к сфере чувственности



## Список литературы

1. Брюшинкин В.Н., Попова В.С. Логика в русском неокантианстве: образ логики А.И. Введенского // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М., 2010. С. 165–178.
2. Бирюков Б.В. Введение. Готтлоб Фреге: современный взгляд // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000.
3. Гёдель К. Расселовская математическая логика // Хинтиikka Я. О Гёделе. Курт Гедель Статьи. М., 2014а. С. 125–165.
4. Гёдель К. Некоторые основные теоремы в основаниях математики и их следствия // Там же. 2014б. С. 166–200.
5. Гёдель К. Современное развитие оснований математики в свете философии // Там же. 2014в. С. 201–211.
6. Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998.
7. Зеебом Т.М. Логика понятий как предпосылка кантовской формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. Вып. 17. Калининград, 1992.
8. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. М., 1964. Т. 3.
9. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Там же. М., 1965. Т. 4, ч. 1.
10. Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971.
11. Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М., 2006. С. 57–74.
12. Куайн У.В.О. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. М., 2010.
13. Мартин-Лёф П. Логика сегодня. Аналитические и синтетические суждения в теории типов // Логико-философские штудии. 2011. Т. 9, № 1. С. 5–17.
14. Пуанкаре А. Математика и логика // Пуанкаре А., Кутюра Л. Математика и логика. М., 2007. С. 116–148.
15. Попова В.С. Спор о логике в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века. Калининград, 2010.
16. Пушкарский А.Г. Методология истории логики: синтетический подход // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2011. Вып. 6. С. 25–34.
17. Пушкарский А.Г. Проблема аналитических и синтетических суждений в истории и философии логики // Радио.ru. 2012. № 8. С. 160–185.
18. Chaitin G.J. The Unknowable. Singapore, 1999.
19. Copi I. Modern Logic and the Synthetic A Priori // The Journal of Philosophy. 1949. № 46. P. 243–245.
20. Castonguay Ch. Church's Theorem and the Analytic/Synthetic Distinction in Mathematics // Philosophica. 1976. № 18(2). P. 77–89.
21. DeLong H. A Profile of Mathematical Logic. Addison-Wesley Reading, Mass., 1970.
22. Gödel K. Is mathematics syntax of language? // Collected Works / Feferman S., Dawson J., Kleene S. [et al.] (eds.). Oxford ; N. Y., 1995. Vol. 3. P. 334–362.
23. Goldfarb W. Gödel \*1953/9: Introductory note to \*1953/9 // Ibid. P. 324–334.
24. Turquette A.R. Gödel and the Synthetic A Priori // The Journal of Philosophy 1950. Vol. 47, № 5 (Mar. 2). P. 125–129.
25. Vasyukov V.L. On Antilogicism // Десятые Смирновские чтения : матер. Междунар. науч. конф. (Москва, 15–17 июня 2017 г.). М., 2017. С. 65–67.
26. Wang Hao. A Logical Joinery: From Gödel to Philosophy. Cambridge, Massachusetts, 1987.

27. Wolenski J. Analytic vs. Synthetic and A Priori vs. A Posteriori // Handbook Of Epistemology. 2004. Springer. P. 781–839.

28. Wolniewicz B. On the Synthetic A Priori // Philosophical Logic in Poland, Kluwer Academic Publishers / J. Woleilski (ed.). Dordrecht, 1994. P. 327–335.

### Об авторе

Анатолий Геннадьевич **Пушкарский**, старший преподаватель Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, pushcarskiy@mail.ru

## KANT, GÖDEL, AND THE PROBLEM OF SYNTHETIC A PRIORI JUDGEMENTS

A. G. Pushkarsky

*Debates over Kant's famous postulate about the existence of synthetic a priori judgements in mathematics, formulated in the Critique of Pure Reason, have been raging for over two centuries. On the one hand, it was fiercely criticised by neo-positivists in the early 20<sup>th</sup> century. On the other hand, Kant's ideas on constructive nature of mathematics served as a philosophical framework for LEJ Brouwer's programme of intuitionism in the foundations of mathematics. Of interest are the ideas of the great logician and mathematician Kurt Gödel about the analytical nature of mathematics, put forward in a number of his works on philosophy of mathematics. Although he never mentions synthetic a priori judgements, the course of his reasoning about analytical judgements is close to that employed by Kant. As early as the mid-20<sup>th</sup> century, Gödel's incompleteness theorems and the works of Church and Turing constituted arguments in favour of the existence of synthetic a priori judgements. The American logician Irving Copi was the first to use Gödel's first incompleteness theory to that end. While his small work went almost unnoticed, such ideas were expressed by at least two other mathematicians. In modern mathematics, particularly, Martin-Löf type theory, the existence of synthetic a priori truths, is considered justified. Although it is based on different grounds than those mentioned above, it is nevertheless compatible with Gödel's results.*

*Analysing proofs of existence of synthetic a priori judgements helps demonstrate that a solution to this problem is determined by the implicitly or explicitly accepted image of logic, whose key parameter is the object of logic or, in other words, the ideas about the nature of the logical and, therefore, the ideas about the boundaries of logic and mathematics.*

**Key words:** Kant, synthetic a priori judgement, Gödel incompleteness theorem, image of logic.

### References

1. Bryushinkin V.N., Popova V.S. 2010, Logika v russkom neokantianstve: obraz logiki A.I. Vvedenskogo [Logic in Russian Neokantianism: the image of logic A.I. Vvedensky] In: Griftsova, I.N., Dmitrieva, N.A. (eds.), *Neokantianstvo nemeckoe i russkoe: mezhdru teoriej poznaniya i kritikoj kultury* [German and Russian Neo-Kantianism: between the theory of knowledge and the criticism of culture]. Moscow, p. 165–178.

2. Biryukov B.V. 2000, Vvedenie. Gottlob Frege: sovremennyj vzglyad [Introduction. Gottlob Frege: modern look] In: Frege G. *Logika i logicheskaya semantika* [Logic and Logical Semantics]. Moscow, pp. 8–63.

3. Gödel K. 2014a, Rasselovskaya matematicheskaya logika (1942) [Russellian mathematical logic] In: Hintikka Y.A. *O Gödele. Kurt Gödel Stat'i* [About Gödel. Kurt Gödel Articles]. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya», pp. 125–165.

4. Gödel K. 2014b, Nekotorye osnovnye teoremy v osnovaniyah matematiki i ih sledstviya (1951) [Some basic theorems in the foundations of mathematics and their consequences] In: Hintikka Y.A. *O Gödele. Kurt Gödel Stat'i* [About Gödel. Kurt Gödel Articles]. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya», pp. 125–165.

5. Gödel K. 2014c, Sovremennoe razvitie osnovanij matematiki v svete filosofii (1961) [Modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy] In: Hintikka Y.A. *O Gödele. Kurt Gödel Stat'i* [About Gödel. Kurt Gödel Articles]. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya», pp. 125–165.

6. Grifcova I.N. 1998, *Logika kak teoreticheskaya i prakticheskaya disciplina. K voprosu o sootnoshenii formal'noj i neformal'noj logiki* [Logic as a theoretical and practical discipline. On the question of the relationship between formal and informal logic]. Moscow.

7. Zeebom T.M. 1992, Logika ponyatij kak predposylka kantovskoj formal'noj i transcendentnoj logiki [The logic of concepts as a prerequisite for Kant's formal and transcendental logic] In: *Kantovskij sbornik. Vyp. 17.* [Kantovsky sbornik. Issue 17] Kaliningrad.

8. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. *Sochinenija v shesti tomah* [The works in six volumes], vol. 3, Moscow.

9. Kant, I. 1965, *Prolegomeni ko vsjakoj buduschej metafizike, mogushej pojavitsja kak nauka* [Prolegomena to any future metaphysics that may appear as a science] in: Kant, I. *Sochinenija v shesti tomah* [The works in six volumes], vol. 4/1, Moscow.

10. Karnap R. 1971, *Filosofskie osnovaniya fiziki* [Philosophical Foundations of Physics]. Moscow, Progress.

11. Karnap R., Hahn H., Neurath O. 2006, Nauchnoe miroponimanie – Venskij kruzhok [Wissenschaftliche Weltauffassung] in: *Zhurnal («Poznanie»). Izbrannoe* [Journal “Erkenntnis”. Favorites]. Moscow, pp. 57–74.

12. Quine, W.V. 2010, *S tochki zreniya logiki. 9 logiko-filosofskih ocherkov* [From A Logical Viewpoint - Logico-Philosophical Essays]. Moscow.

13. Martin-Löf Per. 2011, Logika segodnya. Analiticheskie i sinteticheskie suzhdeniya v teorii tipov [Logic today. Analytical and synthetic judgments in the theory of types] In: *Logiko-filosofskie shtudii* [Logical and philosophical studies]. T. 9, (№ 1), St. Petersburg, pp. 5–17.

14. Poincare A. 2007, Matematika i logika [Mathematics and Logic] In: Poincare A., Couturat L. *Matematika i logika* [Mathematics and Logic]. Moscow, pp. 116–148.

15. Popova V.S. 2010, *Spor o logike v universitetskoj filosofii Sankt-Peterburga nachala XX veka* [The debate about logic in the university philosophy of St. Petersburg early XX century]. Kaliningrad.

16. Pushkarsky A.G. 2011, Metodologiya istorii logiki: sinteticheskij podhod [Methodology of the History of Logic: A Synthetic Approach] In: *Vestnik Baltijskogo federal'nogo universiteta im. Immanuila Kanta. Vyp 6* [IKBFU's Vestnik, 2011 Issue № 06]. Kalinigrad, pp. 25–34.

17. Pushkarsky A.G. Problema analiticheskikh i sinteticheskikh suzhdenij v istorii i filosofii logiki [The problem of analytical and synthetic judgments in the history and philosophy of logic] In: *Ratio.ru. 2012. № 8.* Kalinigrad, pp. 160–185.

18. Chaitin G.J. 1999, *The Unknowable*. Singapore.

19. Copi I. 1949, 'Modem Logic and the Synthetic A Priori', in: *The Journal of Philosophy*, vol. 46, p. 243–245.

20. Castonguay, Ch. 1976, Church's Theorem and the Analytic/Synthetic Distinction in Mathematics, In: *Philosophica*, vol. 18, no. 2, p. 77–89.

21. DeLong, H. 1970, *A Profile of Mathematical Logic*, Addison-Wesley Reading, Mass.

22. Gödel K. 1995, Is mathematics syntax of language? In: Gödel K. *Collected Works*, V.3. Feferman, S., Dawson, J., Kleene, S., Moore, G., Solovay, R., and van Heijenoort, J. (eds.). Oxford – New – York: Oxford University Press. pp. 334–362.

23. Goldfarb W. 1995, Gödel \*1953/9: Introductory note to \*1953/9. (1995), In: *Gödel K. Collected Works*, V.3. Feferman, S., Dawson, J., Kleene, S., Moore, G., Solovay, R., and van Heijenoort, J. (eds.). Oxford – New – York: Oxford University Press, pp. 324–334.

24. Turquette A.R. 1950, Gödel and the Synthetic a priori, in: *The Journal of Philosophy*, vol. 47, no. 5 (Mar. 2, 1950), p. 125–129.

25. Vasyukov V.L. 2017, On Antilogicism In: *Desyatye Smirnovskie chteniya: materialy Mezhdunar. nauch. konf., Moskva, 15 – 17 iyunya 2017* [The Tenth Smirnov Readings in Logic to be held on 15 – 17 June 2017]. Moscow, pp. 65 – 67.
26. Wang Hao. 1987, *A Logical Joinery: From Gödel to Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
27. Wolenski J. 2004, Analytic vs. Synthetic and A Priori vs. A Posteriori In: *Handbook Of Epistemology*. Springer, pp. 781 – 839.
28. Wolniewicz, B.: 1994, On the Synthetic A Priori In: J. Woleilski (ed.), *Philosophical Logic in Poland*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 327 – 335.

#### **About the author**

*Anatoly Pushkarsky*, Assistant Professor, Institute for the Humanities, IKBFU, Russia, pushcarskiy@mail.ru

**ПРАКТИЧЕСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА  
И Э. ГУССЕРЛЯ**

**А. В. Лаврухин\***

Рассмотрена проблема согласования априорного и эмпирического измерений свободы, воления и поступка как ключевого момента для понимания специфики взаимосвязи между теоретическим и практическим разумом в практической философии И. Канта и Э. Гуссерля. Опираясь на разъяснение характера взаимосвязи между трансцендентальной и практической свободой в практической философии И. Канта, автор проблематизирует кантовский тезис о примате практического разума. Данная проблематизация является отправным пунктом и лейтмотивом анализа специфики переосмысления идей, предпосылок и проблем практической философии Канта в первом проекте практической философии Э. Гуссерля (научной этике). В ходе сравнительного анализа автор выявляет ряд терминологических и концептуальных сходств и различий с практической философией И. Канта. Одним из результатов сравнительного анализа стало выявление ряда принципов и предпосылок, объединяющих проекты практической философии обоих мыслителей, таких как сходное понимание характера взаимосвязи теоретического и практического разума; принцип «чистоты» разума и обязательности *a priori*; идея параллелизма логики и этики; принцип взаимодействия воления и разума; определяющая роль категорического императива. В то же время автор приходит к выводу о необходимости проводить ряд различий, существенных для адекватного понимания позиций мыслителей, а именно: между трансценденталистской установкой Канта и феноменологической дескриптивной установкой раннего Гуссерля, между *a priori* чистого разума и формально-материальными *a priori*, между разумным волением и телесными актами воли, между абсолютной и относительной обязательностью категорического императива. При этом в фокусе анализа неизменно остается открытым вопрос о том, как примирить априорное, обязательное и наилучшее благо с конкретной, практической ситуацией выбора.

**Ключевые слова:** трансцендентальная и практическая свобода, категорический императив, научная этика, материальные априори.

На протяжении всего творческого пути у Эдмунда Гуссерля не было собеседника более влиятельного, постоянного и

---

\* Санкт-Петербургская школа социальных и гуманитарных наук Санкт-Петербургского филиала Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», 192171, Санкт-Петербург, ул. Седова, 55, корп. 2, комн. 319.  
Поступила в редакцию: 05.04.2017 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2017-3-4  
© Лаврухин А. В., 2017

провокативного, чем Иммануил Кант. О влиянии теоретической философии И. Канта на феноменологию Э. Гуссерля в мировой и отечественной литературе написано немало<sup>1</sup>. В то же время мы найдем совсем немного исследований, посвященных сравнительному анализу их практической философии в зарубежной<sup>2</sup> и тем более в отечественной литературе<sup>3</sup>. Далеко не в последнюю очередь это связано с историей опубликования гуссерлевских манускриптов по практической философии. Несмотря на то что интерес у Гуссерля к этой проблематике пробудился еще во время обучения у Франца Brentano<sup>4</sup>, а его первые самостоятельные опыты в этом направлении относятся к 1889—1890 гг.<sup>5</sup>, публикация довольно многочисленных манускриптов Гуссерля по этике осуществилась лишь спустя 100 лет<sup>6</sup>. Данная работа призвана способствовать восполнению дефицита интерпретативной литературы по указанной проблематике. Учитывая ее масштабность, сложность и многогранность, внимание здесь будет сосредоточено на раннем проекте практической философии Э. Гуссерля (так называемой научной этике) и одной проблеме, в равной мере существенной для обоих мыслителей, согласования априорного и эмпирического измерений свободы, волеия и поступка, что, в свою очередь, является определяющим для понимания характера взаимосвязи между теоретическим и практическим разумом, теоретической и практической философией.

### Практическая и трансцендентальная свобода в практической философии И. Канта

Практическая философия Канта представлена в трех фундаментальных произведениях — «Основание метафизики нравов» (1785), «Критика практического разума» (1788) и «Метафизика нравов» (1797), а также в ряде

<sup>1</sup> Молчанов, 1998; Рикер, 1998; Kern, 1964; Morrison, 1978 и др.

<sup>2</sup> Cobet, 2003; Funke, 1983; Grondin, 2000; Rinofer-Kreidl, 2010.

<sup>3</sup> Эта тема затрагивается лишь частично в обзорных историях этических учений, таких как, например, (Гусейнов, 2003).

<sup>4</sup> Как свидетельствует в своей *Husserl-Chronik* Карл Шуманн, в 1884/85—1886 гг. во время своего обучения у Brentano Гуссерль на протяжении всех четырех семестров прослушал довольно большую лекцию по практической философии (Schuhmann, 1981, p. 13,15).

<sup>5</sup> Речь здесь идет о ранних лекциях Гуссерля по этике, первая из которых была подготовлена и заявлена приват-доцентом Эдмундом Гуссерлем в 1889/1890 г. в университете Халле. Однако ему пришлось отказаться от их проведения, поскольку прослушать ее согласились всего лишь два студента. Остальные, уже состоявшиеся, лекции по этике были прочитаны Гуссерлем в летние семестры 1891, 1893, 1894, 1895 и 1897 гг. (см.: Schuhmann, 1981, p. 24, 30, 35, 41, 45, 51). К сожалению, в архивах Гуссерля тексты этих лекций не сохранились. От них осталось лишь несколько фрагментов, в одном из которых содержится вводная часть лекции «Этика и философия права», прочитанной Гуссерлем в летний семестр 1897 г.

<sup>6</sup> Ранние лекции Гуссерля по этике, учению о ценностях и практической философии опубликованы в 1988 г. в XXVIII томе Гуссерлианы (Husserl, 1988). Работы более позднего периода, в которых Гуссерлем развивается новая концепция практической философии, связанная с обоснованием идеи «обновления» (*Erneuerung*), опубликованы в XXVII томе Гуссерлианы. Примечательно, что наиболее важные работы этого тома (три статьи об обновлении европейского человечества и культуры) были опубликованы на 60 с лишним лет ранее (в 1923/1924 г.) в японском журнале *The Kaizo* (*Обновление*), вследствие чего в интерпретативной литературе они получили название *Kaizo-статьи* (*Kaizo-Artikel*).

отдельных работ по этике и политике<sup>7</sup>. Все эти работы были написаны после «Критики чистого разума» (1781), где Кант обосновал иерархию способов применения разума, согласно которой рассудок — низшая ступень разума, ограничивающегося в своем применении сферой опыта, а чистый теоретический разум, способный заниматься трансцендентальным познанием<sup>8</sup>, — высшей его ступенью. Однако, несмотря на это, Кант утверждает примат чистого практического разума, оговаривая, правда, одно важное условие: «Следовательно, при соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистому практическому разуму принадлежит *примат*, если предположить, что это соединение не *случайное* и произвольное, а основанное *a priori* на самом разуме, стало быть, *необходимое*» (Кант, 1997а, с. 615). На этом основании некоторые интерпретаторы и исследователи кантовской философии склонны упрощать кантовский тезис о примате практического разума над теоретическим, соответственно, практической философии над теоретической, аргументируя это тем, что моральный закон как абсолютная идея свободы являет собой для практического разума то «аксиоматическое основание», на котором зиждется свободное («абсолютно спонтанное») начало разума как такового<sup>9</sup>. Между тем кантовское рассмотрение вопроса о свободе — центрального для понимания всей его практической философии — с очевидностью свидетельствует о неоднозначном понимании взаимосвязи между теоретическим и практическим разумом (соответственно, теоретической и практической философией).

Чтобы убедиться в этом, обратимся к определениям свободы в космологическом (так называемая космологическая свобода) и трансцендентальном смыслах (так называемая трансцендентальная свобода). В «Критике чистого разума» Кант дает такое определение понятию «космологической

---

<sup>7</sup> Как справедливо замечает А. А. Гусейнов, «большинство кантовских работ по практической философии опубликованы на русском языке, причем в разных переводах» (Гусейнов, 2003, с. 651): «Основание метафизики нравов» (пер. Л. Д. П. под ред. В. М. Хвостова, уточненный А. П. Скрипником), «Критика практического разума» (пер. Н. М. Соколова, уточненный Ц. Г. Арзаканьяном), «Лекции по этике» (общ. ред., сост., вступ. ст. А. Л. Гусейнова), «Метафизика нравов» (в пер. С. Я. Шейнман-Топштейн и Ц. Г. Арзаканьяна). Мы же будем в основном ориентироваться на издания на русском и немецком языках: (Кант, 2006), (Кант, 1997), (Кант, 1997а), которые позволяют видеть оригинальную версию обеих изданий «Критики чистого разума» и сопоставлять ее с русским переводом.

<sup>8</sup> «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» (Кант, 2006, с. 79).

<sup>9</sup> Например, Г. Н. Мехед в статье «Мораль как абсолютный предел разума в этике И. Канта» формулирует такое понимание следующим образом: «И таким абсолютным в философии Канта является моральный закон как выражение идеи свободы. Это та начальная точка, с которой начинается вообще всякое мышление, она — граница разума, предел постижимости для разума как его собственное аксиоматическое основание. Это ядро, центр масс, вокруг которого будет сформирована вся структура трансцендентального субъекта. Все остальное, включая и “Критику чистого разума”, по сути, носит вспомогательный характер. С теоретической точки зрения Кант шел не от гносеологии к этике, как это может показаться по хронологии его работ, а в обратном направлении — от этики к гносеологии, от нравственно-законного к звездному небу. Таким образом, всю философию Канта можно охарактеризовать как грандиозную попытку обоснования необосновываемости морали, обоснования морали как абсолютного предела разума» (Мехед, 2014, с. 19).

свободы»: «...под свободой в космологическом смысле я разумею способность *самопроизвольно* начинать некоторое состояние; следовательно, каузальность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени. Свобода в этом значении есть чистая трансцендентальная идея: она, во-первых, не содержит в себе ничего заимствованного из опыта, и, во-вторых, предмет ее не может быть дан ни в каком опыте... В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой *трансцендентальной* идее *свободы*» (Кант, 2006, с. 697). Как видим, в этом определении для практической свободы конститутивным является трансцендентальное измерение — «чисто трансцендентальная идея», которая постигается чистым теоретическим разумом как «особый смысл каузальности» (Кант, 2006, с. 597—599). И это далеко не случайно — параллельно определению свободы в космологическом смысле Кант дает определение свободы в трансцендентальном: «...трансцендентальная свобода требует независимости самого этого разума (в отношении его каузальности, призванной начинать ряд явлений) от всех определяющих причин чувственно воспринимаемого мира...» (Кант, 2006, с. 1009). Тем самым Кант недвусмысленно утверждает приоритет трансцендентальной свободы над свободой практической: «В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой *трансцендентальной* идее *свободы*... Легко видеть: если бы всякая каузальность в чувственно воспринимаемом мире была только природой, то всякое событие определялось бы другим событием во времени по необходимым законам; и так как явления, поскольку они определяют произволение, должны были бы делать всякое действие необходимым как свой естественный результат, то, стало быть, упразднение трансцендентальной свободы вместе с тем уничтожило бы всякую практическую свободу» (Кант, 2006, с. 697—699). Таким образом, в обоих определениях свободы — космологическом и трансцендентальном — условием возможности практической свободы является трансцендентальная свобода, а значит, и то трансцендентальное измерение, которое обнаруживает, изучает и удерживает в поле зрения прежде всего чистый теоретический разум.

В контексте нашего вопроса о соотношении теоретического и практического разума это означает, что практический разум сам по себе, без помощи теоретического не в состоянии отдавать отчет в своих собственных трансцендентальных предпосылках и основаниях. Он не может начать свою «работу» без понимания трансцендентальной свободы, являющейся для него исходным сверхэмпирическим «фактом». Теоретический разум в ходе критики чистого разума прокладывает практическому разуму дорогу к пониманию его собственных *a priori* и достигает необходимой «чистоты» (в данном случае чистоты свободы, понятой в трансцендентальном смысле), которая является условием возможности ясного («чистого») понимания практическим разумом своей собственной свободы.

### **Автономия воли, трансцендентальная свобода и чистый разум**

Для усиления аргументации данного тезиса имеет смысл обратиться к понятию «автономии воли», которое Кант дает в «Основоположении метафизики нравов». Это понятие важно для рассмотрения нашего вопроса тем, что в нем речь идет уже не о чистом разуме, но о чистой воле, которая, будучи автономной, предписывает самой себе закон (категорический им-



ператив): «Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя является законом (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления)» (Кант, 1997, с. 205). Здесь возникает вопрос, в какой мере чистый разум участвует в этом чистом волении? Если мы переформулируем этот вопрос в контексте рассмотренного выше понятия свободы, то он получит следующий вид: «В какой мере трансцендентальная свобода “участвует” в этом чистом волении?» Кант дает однозначный ответ на этот вопрос — чистое воление автономной воли является позитивной стороной трансцендентальной свободы, благодаря которой разум и выступает в своей законодательной функции (то есть в качестве автономии), утверждая категорический императив. В «Критике чистого разума» мы находим следующий тезис: «Свобода в практическом смысле есть независимость произволения (Willkür) от *понуждения* со стороны импульсов чувственности» (Кант, 2006, с. 697). При этом важно понимать, что «импульсы чувственности», по Канту, исходят не только от пространственно протяженных предметов и явлений внешнего мира, но и от «предметов» «внутреннего чувства» — тех состояний сознания и воли, которые субъект фиксирует в процессе интроспекции и саморефлексии и которые имеют свою темпоральную структуру<sup>10</sup>. Именно поэтому Кант пишет о лишенной свободы «патологической аффектации произволения»: «В самом деле, произвольное носит *чувственный характер*, поскольку оно аффицируется *патологически* (мотивам чувственности)...» (Кант, 2006, с. 697). И когда далее в этом фрагменте речь идет о том, что «человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений», то есть становиться свободной и автономной, это означает лишь одно: воля нуждается в постоянном очищении разумом от внешних и внутренних «импульсов чувственности».

О первостепенной роли чистого разума в этом непрерывном процессе «очищения» и «вразумления» воли говорит и то различие, которое Кант проводит между произволением (Willkür) и волением (Willen). Именно чистый разум не дает воле деградировать к патологическому произволению и позволяет ей утверждать автономию и закон, а не гетерономию и максимы: «От воления (Willen) происходят законы; от произволения (Willkür) — максимы» (Кант, 2014, с. 77; AA, VI, S. 226). Отсюда понятно, что разум определяет и «вразумляет» волю целиком и полностью (как негативно, так и позитивно), а чистое воление автономной воли невозможно без трансцендентальной свободы, обнаруживаемой и удерживаемой усилиями чистого разума. Это и является основанием для констатаций тождественности доброй воли и долга (при этом в кантовской модели нет морально индифферентных актов законной, автономной, разумной воли).

### Примат практического разума?

Подводя итог разъяснению вопроса о согласовании априорного и эмпирического измерений свободы, воления и поступка, соответственно, соотношения теоретического и практического разума, теоретической и прак-

---

<sup>10</sup> «Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние, не дает, правда, созерцания самой души как объекта, однако это есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния, так что все, что принадлежит к внутренним определениям, представляется во временных отношениях» (Кант, 2006, с. 93).

тической философии Канта, констатируем, что утвержденный Кантом примат практического разума над теоретическим не так прост, как кажется на первый взгляд. В определенном смысле теоретический разум всегда сохраняет свое когнитивное и онтологическое преимущество перед разумом практическим. Даже несмотря на то, что практический разум впервые позволяет человеку изъять себя как личность из природной детерминации и осуществить невозможный для теоретического разума прорыв в ноуменальный мир, где свободное автономное волеизъявление становится первоначалом принципиально нового ряда поступков и событий («причинность посредством свободы»), само это разумное воление оказывается возможным только благодаря первичной автономии разума, утверждающего трансцендентальную свободу. Поэтому теоретический разум «помогает» практическому разуму достичь необходимой «чистоты» и обрести автономию, а также позволяет удерживать необходимую для него теоретическую оптику, благодаря которой тот распознает «проблематические идеи», тем самым придавая воле ту разумность и очевидную обязательность, благодаря которой становится возможным рациональное поступление согласно требованиям категорического императива. В этом смысле далеко не случайно, что задачу обоснования этики Кант ставит в зависимость от решения вопроса о том, каким образом категорический императив возможен в качестве синтетического суждения а priori, то есть рассматривает ее как «стандартную» задачу теоретического разума в применении к этике и практической сфере (Кант, 1997, с. 219).

Фундированность практической свободы трансцендентальной свободой и неоднозначность кантовского тезиса о примате практического разума<sup>11</sup> породили ряд вопросов, которые стали вызовом для многих мыслителей и инициировали целый ряд философских проектов, предлагающих самые разные варианты их решения. Мы сосредоточим свое внимание на одном из них — феноменологическом проекте практической философии Эдмунда Гуссерля.

### **Идея параллелизма логики и этики в практической философии Гуссерля**

Прежде чем перейти к анализу гуссерлевского переосмысления идей, предпосылок и проблем практической философии Канта, необходимо отметить, что само это переосмысление имело свою историю.

Как уже было сказано ранее, критическое обращение Гуссерля к практической философии Канта обусловлено его ученичеством у Ф. Brentano. В практической философии Гуссерля переклички с Brentановской критикой Канта очевидны. В то же время нельзя утверждать, будто гуссерлевские критика и переосмысление практической философии Канта осуществляются исключительно в направлении, заданном его учителем Ф. Brentано. В этом переосмыслении, как и в самой истории формирования и развития гуссерлевского проекта практической философии, можно выделить, как

<sup>11</sup> Кант сам признает это затруднение: «...именно она (трансцендентальная идея свободы. — А.Л.) составляет настоящий камень преткновения для философии, которая испытывает непреодолимые трудности, допуская такого рода безусловную каузальность» (Кант, 2006, с. 599–601).

минимум, два этапа. К первому относятся ранние манускрипты Гуссерля, написанные в период с 1890-х гг. по 1917 г., которые связаны с развитием концепции *научной этики*. Второй этап обусловлен разработкой концепции *эмпирической*, или *универсальной, этики* и к нему относятся работы, написанные Гуссерлем в период с 1914 по 1936 г. Здесь мы сосредоточим наше внимание на первом периоде и ограничимся сравнительным анализом с концепцией научной этики.

В одном из самых ранних фрагментов введения к лекции «Этика и философия права» (1897) Гуссерль определяет этику (Husserl, 1988, p. 384) так же, как логику в «Логических исследованиях» (Husserl, 1975, § 11), а именно: в качестве нормативной дисциплины, то есть общей системы универсальных, априорных теоретических положений (в логике — «законов», в этике — «высших целей»), и в качестве дисциплины, регламентирующей *практическое применение* норм и правил, с помощью которых можно достичь этих целей. В 1902–1908/09 гг., то есть в период между лекциями по этике, Гуссерль преимущественно занимался феноменологической критикой логического разума. Но уже тогда для него было очевидно, что научное обоснование логики и этики должно осуществляться одновременно, по мере решения одной главной задачи — разработки универсальной феноменологической концепции разума, деятельность которого подразумевает как теоретическую, так и практическую составляющую. При этом и в терминологии («критика», «чистая логика», «чистая этика», «априорные принципы»), и в ключевых интенциях (проект универсальной концепции разума, установка на очищение от эмпирики, координация критики теоретического и практического разума, идея параллелизма логики и этики) отчетливо ощущается влияние Канта<sup>12</sup>.

В лекции по этике 1914 г. идея параллелизма логики и этики приобретает наиболее ясную и отчетливую форму. Исходным здесь является тезис о координации трех философских идей — истины, добра и красоты, и, в согласии с этим, утверждается параллелизм трех нормативных дисциплин: логики, этики и эстетики. Этика, точно так же, как и логика, должна вновь обрести свою собственную почву и стать «системой абсолютных и чистых принципов практического разума... которые, будучи освобождены от каких бы то ни было связей с эмпирическим человеком и его эмпирических отношений, тем не менее должны выполнять функцию абсолютного нормативного мерил, регулирующего все человеческое поведение» (Husserl, 1988, p. 11). В связи с этим Гуссерль ставит перед собой задачу разработать формальную этику как априорную науку.

---

<sup>12</sup> В лекциях по логике и теории познания 1906/07 г. Гуссерль пишет: «Если мы заменим чистую логику чистой этикой, чистой эстетикой и вообще чистым учением о ценностях, то есть дисциплинами, понятия которых определяются с аналогичной чистой логике строгостью и в отличие от какой бы то ни было эмпирической и материальной морали, то теории познания или критике теоретического разума будет соответствовать критика практического, оценивающего разума вообще, которая характеризуется проблемами и трудностями аналогичными проблемам и трудностям, присущим теории познания» (Husserl, 1985, p. 381). Идею аналогии между этикой и логикой Кант высказывает в «Лекциях по этике». О связи логики и этики в практической философии Канта см.: (Patzig, 1971, p. 101–127).

### Формальная практика, формальная аксиология и тезис о преимуществе логики над этикой

Стоит, правда, отметить, что гуссерлевское понимание а priori не тождественно кантовскому, как и вводимое им различие между аналитическими и синтетическими суждениями<sup>13</sup>. Влияние Канта здесь, скорее, имеет опосредованный характер: Гуссерль, вслед за Кантом, озадачивается ключевой для практической философии проблемой взаимосвязи между чистым формальным требованием, с одной стороны, и эмпирическим — с другой. В этом контексте и появляется концепция так называемых *материальных априори*, которые, по замыслу Гуссерля, как раз и должны были стать связующим звеном между априорным (чистым) и эмпирическим (практическим) уровнями. С этой целью этический опыт и сфера этики рассматриваются в качестве экзemplярной почвы для феноменологического анализа формальных, априорных законов, лежащих в основании всей практической жизнедеятельности человека. Практику, или практическую предметную область, которая должна быть «добыта» в результате феноменологических поисков, Гуссерль обозначает термином «формальная практика»: «...логике, понятой в узком и вполне определенном смысле — как формальной логике — в качестве параллельной должна соответствовать понятая в аналогичном смысле формальная, априорная практика» (Husserl, 1986, p. 3).

В свою очередь, идея *формальной практики* предполагает существование формальной априорной дисциплины — *формальной аксиологии* (Husserl, 1986, p. 4, 47). Примечательно, что изучением формальной практики должна заниматься аксиология (то есть учение о ценностях). Понятия ценности и ценностных актов играют ключевую роль для обоснования научной этики и практической философии Гуссерля в целом. При этом ценность рассматривается в предельно широком смысле — как этическая, эстетическая, волевая, а практический разум, по сути, отождествляется с разумом аксиологическим (Husserl, 1986, p. 4). Очевидно, что Гуссерль опирался не только на кантианское наследие в этом вопросе<sup>14</sup> и довел разработку ценностного сознания до качественно нового уровня (создав по сути новую дисциплину — формальную аксиологию). Тем не менее, как убедительно показал Л.Н. Столович<sup>15</sup>, не учитывать вклад Канта в разработку понятия ценности нет никаких оснований. В конечном итоге, по замыслу Гуссерля, должна быть создана новая дисциплина — так называемая *полная этика* (volle Ethik), в состав которой войдут не только аксиология, но любая возможная наука, занимающаяся изучением практической деятельности человека (Husserl, 1986, p. 3–69).

При этом необходимым условием успешности реализации этого проекта, в понимании Гуссерля, является ориентация на логику как на наиболее успешную науку, оказавшуюся способной достичь необходимой чистоты теоретического интереса: «...подлинная и строгая наука проистекает из теоретического интереса и достигает в своем развитии тем больших вершин, чем чище теоретический интерес» (Husserl, 1988, p. 346). На этом ос-

<sup>13</sup> Как было показано в другой работе (Лаврухин, 2004, с. 15–17), гуссерлевское понимание аналитических и синтетических суждений ближе к пониманию Больцано, чем Канта.

<sup>14</sup> См. (Кюнг, 1995) и (Писарчик, 2011).

<sup>15</sup> См. (Столович, 2009).

новании Гуссерль констатирует, что доминирование теоретического разума позволяет одной практике трансформироваться в строгую науку (логику), а другой (этика и аксиология) — нет. Тем самым вопреки исходной идее аналогии Гуссерль приходит к тезису о преимуществе логики перед этикой и аксиологией: «Именно поэтому преимущество логики заключается в том, что ее можно определять как наукоучение по преимуществу» (Husserl, 1988, р. 346). Нетрудно заметить, что в основании этого преимущества лежит, как и в случае с Кантом, исходная предпосылка об универсальности и всеобщности теоретического разума: «Поле теоретического разума есть в самом широком смысле поле всех возможных объективаций, и это имеет всеобщий характер» (Husserl, 1988, р. 206). Здесь мы встречаемся также со знакомым описанием характера взаимодействия практического и теоретического разума: оценивающий и практический разум скрыт от самого себя — он становится объективированным и открытым себе благодаря актам теоретического познания (Husserl, 1988, р. 63).

Однако несмотря на очевидную близость к кантовской мысли, принципиальная новация Гуссерля состоит в том, что этот тезис он формулирует в новой оптике и в новых терминах феноменологического анализа актов сознания. С феноменологической точки зрения здесь имеет место взаимное дополнение «нередуцируемых родов» актов сознания в рамках «высшего рода “акт”» (Husserl, 1988, р. 62), когда некий универсальный род актов сознания способен охватить все его разновидности. Таким «родовым актом» сознания как раз и является логический разум, но уже не в формально-логическом, а в феноменологическом смысле — поскольку он способен выявить сущность всех актов прочих родов: «Универсальная действительность логического разума состоит в том, что она охватывает совокупную сферу познаваемого, то есть даже такого познаваемого, которое мы обозначаем как сущность видов разума» (Husserl, 1988, р. 61f). Гуссерль, в отличие от Канта, в ранней версии своей феноменологии не вводит трансцендентальное измерение сознания, но целиком и полностью опирается на опыт имманентной феноменологической дескрипции. Исходя из этого опыта он формулирует более конкретную, связанную с опытом исполнения актов сознания формулу взаимодействия актов теоретического (логического) и практического (этического) разума: в случае с практическим разумом имеют место необъективирующие акты, которые должны основываться на объективирующих актах, то есть на актах теоретического разума. На этом основании он формулирует тезис, который выводит нас напрямую к рассмотренной в первой части кантовской проблеме взаимосвязи разума и воления: «Познающее сознание есть одновременно сознание оценивающее и волящее» (Husserl, 1988, р. 174). Как мы помним, именно этот момент связи воления и разума, эмпирического и априорного остался для нас проблематичным. Удалось ли Гуссерлю справиться с этой проблемой?

### Феноменологическое переосмысление категорического императива

Для рассмотрения этого вопроса нам стоит вернуться к категорическому императиву<sup>16</sup>, который не только лаконично формулирует суть этики и

<sup>16</sup> Напомним примеры кантовских формулировок категорического императива по формуле «универсализации»: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства» (Кант, 1997а, с. 349); по формуле «природного закона»: «Поступай так, как если бы максима

практической философии Канта, но и является центральной этической проблемой феноменологического проекта Э. Гуссерля. Формулируя законы абсорбции и выбора<sup>17</sup>, Гуссерль, вслед за Brentano, пытается критически преодолеть формализм кантовского императива. Если «благо» рассматривать само по себе, то есть формально, то оно неизменно в своей благодати и безусловно предпочтительно как предмет выбора. Но как только «благо» рассматривается в практическом измерении — как практическая возможность (выбора одного из многих благ) — становится невозможно рассматривать благо формально. В понимании Гуссерля, категорический императив возможен лишь в том случае, если мы признаем наличие «объективно замкнутой» практической сферы, когда действующее «Я» уже не способно выдвинуть свой волевой восторг «Да будет!» и не в состоянии расширить сферу своей жизнедеятельности, поскольку наталкивается на некое непреодолимое *a priori* (Husserl, 1988, p. 137). В качестве такого *a priori* должно было бы выступать некое универсальное, формальное правило, действенное в любой ситуации выбора, вне зависимости от тех или иных практических (материальных) обстоятельств в тот или иной момент времени. Однако, как справедливо отмечает Гуссерль, практическая ситуация выбора характеризуется открытостью и незавершенностью, поскольку оценивающе-волящий субъект не располагает заранее данным ответом или окончательным решением: «Всегда есть место для дальнейших взвешивающих размышлений (*Erwägung*)» (Husserl, 1988, p. 134).

Эта констатация дает основания некоторым исследователям утверждать, что в этике Гуссерля нет места «категорическому императиву», поскольку речь всегда идет лишь об «относительном должновании»<sup>18</sup>. Однако это не совсем так, поскольку, критикуя Канта в частности, Гуссерль солидарен с его позицией в главном: полностью отказаться от какого бы то ни было формального регулятива нельзя, ибо в противном случае появляется опасность случайного выбора, регресса в дурную бесконечность и скепсиса. Именно поэтому он оставляет в силе понятие «априорности» и «априорных законов»: «Как истина является объективной истиной на основании априорных законов, так красота, благо, совершенство, практическое должнование предписываются на основании априорных законов» (Кант, 1997а, с. 137). Таким образом, корректнее было бы утверждать, что гуссерлевская критика Канта подразумевает не отказ от категорического императива, но его переосмысление.

Суть этого переосмысления состоит в том, что, с одной стороны, Гуссерль отдает должное конструктивной критике в адрес Канта и признает, что принятие решения в конкретной ситуации требует от деятельного субъекта не столько послушания императиву, сколько креативности, умения сделать лучший выбор в той или иной ситуации. Именно поэтому для

---

твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы...» (Кант, 1997, с. 145) и по формуле «самоцели»: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству как в твоём лице, так и в лице всякого другого только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (Кант, 1997, с. 169).

<sup>17</sup> Лаконичная формулировка аксиологического закона абсорбции звучит так: «В каждом выборе лучшее абсорбирует хорошее, а наилучшее — все остальное, взятое само по себе и для себя как в практическом отношении оцениваемое в качестве хорошего» (Husserl, 1988, p. 136).

<sup>18</sup> Такого мнения придерживается, например, К. Шпан (Spahn, 1996, p. 104).

него гораздо важнее не рациональное понимание формального должного, но способность интуитивно выбирать и утверждать лучшее из того, что имеет место в конкретной жизненной ситуации. Такую способность Гуссерль, вслед за Кантом, называет «доброй волей», и для него нет ничего лучше и ценнее доброй воли (Husserl, 1988, p. 357). Однако, с другой стороны, он понимает, что утвердить ценность — стать доброй — воля не может путем интуитивного, иррационального воления, поскольку волевое решение должно быть еще и разумным. Добрая воля — это воля, которая правильно исполняется в разумном, проицательном волении (*einsichtiges Wollen*), подобно тому, как истинное положение высказывается только в случае правильного исполнения акта суждения (Husserl, 1988, p. 148). Наилучшей является проицательная воля, в случае с которой «со всех ценностных точек зрения всё имеет свое основание» (Husserl, 1988, p. 356f). И здесь мы находим гуссерлевский вариант ответа на ключевой вопрос взаимосвязи волевого (эмпирического) и разумного (теоретического) начал в ситуации свободного выбора. Гуссерль разъясняет специфику этой взаимосвязи в терминах феноменологического анализа актов сознания: «Высшее практическое благо... является коррелятом, а точнее, значимым коррелятом тетического воления. Тетическое воление есть акт, практическое благо есть 'содержание'» (Husserl, 1988, p. 356f). Гуссерль при этом объясняет категоричность и обязательность требования неизменностью (категоричностью) корреляции предмета акту — именно она выступает основанием для «правильного выбора». Поскольку каждому волевому акту сущностно принадлежит соответствующая ему материя, в зависимости от которой определяется тот или иной предметный коррелят, любой разумный субъект вынужден будет признать, что определенный характер материи обязывает его выбрать в конкретной ситуации именно такое «практическое благо», а не какое-то другое, поскольку в случае с данной материей оно — наилучшее из возможных (Husserl, 1988, p. 138). В результате переосмысления кантовского императива Гуссерль приходит не к отказу от него, но к новой его формулировке: «Осуществляй воление и поступай разумно! Если твое воление правильно, оно, тем не менее, еще не ценно; ценно лишь разумное воление» (Husserl, 1988, p. 153). Или иначе: «Делай лучшее из достижимых благ в пределах твоей ситуативной практической эмоциональной сферы» (Husserl, 1988, p. 142).

### Идеальная практическая сфера и материальные аргіогі

Важным отличием гуссерлевской формулировки категорического императива является указание на конкретные обстоятельства, задающие лучший выбор и тем самым релятивирующие лучшее благо («лучшее из достижимых»). В этой связи Гуссерль говорит уже не об абсолютном долге, но о возможности существования некой «идеальной, совершенной практической сферы деятельности», которая коррелятивна «возможному идеальному субъекту», руководствующемуся в своей деятельности «объективно лучшим и благим» (Husserl, 1988, p. 142). Говоря о «совершенной правильности воли», на которую должен ориентироваться действующий субъект, Гуссерль как раз и подразумевает то ограничение практической сферы и ту всеобщую обязательность, за которые он в свое время критиковал Канта: «...совершенная правильность воли является идеей, которая основывается

на идее практической сферы, на идее лучшего в этой сфере, и все фундирующие идеи, а тем самым и фундированные законы подчинены идеальным законам, согласно которым четко установлено, что если субъект действует правильно, любой другой субъект должен действовать точно так же...» (Husserl, 1988, p. 138). Однако существенным отличием здесь является то, что, по замыслу раннего Гуссерля, эта «фундирующая идея» не имеет трансцендентального, внеположного по отношению к опыту характера. Двигаясь в фарватере брентановской критики категорического императива за его чрезмерный формализм, Гуссерль, тем не менее, в отличие от Брентано был твердо убежден, что в самом этом, альтернативном формализму, конкретном содержании должны быть выявлены некие «материальные законы», имеющие априорный характер и коррелирующие с априорностью формальных законов. Таким образом, в результате гуссерлевской критики Канта проблема переформулируется в других терминах, что можно было лаконично выразить в следующем (близком Канту) виде: «Как возможно материальное априори практического воления?» (Husserl, 1988, p. 38ff)<sup>19</sup>.

Для обнаружения материального а priori Гуссерль осуществляет логическую и математическую формализацию этики. Детальный анализ процесса формализации и его результатов был представлен нами в другой работе<sup>20</sup>. Здесь лишь кратко напомним важный в контексте нашего рассмотрения результат: логическая и математическая формализация этики так и не позволила Гуссерлю придать ей статус строгой, априорной науки. Так, по отношению к материальным предложениям, в которых высказываются о конкретных практических ценностях, математически формализованная этика выступает в качестве формальной дисциплины, а по отношению к формальной логике она по-прежнему остается материальной (Husserl, 1988, p. 140). Это означает, что в рамках первого проекта практической философии («научная этика») Гуссерлю так и не удалось найти убедительное альтернативное решение ключевой этической дилеммы, перед которой оказалась мысль Канта – примирить универсальное, априорное, обязательное наилучшее (*das Beste*) с конкретной, практической ситуацией выбора.

### Заключение

Подводя предварительный итог нашему исследованию, прежде всего отметим, что для первого проекта практической философии Э. Гуссерля («научной этики») наследие И. Канта имеет определяющее значение: как в виде критического переосмысления, так и прямого заимствования ряда идей, предпосылок и проблем. Гуссерль демонстрирует сходное с Кантом понимание характера взаимосвязи между теоретическим и практическим разумом: первый имеет приоритет перед вторым и выступает в роли его фундирующего онтологического и гносеологического основания. Симптоматично в этом смысле стремление обоих мыслителей достичь парадигмальной «чистоты» практического разума и установить его универсальные а priori по образу и подобию теоретического разума. Эту цель Кант и Гус-

---

<sup>19</sup> Эту формулировку можно рассматривать как гуссерлевскую версию кантианской постановки задачи обоснования этики, которое, как мы помним, зависит от решения вопроса о том, каким образом категорический императив возможен в качестве синтетического суждения а priori.

<sup>20</sup> См.: (Лаврухин, 2007).



серль пытаются достичь схожими методами — путем развития идеи параллелизма логики и этики, позволяющей рационализировать склонное к «патологической аффектации» воление и придать категорическому императиву должную обязательность и нормативную силу. Примечательно, что в итоге оба мыслителя оказываются перед лицом схожих проблем, являющихся, по меткому замечанию Канта, «настоящим камнем преткновения для философии». В то же время наряду со сходствами между проектами практической философии Канта и Гуссерля имеются существенные различия. Прежде всего, речь идет о различии установок — трансценденталистской И. Канта и феноменолого-дескриптивной раннего Э. Гуссерля. Именно это фундаментальное расхождение лежит в основании различий между кантианскими формальными и гуссерлианскими материальными а priori, между разумным волением Канта и телическими актами воли Гуссерля, между абсолютной и относительной обязательностью категорического императива. Принимая во внимание эволюцию феноменологического проекта практической философии Гуссерля — в частности, тот факт, что «Идеи I» (1913) открывают новый период трансцендентальной феноменологии, для которого трансцендентальное измерение сознания обретает приоритетный ранг и значение, — вопрос о глубине и характере влияния Канта на практическую философию Гуссерля сохраняет свою остроту и актуальность. Рассмотрение этого вопроса в ходе сравнительного анализа практической философии Канта и второго проекта («универсальной этики») практической философии Гуссерля могло бы стать задачей дальнейшего исследования.

#### Список литературы

1. Гулыга А. В. Кант. М., 1977.
2. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.
3. Гусейнов А. А. История этических учений. М., 2003.
4. Гусейнов А. А. Этика Канта в историческом контексте. М., 2004.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001.
6. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения на немецком и русском языках. М., 2006. Т. 2, ч. 1.
7. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках. М., 1997. Т. 3.
8. Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. М., 1997а. Т. 3.
9. Кант И. Метафизика нравов. Метафизические начала учения о праве // Сочинения на немецком и русском языках. М., 2014. Т. 5, ч. 1.
10. Кюнг Г. Brentano, Гуссерль и Ингарден об оценивающих актах и познании ценностей // Логос. 1995. № 6. С. 117–123.
11. Лаврухин А. В. К вопросу о влиянии философии Канта на гуссерлевскую модель конституции // Философия Канта и современность : матер. конф. М., 2004. С. 11–21.
12. Лаврухин А. В. Практическая философия Эдмунда Гуссерля: проект научной этики // Вестник РГГУ. Сер. Философия. Социология. 2007. № 2–3/07. С. 24–41.
13. Мехед Г. Н. Мораль как абсолютный предел разума в этике И. Канта // NB: Философские исследования. 2014. № 5. С. 17–44.
14. Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998.
15. Писарчик Л. Ю. Проблема познания ценностей и концепция науки в феноменологии Э. Гуссерля // Вестник Оренбургского государственного университета. 2011. № 1 (120). С. 71–80.

16. Рикер П. Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.
17. Столович Л.Н. И. Кант и проблема ценности // Кантовский сборник. 2009. №2. С. 20–30.
18. Cobet T. Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit. Würzburg, 2003.
19. Funke G. Kant und Husserl. Vom Primat der praktischen Vernunft. Teil 3 (Husserl) // Perspektiven der Philosophie. 1983. № 9. S. 199–215.
20. Grondin J. Zur Phänomenologie des moralischen 'Gesetzes'. Das contemplative Moment der Erhebung in Kants praktischer Metaphysik // Kant-Studien. 2000. № 91. S. 385–394.
21. Heimsoeth H. Zum kosmologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie // Kant-Studien. 1966. № 57. P. 206–229.
22. Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft // Husserliana 17 / ed. by P. Janssen. The Hague, 1974.
23. Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Teil // Husserliana 18 / ed. by E. Holenstein. The Hague, 1975.
24. Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07 // Husserliana 24 / ed. by U. Melle. The Hague, 1985.
25. Husserl E. Aufsätze und Vorträge (1911-1921) // Husserliana 25 / ed. by T. Neon and H. R. Sepp. The Hague, 1986.
26. Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914) // Husserliana 28 / ed. by U. Melle. The Hague, 1988.
27. Kern I. Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag, 1964.
28. Melle U. Einleitung des Herausgebers // Husserliana 28 / ed. by U. Melle. The Hague, 1988.
29. Morrison R. P. Kant, Husserl and Heidegger on time and the unity of «consciousness» // Philosophy and Phenomenological Research. 1978. Vol. 39, № 2.
30. Patzig G. Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik // Ethik ohne Metaphysik. Göttingen, 1971. P. 101–127.
31. Rinofner-Kreidl S. Husserl's critique of Kant's categorical imperative // Epistemology, Archeology, Ethics: Current Investigations of Husserl's Corpus / P. Vandeveldel & S. Luft (eds.). L. ; N. Y., 2010. S. 188–210.
32. Schuhmann K. Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana-Dokumente I. Den Haag, 1981.
33. Spahn Ch. Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik. Würzburg, 1996.

### Об авторе

*Андрей Владимирович Лаврухин* – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская школа социальных и гуманитарных наук Санкт-Петербургского филиала Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Россия, alavruhin@hse.ru

### KANT'S AND HUSSERL'S PRACTICAL PHILOSOPHY

A. V. Laurukhin

*This article focuses on the problem of reconciling a priori and empirical dimensions of freedom, will, and action as the crucial point for understanding the relationship between theoretical and practical reason in Kant's and Husserl's practical philosophy. Relying on the explanation of the relationship between transcendental and practical freedom given in Kant's practical philosophy, the author problematizes Kant's thesis about the primacy of practical reason. This is the starting*

point and leitmotif in analysing the nature of revision of Kant's ideas, premises, and problems in the first draft of Husserl's practical philosophy (scientific ethics). Comparative analysis reveals terminological and conceptual similarities and differences between Kant's and Husserl's practical philosophies. Another important result is identifying the principles and departure point ideas for both thinkers. These are a shared understanding of the relationship between theoretical and practical reason, the principle of the 'purity' of moral motives and compulsoriness of the a priori, the idea of parallelism between logic and ethics, the interaction between will and mind, and the determining role of the categorical imperative. The author stresses that an adequate understanding of the thinkers' positions requires distinguishing between Kant's transcendentalist perspective and Husserl's phenomenological descriptive perspective, between the a priori of pure reason and the material a priori, between good will as a duty and the thetic acts of will, and between the absolute and relative compulsoriness of the categorical imperative. At the same time, the possibility of reconciling the obligatory and a priori greatest good with a concrete, practical situation of choice remains an open question.

**Key words:** practical and transcendental freedom, categorical imperative, scientific ethics, material a priori.

### References

1. Gulyga, A. V. 1977, *Kant* [Kant], Moscow, 304 p.
2. Gulyga, A. V. 1986, *Nemezkaia klassicheskaia filosofija* [German classical philosophy], Moscow, 334 p.
3. Gusejnov, A. A. 2003, *Istorija eticheskikh uchenij* [History of ethical doctrines], Moscow, 911 p.
4. Gusejnov, A. A. 2004, *Etika Kanta v istoricheskom kontekste* [Kant's Ethics in historical context], Moscow, *Materiali konferencii RAGS pri Presidente RF "Folosifija Kanta"* [Materials of the RAGS conference by the President of the Russian Federation "Philosophy of Kant"], available at: <http://www.gusejnov.ru/conf/kant2.html> (accessed 14 May 2017).
5. Gusserl, E. 2001, *Logicheskie issledovanija. Issledovanija po fenomenologii i teorii posnaniia* [Logical Investigations, called Investigations in Phenomenology and Knowledge], Moscow, 470 p.
6. Kant, I. 2006, *Kritika chistogo rasuma*, in: Kant I. *Sochinenija na nemezkom i russkom jazikah* [Critique of Pure Reason. In: Kant I. Works in German and Russian], Moscow. Volume II, Ch.1.
7. Kant, I. 1997, *Osnovopolozenie k metafisike npravov*, in: Kant I. *Sochinenija na nemezkom i russkom jazikah* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. In: Kant I. Works in German and Russian], Moscow. Volume III.
8. Kant, I. 1997a, *Kritika praktičeskogo rasuma*, in: Kant I. *Sochinenija na nemezkom i russkom jazikah* [Critique of Practical Reason. In: Kant I. Works in German and Russian], Moscow. Volume III.
9. Kant, I. 2014, *Metafizika npravov. Metafizicheskie nachala učenija o prave*, in: Kant I. *Sochinenija na nemezkom i russkom jazikah* [The Metaphysics of Morals. Doctrine of Right. In: Kant I. Works in German and Russian], Moscow. Volume V. Part I.
10. Kjung, G. Brentano, Gusserl I Ingarden ob ozenivajuchih aktah i posnanii zenostej [Brentano, Husserl and Ingarden about evaluating acts and knowledge of values], *Filosofsko-literaturnij zurnal "Logos"* [Philosophical and literary journal "Logos"], no. 6, p. 117–123.
11. Lavruhin, A. V. 2004, *K voprosu o vlijanii filosofii Kanta na gusserlevskuju modelj konstitucii* [To the question about the influence of Kant's philosophy on the Husserl model of the constitution], *Materiali konferencii "Filosofija Kanta I sovremennostj"* [Materials of the conference "Kant's Philosophy and Modernity"], Moscow, p. 11–21.
12. Lavruhin, A. V. 2007, *Praktičeskaja filosofija Edmunda Gusserlja: project nauchnoj etiki* [Practical Philosophy by Edmund Husserl: a project of scientific Ethics], *Vestnik RGGU. Serija "Folosifija. Soziologija"* [Bulletin of the RSUH. Series "Philosophy. Sociology"], Moscow, no. 2–3/07, p. 24–41.
13. Mehed, G. N. 2014, *Moralj kak absolutnij predel rasuma v etike I. Kanta* [Morality as the absolute limit of reason in the ethics of I. Kant], *NB: Filosofskie issledovanija* [NB: Philosophical Investigation], Moscow, no. 5, p. 17–44.

14. Molchanov, V.I. 1998, *Vremja i soznanie. Kritika fenomenologičeskoj filosofii*. [Time and consciousness. Critique of the phenomenological philosophy, Moscow.
15. Pisarchik, L.U. 2011, *Problema posnanija zennostej i koncepcija nauki v fenomenologii E. Gusserla* [The problem of knowledge of values and the concept of science in the phenomenology by E. Husserl], *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Orenburg State University], Orenburg, no. 1(120)/January, p. 71 – 80.
16. Riker, P. 1998, *Kant i Gusserl. Intenzionalnost i tekstualnostj. Foloosfskaja mislj Franzii XX veka*. [Kant and Husserl. Intentionality and textuality. Philosophical thought in France in the XX century] Tomsck.
17. Stolovich, L.N. 2009, *I. Kant i problema zennosti* [I. Kant and the problem of value], *Kantovskij sbornik* [Kant's collection], no. 2, p. 20–30, available at: [https://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/350/](https://journals.kantiana.ru/kant_collection/350/) (accessed 15 May 2017).
18. Cobet, T. 2003, *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*. Würzburg.
19. Funke, G. 1983, *Kant und Husserl. Vom Primat der praktischen Vernunft, Teil III (Husserl)*. In: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 9, S. 199 – 215.
20. Grondin, J. 2000, *Zur Phänomenologie des moralischen 'Gesetzes'. Das contemplative Moment der Erhebung in Kants praktischer Metaphysik*. In: *Kant-Studien* 91 (2000), S. 385 – 394.
21. Heimsoeth, H. 1966, *Zum kosmologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie*, *Kant-Studien*, no. 57, p. 206 – 229.
22. Husserl, E., 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. In: P. Janssen, ed. 1974. *Husserliana 17*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
23. Husserl, E., 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Teil*. In: E. Holenstein, ed. 1975. *Husserliana 18*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
24. Husserl, E., 1985. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. In: U. Melle, ed. 1985. *Husserliana 24*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
25. Husserl, E., 1986. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. In: T. Nenon and H.R. Sepp, eds. 1986. *Husserliana 25*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
26. Husserl, E., 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. In: U. Melle, ed. 1988. *Husserliana 28*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
27. Kern, I. 1964, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag.
28. Melle, U., 1988. *Einleitung des Herausgebers*. In: U. Melle, ed. 1988. *Husserliana 28*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
29. Morrison, R. P. 1978, *Kant, Husserl and Heidegger on time and the unity of «consciousness»*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*. Buffalo, vol. XXXIX, no. 2.
30. Patzig, G., 1971. *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*. In: *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen, p. 101 – 127.
31. Rinofner-Kreidl, S. 2010, *Husserl's critique of Kant's categorical imperative*. In: P. Vandavelde & S. Luft (eds.) *Epistemology, Archeology, Ethics: Current Investigations of Husserl's Corpus*. London/New York. S. 188 – 210.
32. Schuhmann, K., 1981. *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. In: *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 1*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.
33. Spahn, Ch., 1996. *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg.

#### About the author

D. Andrei Lavrukhin, St. Petersburg School of Social Sciences and Humanities, National Research University Higher School of Economics, Russia, alavruhin@hse.ru

JUS PUBLICUM  
UNIVERSALE ABSOLUTUM<sup>1</sup>

И. Кант\*

De potestate legislatoria,  
executoria et inspectoria<sup>2</sup>

Лекции по естественному праву  
Файерабенда (фрагмент)

Курс лекций по естественному праву читался Кантом в летнем семестре 1784 г. и затрагивал круг вопросов, разбираемых затем в «Учении о праве» «Метафизики прав» и в ряде других печатных работ. Это и придает записям данных лекций особую ценность для исследователей кантовской философии, предоставляя в их распоряжение ценный материал для исследования процесса становления естественно-правовой проблематики у Канта.

Такую же картину мы наблюдаем и с вопросом о положении различных церквей в государстве и прав граждан в делах религии. Представленный вниманию читателя перевод является разделом «Государственного всеобщего права», традиционного для правовых компендиумов того времени. Однако сходные по содержанию фрагменты мы находим и в его печатной работе – в статье «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», написанное в том же 1784 г.<sup>3</sup>

*Potestas legislatoria* (законодательную власть – лат.) можно разделить на *rectoria* (правительственную – лат.) и *diiudicaria* (судебную – лат.). Обе последние подчинены первой и составляют порядок [Regiment] и форму справедливости. Какие же полномочия есть у *sovereign* (правителя – фр.)? Может ли он определять закон об отдельных гражданах? Может ли монарх

<sup>1</sup> Государственное всеобщее безусловное право (лат.). Перевод осуществлен по изданию: Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend) / a cura di N. Hinske, G.S. Bordoni. Milano, 2016. P. 209–216. Перевод выполнен при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 16-03-00806а.

\* Поступила в редакцию: 04.02.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-3-5

© Крыштоп Л. Э., пер., 2017

<sup>2</sup> О власти законодательной, исполнительной и блюстительной (лат.)

<sup>3</sup> Подробнее о сходствах и различиях рассмотрения вопросов положения разных религий в государстве в записях лекций Канта по естественному праву и в его статье «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» см.: Крыштоп Л. Э. Кант о правах граждан в делах религии: к вопросу формирования концепта веротерпимости в эпоху Просвещения в Германии // Кантовский сборник. 2017. №36 (2). С. 24–33.

сам управлять [administrare] своим государством? Этого он не может. У него должны быть для этого слуги. Он также не может сам судить, для этого ему нужны судьи [Majestätē]. Souverain унижает свое достоинство, если он осуществляет управление [actus administration] и суд [Jurisdiction], ибо величие состоит в святости его особы, а святость, в свою очередь, состоит в том, что его воля всегда права. Тот, кто управляет, подчиняется закону. Ему можно сказать: ты делаешь неправильно. Вершить правосудие также противно его величию, так как судья подчиняется закону. Он может только следовать закону и может быть принужден к тому, чтобы следовать ему. *Voluntas imperantis est irreprensibilis* (воля правителя безупречна — лат.), и его закон, следовательно, *lex civiliter valida* (является законом, обладающим гражданско-правовой силой — лат.). Он является *positive* (позитивным — фр.). Каждый в народе или *subditus* (подданный — лат.), или *Civis* (гражданин — лат.). — В первом случае *Imperans* (правитель — лат.) — *despot.* *Civis* — подчиненный, но не *subditus*. Он рассматривается так, как будто управляет по своей собственной воле. Соответственно, монарх может управлять одновременно подданными, как и гражданами. Законы должны публиковаться. *Imperans* имеет право отменить [abrogare] закон, а также исключить кого-то из [сферы действия] закона. Освобождение [Exemption] *in casu singulari* (в единичном случае — лат.) является иммунитетом. Спрашивается, может ли *summus Imperans* (верховный правитель — лат.) освободить от соблюдения законов? *Privilegium* (привилегия — лат.) отличается от иммунитета; посредством первого он наделяется новым правом, и первое, и второе может совершаться в соответствии с всеобщей волей. Один лишь *summus Imperans* обладает правом трактовать свои законы, а судья — их применять. Трактовка, даваемая законодателем, называется *interpretatio authentica* (аутентичное толкование (лат.)). Трактовка бывает либо расширенная [extensive], либо ограниченная [restrictive]. *Interpretatio doctrinalis* (доктринальное толкование — лат.) дается доктрине учеными в научном отношении. Она непреодолима [irresistible], и поэтому также имеет *vim executorialiam* (исполнительную силу — лат.). *Imperans* обладает также и *potestatem inspectariam* (блюстительной властью — лат.). Он может наводить справки, если хотят что-то от него утаить.

#### De jure circa munera et dignitates civiles et circa reditus publicos<sup>4</sup>

Всякая *negotia publica* (государственная служба — лат.) является либо *negotia majestatica* (императорская служба — лат.), либо *officia civilia* (гражданская служба — лат.).<sup>5</sup> *Negotium publicum* — это служба. Гражданский служащий — это *Persona publica* (государственное лицо — лат.), противопоставленное частным лицам. Блага государства являются либо *publique* (общественными — фр.), либо *privat* (частными — фр.) благами<sup>6</sup>. Доходы (*Reditus*) бывают двух видов. Блага, служащие для поддержания существования правителя и его дома, называются *domainen* (провинциальными — фр.), а для поддержания существования государства — *bona publica* (государственные

<sup>4</sup> О праве касательно повинностей и провинций и касательно государственных доходов (лат.)

<sup>5</sup> Здесь Кант явным образом следует за Г. Ахенвалем (см.: Achenwall G. Juris naturalis pars posterior. Göttingen, 1781. § 120. P. 105–106; § 104. P. 86–87).

<sup>6</sup> См.: Achenwall G. Juris naturalis pars posterior. Göttingen, 1781. § 123. P. 109.

блага — лат.)<sup>7</sup>. Доходы самого *Imperanti* (правителя — лат.) называются *Fiscus* (государственная казна — лат.). Все *opera* (повинности — лат.) либо *opera*, либо *tributum* (налоги — лат.)<sup>8</sup>.

### De potestate judiciaria et jure armorum<sup>9</sup>

*Summum Imperans* обладает *jus armorum* (военным правом — лат.). Он обладает правом воздействовать как на внутреннюю, так и на внешнюю безопасность. Так какое же право есть у регента заботиться о безопасности народа? Оно является лишь несовершенным долгом. Его совершенная обязанность — заботиться о безопасности своего народа. Подданные могут затем сами подумать о своем счастье. Он не должен заставлять их молчать: он правит не детьми, а гражданами; поэтому каждый уже сам может позаботиться о своем счастье.

### De jure circa felicitatem publicam<sup>10</sup>

Счастье государства всегда необходимо отличать от счастья отдельных его членов. Государство процветает, когда оно находится в полной безопасности. Его счастье состоит в том, чтобы оно [государство] сохраняло свое существование. Но его несовершенным долгом является также забота и о счастье каждого частного гражданина<sup>11</sup>. Поэтому оно должно иметь караульных, чтобы поддерживать внутреннюю безопасность. Оно должно иметь войска, чтобы обеспечить внешнюю безопасность. Деньги должны находиться в стране. Поэтому оно может препятствовать ввозу иностранных продуктов [Producte]. Но может ли оно полностью это запретить — это уже другое дело. Точно так же является вопросом, относится ли к правам правителя запрет эмигрантов [Emigrationen]<sup>12</sup>? Правда, не понимают, почему гражданин не свободен и должен вступать в союз, который ему не нравится. Однако граждане обладают в отношении друг друга правами. Ведь другие могли бы сказать: ты не можешь уйти и оставить остальных в

<sup>7</sup> Ср.: *Achenwall G. Op. cit. § 124. P. 111.*

<sup>8</sup> Ср.: «Гражданские повинности (*opera ciuilia*) вообще состоят в том, что подданные обязаны предоставлять ради общественного блага (давать или делать), в частности же в общественных расходах, поскольку они должны быть получены от подданных. Налоги (*tributa*) — это то, что подданные должны уплатить из своего имущества для общественных расходов, и в основном — деньги, которые взимают с подданных» (*Achenwall G. Op. cit. § 125. P. 112.*)

<sup>9</sup> О судебной власти и военном праве (лат.).

<sup>10</sup> О праве касательно счастья государства (лат.).

<sup>11</sup> Дж. Садун Бордони в переводе данного фрагмента на итальянский язык высказывает предположение, что в данном случае мы имеем дело с допущенной в манускрипте записей лекций ошибкой и вместо счастья каждого отдельного гражданина здесь имелась ввиду безопасность каждого отдельного гражданина (см.: *Sadun Bordoni G. Note al testo // Kant I. Op. cit. P. 277–278.*)

<sup>12</sup> Ср.: *MS. MS. A 207–208 / B 237–238; T. 6. S. 374.* В данном случае Кант следует Ахенваллю, который также приписывает правителю право принимать решения относительно приема чужеземцев и ограничения эмиграции (см.: *Achenwall G. Op. cit. § 130. P. 117.*)

опасности быть полностью захваченными<sup>13</sup>. Но все же сделать из этого право является двусмысленным. В природе свободы заложено, что каждый сам оценивает свою работу.

### De jure circa religionem et ecclesiam<sup>14</sup>

Права, касающиеся религии. *Summum Imperans* не может обладать большим [объемом] прав, чем весь народ в целом. А может ли народ создать право, в соответствии с которым его принятая религия как некая вечная формула навсегда осталась бы без изменений? Этого не может ни один народ<sup>15</sup>. Религия должна придавать нашей воле упорство и *Effect* (действенность — лат.). Поэтому естественно, что мы должны стараться все более расширить наши горизонты. Следовательно, нужно было бы отказаться [*renunciren*] от всех достигнутых знаний<sup>16</sup>. Поэтому *souverain* (правитель — фр.) не может ни приказать [исповедовать] какую-либо религию, ни запретить<sup>17</sup>. Он также не может удерживать людей от распространения [*bekannt zu machen*] их религии. Отсюда следует, что хотя он и может защищать господствующую религию и платить учителям, но не может принять закон о том, что в религии не должно ничего меняться<sup>18</sup>. Догмы религии государства не касаются. Но если бы они противоречили правам человечности, то государство могло бы вмешаться. Но как [обстоит дело с тем], когда священнослужитель впоследствии следует другим воззрениям и выдвигает учение, противоречащее его контракту [*Contracte*]? Его контракт не распространяется на то, что он не должен иначе думать, но распространяется на то, что он не должен иначе говорить: он обязан скрывать [*dissimuliren*], но не лицемерить [*simuliren*]. В то же время он не обязан учить тому, что противно его основоположениям. Поэтому правитель земли может сказать: как ученые вы можете расширять свои воззрения, но как священники вы должны [их] скрывать. Учитель в качестве ученого всегда должен быть сво-

<sup>13</sup> О необходимости разрешения правителя для того, чтобы покинуть государство, прямо говорит Хр. Вольф: «Никому не разрешено покидать государство без соизволения правителя, будь то гласного или негласного» (*Wolff Chr. Grundsätze des Natur- und Völkerrechts. Halle, 21769. § 1019. S. 718*). В то же время Кант, судя по всему, полемизирует с этой точкой зрения, хотя и не вполне однозначно, полагая, что введение такого положения в качестве строгого права неправомерно. Более открыто по этому поводу он высказывается в «Учении о праве» «Метафизике нравов»: «Подданный (рассматриваемый также как гражданин) имеет право эмиграции; ибо государство не могло бы удерживать его как свою собственность» (MS. A 207/ B 237; T. 6. С. 374).

<sup>14</sup> О праве касательно религии и церкви (лат.).

<sup>15</sup> См.: «Тем, чем не может распоряжаться сам народ, не может [распоряжаться] и *souverain*, как, [например], отказаться от всех исследований религии и запретить свободу в этом отношении» (*Kant I. Refl. 7797 // AA. XIX. S. 519–520*).

<sup>16</sup> Последние две фразы несколько выбиваются из общего хода повествования, в силу чего можно предположить, что, возможно, изначально они должны были быть заметками на полях (см.: *Sadun Bordoni G. Note al testo // Kant I. Op. cit. P. 278*).

<sup>17</sup> Ср.: *Kant I. Refl. 8003 // AA. XIX. S. 579*.

<sup>18</sup> Ср.: «Но тем не менее долгим совестливости даже в отношении религии является не вводить такие ограничения свободы, которые делают прогресс к совершенству для человеческого рода невозможным» (*Kant I. Refl. 7796 // AA. XIX. S. 519*).



боден высказывать предложения относительно улучшения религии<sup>19</sup>, но это не относится к нему, как к учителю на службе. Поэтому его и нельзя ни считать лицемером на службе, ни освободить его от службы<sup>20</sup>. Поэтому совершенно не во власти *summi imperantis* (верховного правителя — лат.) запретить просвещение. Его долгом будет препятствовать вмешательству внешней религии и не позволять священнослужителям становиться *деспотами*.

### De jure circa administrationem reipublicae extrinsecam<sup>21</sup>

Право, которым *souverain* обладает в отношении внешнего состояния государства [des gemeinen Wesens], состоит в том, что он может издавать законы, касающиеся отношений с другими государствами. У него могут быть солдаты, и у него есть право рекрутировать солдат.

### De jure eminenti<sup>22</sup>

Здесь обсуждается право правителя *in casu necessitatis* (в случае необходимости — лат.) подчинять спасение [Erhaltung] отдельного гражданина спасению целого. Они [граждане] объединяются всеми силами, чтобы сразу же издать законы и защитить себя. Каждый закон должен появляться только со всеобщего согласия, следовательно, закон, согласно которому спасается большинство, а благополучие остальных этому подчинено, является неправым. Может ли государство пожертвовать отдельным гражданином во благо государства? Нет, ибо не все согласились бы с этим. Возможно чтобы люди приносили в жертву свое существование во благо Отечества, но это *officium amoris* (обязанность любви — лат.), а не *necessitatis* (необходимости — лат.). Автор говорит: *souverain* имеет [на это] право, так как закон спасения целого — верховный закон, которому закон спасения отдельных граждан должен уступать<sup>23</sup>. Это должно быть не из *favore necessitatis* (необходимой благосклонности — лат.), но [это должно быть] действительное право<sup>24</sup>. *Homo perducitur in casum necessitatis* (человек находится в случае [крайней] необходимости — лат.), если спасение его жизни возможно не иначе как посредством нарушения прав другого. Здесь любое право прекращает свое

<sup>19</sup> Ср.: «У всех учителей религии есть право проверять свою религию, а также [право] на возражения, сомнения и изменения в отношении нее. И даже у тех, кто служит какой-либо церкви, так как именно они или же их предки придали форму религии, а следовательно, они должны суметь ее улучшить» (*Kant I. Refl. 7794 // AA. XIX. S. 519*).

<sup>20</sup> Ср.: «Государство может препятствовать тому, что кто-то научает иначе, нежели так, как он призван, но не может препятствовать тому, чтобы каждый публично высказывал предложения по всеобщему улучшению» (*Kant I. Refl. 8008 // AA. XIX. S. 580*).

<sup>21</sup> О праве касательно внешнего государственного управления (лат.).

<sup>22</sup> Об особом праве (лат.).

<sup>23</sup> См.: *Achenwall G. Op. cit. § 146. P. 136–137*. Дж. Садун Бордони отмечает, что Кант противоречит здесь не только положению, высказываемому Г. Ахенвалем, но также некоторым образом и прусским законам, чем и объясняет тот факт, что Кант сознательно выражается в этой главе не совсем ясно (см.: *Sadun Bordoni G. Note al testo // Kant I. Op. cit. P. 278*).

<sup>24</sup> См.: *Achenwall G. Op. cit. § 146. P. 136–137*.

действие<sup>25</sup>. Но поступок по-прежнему является неправым, так как *laesus* (пострадавший — лат.) может сопротивляться. Но он правомерен по *jure externo* (внешнее право — лат.), так как он не был вызван принудительно никакими уголовными законами. Ибо уголовные законы здесь невозможны, так как они ничем не могут меня покарать, кроме жизни, а я и так здесь нахожусь в ситуации угрозы жизни, следовательно, зло, от которого я убегаю, не меньше наказания. Но это собственно не является правом, поэтому и называется *favor necessitatis*. Смешно говорить: ты должен будешь лишиться жизни в будущем, если не хочешь лишаться ее сейчас. Угроза в настоящем больше угрозы будущей. Никаким законом невиновному не может быть запрещено использовать все мыслимые средства для сохранения своей жизни. В *statu naturali* (в естественном состоянии — лат.) один нападает, а другой защищается. Мы можем все согласиться с уголовными законами, содержащими в себе также и смертную казнь, имея намерение никогда этого не делать, так как я знаю, что это не по праву. Но желать лишиться жизни во благо других — это *pactum turpe* (постыдный договор — лат.)<sup>26</sup>. Но кто-то может сделать это, чтобы спасти самого себя<sup>27</sup>, так как тогда он будет спасен в большем числе случаев. Но в это сложно поверить. Кто может судить, находится ли государство в *statu extraordinario* (чрезвычайном положении — лат.)? Государство не будет спасено, но будут спасены остальные граждане, ибо иначе и он [пожертвовавший собой] должен был бы тоже спастись. Сколько должно быть в обществе [тех], для спасения которых должно пожертвовать другими. Положение очень вредоносно и неопределенно. Сюда же относится и *dominium eminens* (особая власть — лат.) в случае крайней необходимости распоряжаться благами некоторых, а также право распоряжаться свободой, жизнью и т.д.<sup>28</sup>.

Перевод с нем. Л. Э. Крыштон

### О переводчике

Людмила Эдуардовна Крыштон — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов (РУДН), Россия, ricpatric@gmail.com

### About the translator

Ludmila E. KryshTOP, CSc in Philosophy, Assistant-Professor at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia), Russia, ricpatric@gmail.com

<sup>25</sup> Ср.: MS. AB 42; Т. 6. С. 259.

<sup>26</sup> Возможно, здесь Кант имеет ввиду, что с такого рода законом постыдно было бы соглашаться.

<sup>27</sup> Смысл этого фрагмента не до конца ясен. Возможно, его следует понимать таким образом, что кто-то мог бы согласиться на принятие такого закона, предписывающего необходимость жертвовать своей жизнью, в надежде на большую вероятность того, что не ему самому придется жертвовать своей собственной жизнью ради спасения всего общества, а кому-то другому, кто, спасая все общество, тем самым спасет и этого конкретного человека.

<sup>28</sup> См.: Achenwall G. Op. cit. § 146. P. 137.

**Л. Н. Толстой и Кант в XXI веке:  
опыт герменевтического осмысления книги А. Н. Круглова  
«Лев Николаевич Толстой: Мысли Иммануила Канта»\***

**1. Кант и Л. Н. Толстой в диалоге культур**

Книга А. Н. Круглова «Лев Николаевич Толстой. Мысли Иммануила Канта», превосходно изданная в серии «Исследования и материалы по немецкому Просвещению» в издательстве Frommann-Holzboog в Штутгарте-Бад Каннштатте в 2016 году, не может не быть поводом для серьезных и парадигмально значимых размышлений, особенно в таком геополитическом и духовно-культурном топосе, как Калининград. Этот топос — бывший Кёнигсберг, ставший благодаря Канту одним из важнейших центров европейского Просвещения, является своеобразным сингулярным перекрестком всей гетерогенной идейно-духовной динамики европейской культуры в ее противоречивом взаимодействии с Россией как уникальной цивилизацией-культурой. И, как показывает опыт истории, главные уравнения этого взаимодействия остаются нерешенными, в том числе в дискурсах философских систем, особенно при учете того факта, что именно немецкие идеи имели решающее воздействие на эволюцию идейно-философских воззрений российской интеллигенции начиная со времени Петра Великого и вплоть до крушения СССР, идеологической основой которого был марксизм-ленинизм.

На этом фоне работа А. Н. Круглова не только уникальное историко-филологическое явление. Но неизбежно и возвращение к основополагающим аспектам как диалога, так и «столкновения цивилизаций» и культур, обострившихся в последние десятилетия. Вряд ли рецензия на его книгу, выполненная в бухгалтерском модусе отчета о ее несомненных достоинствах, могла бы отразить всю глубину и фундаментальную значимость идейно-духовной драмы, связанной с диалогом двух культур в лице их великих представителей — Канта и Л. Н. Толстого, а через их посредство в целом с драмой всей мировой культуры, продолжающейся на наших глазах. Эту эссенциальную суть отношений между Германией и Россией в онтологическом, эстетическом, праксиологическом, но, прежде всего, в герменевтическом и антропологическом аспектах почувствовал и отразил А. В. Гулыга, который, без сомнения, входит в число лучших знатоков немецкой философии. Заключительным аккордом его размышлений о судьбах мира является книга «Русская идея и ее творцы», где одним из главных действующих лиц в истории «русской идеи» и в поисках формулы «всеобщего спасения» (Гулыга, 1995, с. 25) выступает Кант. Эта книга Гулыги проникнута предельным идейно-философским эсхатологизмом, приближающим автора к футурологическому ригоризму Канта в статьях «К вечному миру» и «Ко-

---

\* Поступила в редакцию: 15.06.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-3-6

© Гильманов В. Х., 2017

нец всего сущего». Но Гулыга с его кризисным эсхатологизмом, изоморфным большинству русских философов Серебряного века, не одинок и в философской среде современной Германии: достаточно упомянуть хотя бы таких превосходных знатоков Канта, как Витторио Хёсле (см.: Höhle, 1994), Оскара Негта (см.: Negt, 2012) и многих других. Кантовский элемент в философских дискурсах упомянутых авторов можно обобщить словами Одо Маркварда, сказанными им в контексте кантовской «Критики способности суждения» о всей философии Нового времени, а именно: остается она или уже нет поводом для поиска выхода из кризисных тенденций современности? (см.: Helferich, 1992, S. 260).

Все отмеченное выше вновь и вновь подчеркивает значимость книги А.Н. Круглова. Но, как уже упомянуто, эта книга не только результат кропотливой работы талантливого московского ученого на основе впечатляющей историко-филологической дисциплины и историко-философской культуры, но и свидетельство сохраняющейся актуальности идейного взаимодействия двух культур в контексте «коперниканского поворота» Канта. Противоречивая динамика этого взаимодействия касается целого пласта грандиозных подтекстов, образующих текстовую архитектуру работы А.Н. Круглова. Среди них — проблема воли, прежде всего в ее связи с онтологией и антропологией и с решающей для Кантовой системы идеей свободы.

## 2. Воля к истине?

Одна из работ теоретика концепции «смерти субъекта» и трансгрессии М. Фуко называется «Воля к истине» (Фуко, 1996). В дискурсе философского постструктурализма проблема воли в ее непосредственной связи с философией игры является одной из решающих для будущего, поскольку таит опасность стать причиной ослабления онтологического аргумента и деонтологизации разума. В этой связи главной проблемой для будущего может стать сам человек, о чем заявили, например, более 700 экспертов со всего мира, готовившие для последнего Всемирного экономического форума в Давосе доклад о главных рисках десятилетия (см.: Кожемякин и др., 2017). По их прогнозам, цивилизация стоит на пороге технологического скачка, в результате которого человечество полностью утратит способность контроля над реальностью, став жертвой собственных самоубийственных действий. Или той воли, которая стоит за этими действиями, играя нами?

Категория воли напрямую связана с понятием опыта, которое на фоне развития психологии бессознательного в XX веке приобрело почти мистический характер. «Понятие опыта, - пишет Гадамер, - относится — как бы парадоксально это ни звучало — к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем» (Гадамер, 1988, с. 409). Это касается всех форм феноменализма, разработанного Кантом в трансцендентальной эстетике и аналитике «Критики чистого разума». И Кант, и Толстой важны для нас прежде всего в акценте феноменологий волений, ставших основой их моральных теорий.

Толстой еще до 1869 года, когда он впервые приступил к чтению французского перевода «Критики чистого разума», глубоко вошел в проблему воли, будучи восторженным поклонником Шопенгауэра. Нельзя не заметить влияния философа в романе «Война и мир». В «Эпиллоге» к нему Тол-

стой пишет о «таинственных силах,двигающих человечество (таинственные, потому что законы, определяющие их движение, неизвестны нам)» (Толстой, 1992а, с. 235). История предстает для Толстого, вслед за Шопенгауэром, как таинственная для людей безосновная «воля к жизни», объективирующаяся в разрозненных множествах индивидов, лишенных в общем-то всякой личностной субъектности, поскольку пребывают во власти этой безличной воли. «Если допустить, что жизнь человеческая может управляться разумом, то уничтожится возможность жизни», — утверждает Толстой, подводя итог грандиозных событий и судеб в своем эпосе (Толстой, 1992а, с. 238). Защищая Провидение, даровавшее победу России, он пишет о «невидимой руке», водившей как Наполеона, так и Александра I (Толстой, 1992а, с. 245), и умозаключает в духе Шопенгауэрова иррационализма, что «чем выше поднимается ум человеческий... тем очевиднее для него недоступность конечной цели как в отношении каждого из нас, так и истории в целом» (Толстой, 1992а, с. 246).

Уже в этих философских рассуждениях Толстого ясно видна его идейная асимметрия кантовской идее о регулятивной ответственности морального принципа в архитектонике чистого разума за «архитектоническое единство» (Кант, 1994а, с. 607) мира на основе морального законодательства.

### 3. Толстой как «мистическое зеркало»

Влияние Шопенгауэра на германскую традицию, включая Ницше, Э. Гартмана, Т. Манна, бесспорно, но в чем-то парадоксально «заражение» им великого русского писателя, предпринявшего беспрецедентную попытку привития православной России новой религиозности с опорой в том числе и на моральную религию Канта. В этом есть нечто, что и на фоне книги А.Н. Круглова нуждается в прояснении, учитывая и то, что В.И. Ленин назвал именно Толстого «зеркалом русской революции» (Ленин, 1980, с. 210), то есть отражением того процесса, который в конце концов, по слову Гульги, завел «страну в тупик» (Гульга, 1995, с. 15). Весь почти мистический парадокс в том, что создатель теории непротивления злу насилем назван «зеркалом» революции, приведший к небывалой в русской истории волне насилия как против собственного народа, так и в отношении других народов, вошедших в состав СССР.

Хотим мы или нет, но Толстой подводит нас к границам мистического опыта того, что он под влиянием Шопенгауэра посчитал необходимым и в отношении христианской веры. Об этом он пишет, например, в «Исповеди»: «Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство верить» (Толстой, 1992б, с. 57). Уже в этом пассаже узнается верность Толстого Шопенгауэрову «закону достаточного основания», в котором сведены воедино кантовские априорные формы — время, пространство и категории рассудка. То, что Толстой хорошо разобрался в этом, свидетельствует и его пометка в «Записной книжке» в июле 1870 года, приведенная в книге А.Н. Круглова: «Кант говорит, что пространство и время — формы нашего мышления. Но кроме пространства и времени имеется еще форма нашего мышления, это — индивидуальность» (Tolstoj, 2016, S. XVIII). Здесь автор книги допускает, с моей точки зрения, небольшую неточность, предполагая, что Толстой все же усвоил некоторые идеи трансцендентальной эстетики Кан-

та, когда писал «Войну и мир»: здесь Толстой, скорее, хочет поправить Канта с позиции хорошо изученного им Шопенгауэра. Важно, однако, прежде всего взять на заметку то, как вслед за Шопенгауэром с его «законом достаточного основания» Толстой ставит проблему, которая стала основной в философиях жизни и герменевтике: как воля жизни соотносится с пониманием? Можно ли, например, исходя из «необходимости разума», судить о том, что стоит в сокровенном ядре православной веры — Троица и Воскресение? В попытке провести беспощадный суд над данными догматами и богословием в целом, а потом создать собственное видение Христа Толстой сам проявляет какой-то таинственный мистицизм, что замечает, например, его мягкий критик с позиции марксистско-ленинской философии В.Ф. Асмус. Отмечая «глубокое противоречие» толстовской критики церкви и богословия, В.Ф. Асмус пишет: «Толстой критикует церковную форму веры, но для того, чтобы укрепить, очистить сам принцип веры. Он отвергает церковное учение о боге, но лишь для того, чтобы на это место поставить нравственно очищенное, *духовно (выделено нами)* утонченное понятие о боге» (Асмус, 1992, с. XXVIII).

Даже такой серьезный философ-марксист, как В.Ф. Асмус, если даже и в гегельянском духе, использует в оценке замысла Толстого качественное наречие «духовно», возвращая нас к известной в истории культуры проблеме необходимости различения духов, ставящей каждого мыслителя в его «способности суждения» перед необходимостью «теоретической совести» (Ильин, 1994б, с. 16) решить вопрос: в энтелехии какого духа находится моя вера? Но проблема духа в любом случае выводит нас за пределы «достаточного основания», что В.Ф. Асмус заметил и в «кантианствующем» Толстом: «Толстой отрицает развиваемые богословием “доказательства” существования бога, ссылается при этом на критику Канта, но не для того, чтобы отвергнуть в принципе всякое доказательство бытия Бога, а для того, чтобы, отвергнув богословские доказательства как нелепые, выдвинуть, точнее чтобы сохранить, другие — *мистические*, которые кажутся ему верными» (Асмус, 1992, с. XXVIII — XXIX). Вольно или невольно Асмус выходит на самую важную в христианской традиции тему двух духовных мистицизмов — мистического опыта Христа и мистического опыта Антихриста, что отразилось в драматичном восприятии Толстого В.С. Соловьевым, увидевшим в толстовстве знак Антихриста в мире (см.: Соловьев, 1988б, с. 635 — 762).

#### 4. Проблема X-паралогизма и сила суждения

В контексте проблемы духа каждый человек есть событийная, или синергичная, функция от него, что Н.А. Бердяев в его опыте истории XX века свел в конечном итоге к дизъюнкции двух «бездн», порождающих в его риторике вослед Достоевскому или «богочеловека», или «человекобога»: «Богочеловеку противостоит не человек нейтрального и срединного царства, а человекобог, поставивший себя на место Бога. Обнаруживаются противоположные полюсы бытия и небытия» (Бердяев, 1994, с. 414). Однако проблема мистического опыта противоположных духов всегда связана не только с трансцендентной и, соответственно, трансцендентальной эстетикой и диалектикой, но и с ее гносеологическим итогом в динамике от опыта к пониманию. В русской философии эти два итоговых варианта «способно-

сти суждения» В. Ф. Эрн именует меонизмом (от греч. *meon* — небытие) и логизмом (Эрн, 1991, с. 78–79). «Меонический рационализм», присущий, по В. Ф. Эрну, западноевропейской философии, — это основа утраты живой связи с бытием вплоть до деонтологизации человека и природы. Христианский «логизм» — это познание, насыщаемое бытийными энергиями, исходящими от божественного Логоса, то есть сущностно чистое познание, сводимое к восточнохристианскому понятию «обожения» «здесь-бытия».

А. Н. Круглов упоминает В. Ф. Эрна, упрекая его в антикантовском ожесточении в работе «От Канта к Крону». В этом упреке есть доля истины, даже если учесть то, что в своих предшествующих блестящих работах о Беркли (Эрн, 1991, с. 35–54) и о природе философского сомнения (Эрн, 1991, с. 55–70) В. Ф. Эрн не раз в герменевтическом идеале дискурсивной точности высоко оценивает трансцендентальную попытку Канта спасти онтологический аргумент после «убийства материи» в мистически окрашенном субъективном идеализме Беркли и в скептическом агностицизме Юма. Ведь Кант точно диагностировал то положение в западной философии, которое, по мнению многих современных мыслителей, грозит полной деонтологизацией бытия.

Несмотря на свою аналитику о невозможности предцифрования природных «вещей в себе» во всей полноте через априорные формы нашей чувственности, Кант «спасает» природу от полной деонтологизации в ее возможной симметрии к идеям разума. Сам Эрн указывает на «глубокомысленнейшие страницы» в «Критике практического разума» о «возможной через свободу сверхчувственной природе», которая «предложит нашему определению воли как бы проект для рисунка» и которая есть «первообразная природа» (*natura archetypa*), познаваемая нами «только в разуме» и совпадающая с нашей моральной автономией» (Эрн, 1991, с. 49). Однако этот «скрытый онтологизм» Канта, в котором «формальная свобода» (Лосский, 1991, с. 576) сохраняет трансцендентально необходимое равновесие между явлением и регулятивным принципом разума, был отброшен последующей имманентной философией Германии, нарушив все правила категорической императивности Канта, что тоже замечено Эрном. Кант будто делит судьбу всех «хороших гениев», желающих только добра человечеству, но в жесткой диалектике отрицания отрицания невольно открывающих путь практической силе зла. Здесь достаточно вспомнить Нобеля с его динамитом или Эйнштейна с его физикой для атомной бомбы.

В контексте книги А. Н. Круглова важно отметить, что и Толстой отбросил эту Кантову осторожность в отношении склонности к добру, за которой может скрываться опасная подмена. Уже в части первой «Религии в пределах только разума» Кант, будто возвращаясь к паралогической тайне *x* из диалектики «Критики чистого разума», предупреждает об опасности перехода наклонности к склонности или даже страсти (Кант, 1994г, с. 28–29). Об этой опасности он рассуждает и в «Критике способности суждения», где немецкий оригинал более точно отражает проблему: *Urteilstkraft* есть буквально «сила суждения», которую Н. О. Лосский в работе о «Свободе воли» точно характеризует так: «мощь деятеля, достаточная для хотения любой из бесчисленного множества возможностей, открывающихся перед ним в данном определенном положении, и для осуществления их, поскольку это осуществление зависит от *собственной силы деятеля*» (Лосский, 1991, с. 577).

### 5. Сила и вера

Толстой недооценивает всей сложности проблемы этой силы, желая только добра и добра. Но, обладая герменевтическим даром, Толстой понимает, что есть бог этой силы. В дневниковой записи от 28 мая 1907 года он пишет: «Спрашивать: есть ли Бог? — все равно что спрашивать: есть ли я? Я в себе знаю Бога — не всего, но частицу, проявление. Все то, чего я есмь проявление, это есть Бог, столь же неизбежно существующий, как я» (Толстой, 1992з, с. 35). Но, будучи христианином, Толстой не имел права снимать дизъюнкцию двух Богов, отраженных в Новом Завете, — «бога века сего» (2 Кор 4: 4) и Бога во Христе. В «Исповеди» он писал: «Я перестал верить в то, что мне было сообщено с детства, но я верил во *что-то* (курсив наш. — В. Г.). Во что я верил, я никак бы не мог сказать. Верил я и в бога или, скорее, я не отрицал бога, но какого бога, я бы не мог сказать» (Толстой, 1992б, с. 3). Это — важный *психо-*, то есть *душе-*самоанализ Толстого, в котором он выходит на паралогическое х Канта в нашей душе (Кант, 1994а, с. 305). Но в отличие от Канта, которому в его антиномиях «пришлось возвысить [устранить] знание, чтобы получить место для веры» (Кант, 1994а, с. 31), Толстой полностью снимает Кантово хрупкое равновесие между верой и знанием и настаивает на том, что душа способна к соединению «с Богом — сознанием своей божественности» (Толстой, 1992ж, с. 13). Здесь он подходит к той мучительной для русской философии и культуры границе, которая обозначена Достоевским как проблема богочеловека и человекобога. Но, преодолев «танталову муку» Канта (см.: Schadel, 1998), Толстой создает тот мистический тип уверенности, который, в самом деле, является «зеркалом русской революции». Переписав Новый Завет, основываясь в том числе на поразительно кропотливом «Исследовании догматического богословия» (см.: Толстой, 1992в, с. 60–303), он создает собственную веру (Толстой, 1992г, с. 304–468), которую В.В. Зеньковский по праву именуется системой «мистического имманентизма» (Зеньковский, 1991, с. 198). Православный богослов оказывается солидарен с Асмусом!

Но вся мистическая подоплека этой веры диктатуры панморализма в том, что, веря в бога из «необходимости разума», Толстой разрывает не только с Церковью, но и со всей предшествующей философской традицией о соотношении бытия и инобытия, тождественного и иного, целого и части, а в этой связи и с антиномичной осторожностью Канта, включая его «скрытый онтологизм».

### 6. Уверенность в *circulus viciosus*

Совершенно справедливо доказав, что из имевшегося у него французского издания «Критики чистого разума» Толстой ознакомился только с «Каноном чистого разума», А.Н. Круглов приводит в своей книге иллюстрацию страницы из толстовского экземпляра текста «Канона», где Кант, рассуждая о дефиците очищенности моральных понятий в истории человеческого разума и согласного с ними систематического единства целей, «и притом из необходимых принципов», пишет, что из-за этого познание природы и даже значительная степень культуры разума во многих других науках, с одной стороны, вырабатывали лишь грубые и смутные понятия о



божестве, с другой — вообще проявляли этому вопросу удивительное равнодушие» (Кант, 1994а, с. 596). Подчеркивая первоначимость разработки нравственных идей, Кант утверждает, что «без всякого содействия со стороны обогащающихся знаний о природе и со стороны правильных и надежных трансцендентальных знаний (они были всегда недостаточны) эти нравственные идеи создали понятие о божественной сущности, которые мы считаем теперь правильными не потому, что *спекулятивный разум убеждает нас в его правильности* (курсив наш. — В.Г.), а потому что оно полностью согласуется с моральными принципами разума» (Кант, 1994а, с. 597). На полях к этим рассуждениям Толстой с нажимом пишет: «Добро всегда ведет к знанию бога — всегда» (Tolstoj, 2016, S. XVI). Это — важное для понимания Толстого замечание, которое задает перспективу движения от «собственной силы деятеля» добра (Лосский, 1991, с. 577) к познанию бога, что в той убежденности, каковая выражена подчеркнуто эмфатическим удвоением «всегда», свидетельствует о какой-то почти мистической уверенности на грани одержимости. Какая сила предидирует в сознание Толстого эту уверенность, в которой отражена предреволюционная одержимость российской интеллигенции изменить жизнь к лучшему? Толстой уверен, что это сила бога, но какого?

В дневниковой записи от 28 мая 1907 года Толстой размышляет: «Поступки по вере усиливают веру. Вера производит поступки. *Circularis viciosus*» (Толстой, 1992з, с. 35). В этом замечании о «порочном круге» Толстой вновь и вновь возвращает нас к диагнозу русской культуры о связи свободы с двумя «безднами» (Бердяев), с «меонизмом» и «логизмом» (Эрн), с «бого-человеком и человекобогом» (Достоевский).

Перед нами очень современная проблема со всем эсхатологическим накатом общеисторической дизъюнкции «или — или» — проблема Логоса и логического Анти-логоса и т.п. Величайшая трудность решения этой проблемы в контексте Толстого в том, что, не зная Бога в лицо и одновременно веря в то, что умом человек должен признать бога, заключенного в себе, он этого неизвестного бога абсолютизирует в его имманентных нам предикатах — добро, любовь, используя все известные категории христианства. Но в этой абсолютизации, нарушая все логические законы характеристики — «Бог есть Любовь» (1 Ин 4: 16), но не «любовь есть бог», — Толстой в своей уверенной одержимости признает *circularis viciosus*, в котором он в своем «я» — частица какого-то бога, не зная, однако, зачем бог разделился сам в себе. Бердяев характеризует этот круг как «безблагодатный» (Бердяев, 1990, с. 116), имея в виду синергийную мистику русского догматического православия. Но, с точки зрения Соловьева и Ильина, проблема Толстого сложнее, поскольку этот круг проникнут синергией «змея». Ильин в работе «О сопротивлении злу силою» прямо использует метафору «отравления» толстовством русской культуры, так как это «учение, узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, *трагическое время мироздания*, — должно было иметь успех среди людей, особенно неумных, безвольных, малообразованных и склонных к упрощающему, наивно-идеалистическому мирозерцанию. Так случилось это, что учение графа Л.Н. Толстого и его последователей привлекло к себе слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную *видимость* (здесь и далее в цитате курсив наш. — В.Г.) согласия с духом Христова учения, *отравляло* рус-

скую религиозную и политическую культуру» (Ильин, 1993а, с. 306–307). Ильин, превосходно знавший Канта, неслучайно использует кантовское понятие «видимости» (Schein), косвенно упрекая Толстого в том, что отметил и А.Н. Круглов — в отсутствии не только «дисциплины чистого разума», но и необходимой для нее герменевтической полноты при использовании идей какого-либо мыслителя. Толстой не освоил учения Канта о трансцендентальной видимости в «Критике чистого разума» (см.: Кант, 1994а, с. 270–274) и о необходимой осторожности в отношении игры паралогического *x* (Кант, 1994а, с. 301–311). Доверившись учению Шопенгауэра о «достаточном основании разума» в пространственно-временной объективации «мировой воли» в мире, Толстой не учел того, что в «ложной видимости согласия с духом Христова учения» (Ильин, 1993а, с. 307) таится не только опасность подмены трансцендентного Бога в ложном по форме умозаключении, но и предательство «идеала чистого разума» (Кант, 1994а, с. 301) Канта.

### 8. Честная «ничейность» Канта

Первую опасность, принципиальную для русской философии Серебряного века, Толстой реализует уже в своем варианте перевода Евангелия от Иоанна, вводя понятие «разумение» вместо «Логос» в греческом списке и «Слово» в синодальном переводе: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1: 1) — «Началом всего стало разумение жизни. И разумение жизни стало за Бога. И разумение-то жизни стало Бог» (Толстой, 1992д, с. 25). Уже здесь Толстой ставит нас перед извечной онтологической проблемой о началах разумения — «отвлеченных» (см.: Соловьев, 1990а, с. 581–756) или четко идентифицированных в их теонии. Так, Н.О. Лосский, давший русской культуре лучший перевод «Критики чистого разума» Канта и глубоко сочувствующий его немецкой трансцендентальности, понимает, что антиномии чистого разума, отражая известную традицию противоречия между реализмом и номинализмом, порождены «разъединенностью между знанием и вещами» (Лосский, 1991, с. 108), что, согласно ему, может быть преодолено только в христоцентрической теонии как онтологическом условии непосредственного усмотрения и опознания абсолютных ценностей. Такая философия имени, основанная на свободе и любви единосутия личностей, свойственна многим представителям русской культуры.

Толстой, веря в божественность Христа, допускает, однако, смертельную для него феноменологическую редукцию номиналистского характера, невольно подменяя Слово воскресшего Христа «Да будет воля Твоя!» анонимной силой бесосновной «воли к жизни», каковая, соответствуя в целом Шопенгауэру, проявляет себя в имманентной способности «разумения». И несмотря на отмеченный и А.Н. Кругловым отказ позднего Толстого от пессимизма Шопенгауэра, Толстой в своем кантовском увлечении «приватизирует» и ополовинивает Канта, не учитывая ту тонкую грань в его философской «танталовой муке» (Кант, 1994д, с. 582), которая сделала Канта «ничейным» в западной философии, хотя именно он, отражая специфику немецкого духа, стал поводом для всего последующего ее развития от пантеистического романтизма (Шеллинг и др.) до феноменологического редукционизма (Гуссерль). «Ничейность» Канта — в его честной попытке про-

тивостоять иллюзиям, каковые через посредство способности суждения, а точнее *Urteilkraft* = силы суждения, способны становиться реальностями. Логический паралогизм как «ложное по форме умозаключение» (Кант, 1994а, с. 301) и трансцендентальный паралогизм, имеющий «трансцендентальное основание для ложного по форме умозаключения» (Кант, 1994а, с. 301), оказались неучтенными как традицией западной философии с ее «отвлеченными началами», так и Толстым. И этот учет в имманентном принципе «достаточного основания» труден, так как «подобное ошибочное умозаключение имеет свое основание в природе человеческого разума и содержит в себе неизбежную, хотя и не непреодолимую иллюзию» (Кант, 1994а, с. 301).

Этой иллюзии не избежал Толстой, когда на основе «разумения» дает определение бога: «Богом я называю в своей цельности то, что я в ограниченном состоянии сознаю в себе» (Толстой, 1992з, с. 383). Уже в этом суждении в октябре 1908 году, когда Кант - уже главный повод для его «головных болей», Толстой прочерчивает непреодолимую границу между собой и Кантом, поскольку разрушает все Кантовы регулятивные принципы в отношении паралогизмов. Кроме того, явно сказывается его недоброе сознание в чтении «Критики чистого разума», в частности, тех разделов, в которых Кант отвергает онтологическое, космологическое и физикотеологическое доказательство бытия Бога по причине невозможности логического обоснования. Толстой потому ограничивается чтением только «Канона чистого разума» (это отмечает в своей книге А.Н. Круглов), что для него бытие Бога *психологически* достоверно в полном доверии к х в нашей душе, с которым Кант призывал обращаться осторожно, так как «трансцендентальный субъект = х... познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно вращаемся здесь в кругу, — так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем...» (Кант, 1994а, с. 305).

Из «Записных книжек» Толстого видно, что после обретения уверенности в своем правильном понимании бога, отличном от догматического, что отражено в его «Исповеди» или «В чем моя вера», он постоянно, часто противоречиво и путано, вращается в этом своем круге: «Знаю в себе тот же X, — пишет он 9 апреля 1908 года, — силу жизни, которую знаю во всем... Силу жизни эту называю Бог. Могу, не сознавая эту силу, жить ею, могу сознавать и жить ею...» (Толстой, 1992и, с. 326). В этот герменевтический круг Толстой после прочтения «Критики практического разума» и «Религии в пределах только разума» попытался включить и Канта.

### 9. «Моральная инквизиция»

Но эта «сила жизни» не соответствует трансцендентальному идеалу «силы суждения» Канта, поскольку «сила жизни» есть узнаваемый в опыте феномен, определяемый Толстым как бог. У Канта «сила суждения» имеет значение понятия, применяемого к дисциплинированному контролю над данными опыта как в отношении природы, так и божества. Кантов проект «чистой религии» не признавал непосредственного «узнавания» божества в личном опыте. И в этом плане Кант примечательным образом близок к на-

мерению средневековой инквизиции противостоять демоническим вторжениям в реальность мира: только он выступает как апостол «моральной инквизиции». Будто предвосхищая опасности идолопоклонства анонимным «силам жизни», Кант пишет в «Критике способности суждения»: «...моральная телеология восполняет недостатки физической, и только она основывает теологию, тогда как физическая телеология, если она незаметно не заимствует положения моральной телеологии, а действует последовательно, сама по себе может обосновать только демонологию, не способную создать ни одно определенное понятие» (Кант, 1994в, с. 287). Кант опасается превращения теологии в «теософию и демонологию», а веры — в «теургию и идолатрию»: «Ограничение разума по отношению ко всем нашим идеям о сверхчувственном условии его практического применения — в том, что касается идеи Бога, бесспорно, полезно: оно препятствует тому, чтобы теология превратилась в теософию (в противоречащие разуму запредельные понятия) или опустилась до демонологии (антропоморфического представления о высшем существе); чтобы религия не стала теургией... или идолопоклонством» (Кант, 1994в, с. 302–303).

Как видно, Толстой — вне Кантовой «дисциплины чистого разума» в отношении идеи Бога, но, казалось бы, он все же един с ним в категорическом требовании морального добра, в том числе с опорой на моральный идеал Христа вне Никео-Цареградского Символа Веры с догматом о Воскресении, противоречащим «разумной вере». Но, как уже отмечено выше, моральная одержимость Толстого далека от кантовской философии морали: в дискурсе Кантова хода мыслей для Толстого характерна «наклонность к смешению неморальных мотивов с моральными (даже если это происходит с добрыми намерениями и образно максиме добра), т.е. *недобросовестность* (курсив наш. — В. Г.)» (Кант, 1994г, с. 29).

А.Н. Круглов не раз отмечает эту недобросовестность, хотя не столь критично, как автор рецензии, утверждающий, что Толстой в своей новой религии «пути жизни» недобросовестно «приватизировал» не только Канта, но и многих других «мудрых людей», мысли которых он кропотливо собирал и издавал, нередко подвергая редактированию, включая Канта. Какая сила «царства божия внутри нас» (Толстой, 1992г, с. 1) побуждала великого писателя создавать новый гнозис, представляющий собой эклектичный вариант недобросовестной редукции сложных мыслей, вырванных из родных герменевтических кругов? Это — не продуктивный диалектический синтез на «пути жизни», а опасный вариант смешения, ведущий к энтропии сознания.

И в этой связи Толстой в своей феноменологии «смещения» — не только «зеркало русской революции» (Ленин), но и всей противоречивой динамики российской истории, в которой все — от декабристов до эсеров и большевиков — хотели добра, но... Однако парадоксальным образом именно эта бинарная противоречивость культурного менталитета России свидетельствует, по Бердяеву, что у России есть только два пути в будущее — или сатанократия, или «выход из царства призраков», в котором, по его мнению, оказался Запад (Бердяев, 1994, с. 414). И это, по его мнению, кладет начало наступлению новой религиозной эпохи, в которой Россия после искушения сатанократией призвана к новому духовному сознанию: ее призвание — «образование единого христианского духовного космоса» (Бердяев, 1990, с. 469). В духовном арсенале Толстого, отраженном в том числе в его

собраниях «мыслей мудрых людей», почти нет русских имен! Это — поразительная антиномия души великого писателя и ума сомнительного религиозного философа. И в этой антиномичности узнается не только феноменология «безблагодатного», по Бердяеву, ума, но и сила, которую Кант связывает с опасностью демонологии, а Бердяев с искушением сатанократии.

### 10. *Coincidentia oppositorum*

Кант и Толстой ставят нас перед проблемой опыта мира, обреченного на движение к нам через преломление в трансцендентальной субъектности Х с его диалектической видимостью в чувстве и мысли. Кант с самого начала ищет критической осторожности в отношении как внешнего, так и внутреннего опыта, то есть метод трансцендентального регулятивного контроля над ними. Его вера — это вера в трансцендентальный принцип силы суждения (*Urteilkraft*) вне возможности чистого разума решить вопрос об источнике этой силы, которая в моральном плане есть максима моей воли. Именно эта сила, по Канту, призвана противостоять тем силам, которые проявляют себя в игре воображения и рассудка и могут выйти из-под контроля по причине *недобросовестности*. Толстой, демонстрируя эту недобросовестность, доверяется «силе жизни», именуемой им богом, и создает собственную «религию добра», которая, по Соловьеву, есть свидетельство Антихриста, прячущегося в «разумной религии».

Но обе силы — «сила суждения» у Канта и «сила жизни» у Толстого — связаны с антиномичностью разума, что подводит нас к границе известного в философии принципа *coincidentia oppositorum* = совпадения противоположностей, который имеет разные диалектические варианты — единое и иное (Платон), «знающее незнание» (Николай Кузанский), бытие — инобытие (Гегель) и т. д. Этот же принцип есть и в догматическом христианстве: это антиномия трансцендентного и имманентного, которую С.Н. Булгаков назвал основной антиномией религиозного сознания (Булгаков, 1994, с. 88). Именно с позиции этой антиномии С.Н. Булгаков и другие русские философы критиковали трансцендентно-имманентный проект кантовской теологии, основанный на попытке чистого разума разрешить четвертую антиномию «Критики чистого разума». Антиномия религиозного сознания не может быть разрешена в чистом разуме, так как изначально содержит в себе *contradictio in adjecto*: она, согласно С.Н. Булгакову, В.С. Соловьеву, П.А. Флоренскому и многим другим, разрешима только ипостасно вне «отвлеченных начал», то есть в личном опыте синергийного соединения двух сущностей, или природ, во Христе. Вот почему В.Ф. Эрн в «Борьбе за Логос» обозначает для русской культуры в отличие от германской только один путь жизни — Христос, а не Кант (Эрн, 1991, с. 164). Примечательным образом друг и современник Канта И.Г. Гаман стоит на стороне русских мыслителей (см.: Гильманов, 2013).

Толстой выбирает и Христа, и Канта, подвергая, однако, их обоих какой-то мистической редукции в своей новой вере. А что же все-таки Кант в своей тайне «танталовой» антиномичности? Н.О. Лосский называет Канта «чистой душой», справедливо смягчая жесткую и герменевтически недобросовестную критику Канта со стороны Эрна и других. Сам Эрн, упоминая «скрытый онтологизм» (Эрн, 1991, с. 49) Канта, косвенно указывает на возможность объяснить его «танталову муку». В трансцендентальной фило-

софии Канта есть то, что напоминает скрытую энтелехию языческой логосности, которая кодирована эйдетической телеологией. Гераклит в одном из фрагментов характеризует душу-псюхе как субстрат феноменов сознания и носитель нравственных качеств. В «Федре» Платона псюхе выступает как онтологический принцип движения, то есть его причинное начало. Гаман, прочитав первым «Критику чистого разума», назвал Канта в одном из писем к общему другу «нашим Платоном» (Гильманов, 2013, с. 185).

В дискурсе германской истории духа до Канта мир толкуется в Лютеровом смысле как попавший в рабство греха, включая и католическое христианство. Кант в своей философии свободы как причинного начала моральной онтологии проявляет просветительское мужество против всех форм патологической несвободы. Это — именно интуиция из глубины «чистой души» противостоять демонологии мира, которая, по мнению многих современных мыслителей, уже привела к деонтологизации человека. Это — «интуиция формы» в идее свободы, которую Кант возводит в закон практического разума.

Эта феноменологическая антропология Канта не потеряла значения для современного мира, например в контексте понятия «предельного опыта» у Фуко для преодоления кризисного состояния человека в «воле к истине». В этом предельном опыте, по Фуко, есть шанс опыта трансгрессии как актуального превосхождения прежней природы: этот предельный «опыт — это попытаться достичь... максимум интенсивности и максимум невозможности» (Фуко, 1996, с. 410). Даже в этой постмодернистской риторике просвечивает антиномичный принцип «совпадения противоположностей».

Как это не парадоксально, но возведение Кантом морального принципа в причинное основание нового опыта свободы в мире явлений сильно напоминает трансгрессию Фуко: ведь категорическое требование поступать в соответствии с моральным долгом вопреки естественным наклонностям и склонностям и есть преодоление моего исходного состояния собственного несовершеннолетия, в котором я нахожусь по собственной вине. И в этой связи затронутая в книге А.Н. Круглова полемика между выдающимся юристом А.Ф. Кони и Толстым о соотношении позитивного и естественного права имеет прямое отношение к возможности разрешения проблемы «совпадения противоположностей» целого и части, то есть социума и гражданина, в свете кантовской философии права, а не мистического панморализма Толстого. Столь же значима кантовская феноменология свободы и для современного естествознания, в котором уже давно распознаны вызовы, связанные с проблемой взаимодействия априорных структур человеческого сознания с физической объектностью. Принципы суперпозиции и неопределенности в квантовой физике, теории локальности/внелокальности в теории элементарных частиц и т.п. свидетельствуют о серьезной необходимости решать проблему «совпадения противоположностей» не на основе ложного объективистского метода, а иначе. И «так как всеобщность закона, по которому происходит действия, составляет то, что, собственно, называется *природой* в самом общем смысле (по форме)... то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была бы стать всеобщим законом природы*» (Кант, 1994б, с. 196).

Толстой, «приватизировавший» Канта, оказался не только противоположен к его нравственной осторожности в отношении трансцендентных

опасностей, но и к его философии «правил для природы», объявив беспощадную войну «животной телесности» от имени «силы жизни», каковая «не в теле, а в духе» (Толстой, 1992ж, с. 91). Вся мистичность его «пути жизни» в том, что, неверно используя Канта, Толстой отвергает и православный идеал «обождения тела», ссылаясь при этом все время на «приватизированный» Новый Завет. Учитывая то, что современная кризисная цивилизация ближе к герменевтике Толстого, чем Канта или христианства, становится еще раз ясно, насколько важна и своевременна книга А. Н. Круглова.

### 11. Апология Канта против Канта + Толстого против Толстого

Но на фоне отмеченных выше вызовов в гетерогенном диапазоне от опасности деонтологизации до «сатанократии» становится все более понятной и вся сложность рецензии на книгу А. Н. Круглова, поскольку оба — Кант и Толстой — «сошлись» в книге уже в тот период мировой истории, который все-таки, несмотря на разноречие в культурном пространстве, даже в учебниках именуется большинством авторов под амбивалентным знаком Post = После. Для этого гетерогенного Post-состояния еще не найден хоть какой-то научно обоснованный единый «герменевтический код», что, согласно общенаучному принципу соответствия, создает серьезные трудности в научно аргументированной оценке идейных систем прошлого. А. Н. Круглов пытается сохранить историко-филологическую сбалансированность своего изложения, но как автор пусть даже обзорной и сравнительно-сопоставительной работы обречен на «герменевтическую муку» того или иного уровня интерпретации, оказываясь связанным по меньшей мере с тремя герменевтическими кругами, отмеченными обостренным антиномическим напряжением. Помимо Канта и Толстого это и герменевтический круг «русской идеи», в котором идейные судьбы и Канта и Толстого складываются чрезвычайно противоречиво. И автор книги, безусловно, прав, когда пытается защитить Канта от гневных оценок некоторых русских философов, которые при всей их гениальности допустили объяснимую недобросовестность в отношении понимания «трудного Канта». Инвектика П. А. Флоренского, приведенная в книге «Кант есть апостол ненависти к Богу», несправедлива. Отличие Канта от православного идеала веры как доверия Богу в любви и свободе в том, что его вера — это доверие Богу в идее свободы в разуме и, соответственно, в совести. В силе этого доверия Кант не преодолевает имманентно-трансцендентной границы христианского «совпадения противоположностей» и не имеет той «уверенности в невидимом» (Евр. 11: 1), каковая соответствует Символу веры в Воскресение. Его вера, однако, в христианском смысле может быть распознана как сила Слова в начале (Ин 1: 1), в котором «была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин 1: 4–5). Этот свет, ставший «фактом» и началом нравственной логики для Канта, есть основа его проекта Просвещения, что отличает его от идеала Света в православном понимании. Но в этой антиномичности Кантова света — его философская и моральная честность, которая может стать поводом для начала трансгрессии из ложного состояния. Кант потому защищал честь «философского факультета» в «борьбе факультетов», что не мог не увидеть того, как в западной религиозной истории из церкви исчезает свобода, что отразил, например, Достоевский в своей «Легенде о Великом инквизиторе». Его свобода в доверии к совести важ-

на как для честных и добросовестных философов, так и для верующих. Но то, что Кант надежен как точка честного начала и не надежен как последний ответ на фундаментальные вызовы истории, почувствовали все — и философы, и теологи. Эту антиномичность надежности/ненадежности довольно точно выразил Одо Марквард в двух своих афоризмах: «Кант — ненадежный мыслитель бытия (Seinsdenker) — должен быть защищен от Канта» (Marquard, 1958, S. 41) и «Кант — ненадежный хранитель традиции (Traditionshüter) — должен быть защищен от Канта» (Marquard, 1958, S. 51). Более сложной, но чрезвычайно важной для русской культуры представляется защита Толстого от Толстого в его драматичной антиномичности, близкой к финалу поэмы А. А. Блока «Двенадцать»: «В белом венчике из роз — / Впереди — Иисус Христос».

И отмеченный А. Н. Кругловым «параллелизм» Канта и Толстого не в их идейном сродстве, а в их непреходящей ценности для правильного решения проблемы добра, которого все хотят и все не могут по причине, названной Гаманом «проклятием контингентности» (Гильманов, 2013, с. 152) в экзистенциальной ситуации неизбежной антиномичности как в индивидуальном, так и общекультурном планах. Мир живет в условиях нового загадочного опыта Post-времени, который максимально обострил онтологические, космологические и физиотеологические антиномии «совпадения противоположностей». А. В. Гулыга надеется, что российские философы помогут в их разрешении не только для России, но и для всего мира: ведь «русская идея — это предчувствие общей беды и мысль о всеобщем спасении» (Гулыга, 1995, с. 25). Книга А. Н. Круглова — несомненный вклад в успех этой идеи.

В. Х. Гильманов

#### Список литературы

1. Асмус В. Ф. Религиозно-философские трактаты Л. Н. Толстого // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Репринт. воспроизведение изд. 1928—1958 гг. М., 1992. Т. 23. С. V—XXXI.
2. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 87—154.
3. Бердяев Н. А. Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы // Философия творчества, культуры и искусства : в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 406—464.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
6. Гильманов В. Х. И. Г. Гаман и И. Кант: битва за чистый разум. Калининград, 2013.
7. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М., 1995.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2.
9. Ильин И. А. О сопротивлению злу силою // Сочинения : в 2 т. М., 1993а. Т. 1.
10. Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Три речи // Там же. 1993б. Т. 2.
11. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М., 1994а. Т. 3.
12. Кант И. Критика практического разума // Там же. 1994б. Т. 4.
13. Кант И. Критика способности суждения // Там же. 1994в. Т. 5.
14. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же. 1994г. Т. 6.
15. Кант И. Избранные письма // Там же. 1994д. Т. 8.
16. Кожемякин В., Писаренко Д., Тутина Ю., Шишарева Ю. Апокалипсис по-научному // Аргументы и факты. 2017. 25 янв. С. 6—7.
17. Ленин В. И. Лев Толстой как зеркало русской революции // Полн. собр. соч. : в 55 т. 5-е изд. М., 1980. Т. 17. С. 206—213.
18. Лосский Н. О. Свобода воли // Избранное. М., 1991. С. 484—597.
19. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соч. : в 2 т. М., 1990а. Т. 1.



20. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. : в 2 т. М., 1990б. Т. 2.
21. Толстой Л.Н. Война и мир. Эпилог // Полн. собр. соч. : в 90 т. Репринт. воспроизведение изд. 1928—1958 гг. М., 1992а. Т. 12.
22. Толстой Л.Н. Исповедь // Там же. 1992б. Т. 23.
23. Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Там же. 1992в.
24. Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Там же. 1992г.
25. Толстой Л.Н. Соединение и перевод четырех евангелий // Там же. 1992д. Т. 24.
26. Толстой Л.Н. Царство божие внутри нас // Там же. 1992е. Т. 28.
27. Толстой Л.Н. Путь жизни // Там же. 1992ж. Т. 45.
28. Толстой Л.Н. Дневники // Там же. 1992з. Т. 56. С. 3—176.
29. Толстой Л.Н. Записные книжки и отдельные записи 1907—1908 гг. // Там же. 1992и. Т. 56. С. 177—383.
30. Фуко М. Воля к истине. М., 1996.
31. Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991.
32. Hefner Ch. Geschichte der Philosophie. Stuttgart, 1992.
33. Höhle V. Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. München, 1994.
34. Marquard O. Skeptische Methode im Blick auf Kant. Freiburg ; München, 1958.
35. Negt O. Nur noch Utopien sind realistisch. Politische Interventionen. Göttingen, 2012.
36. Tolstoj L.N. Gedanken Immanuel Kants / Übertr., eing. u. hrsg. von Krouglov A.N. Stuttgart ; Bad Cannstatt, 2016.
37. Schadel E. Kants «Tantalischer Schmerz». Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive. Frankfurt a/M, 1998.

**Обзор международной научной конференции  
«Проблемы войны и мира, этика и многообразии культурных миров:  
Кант, неокантианство и современные вызовы»\***

На философском факультете Саратовского государственного университета 25 апреля 2017 года в рамках постоянно действующего ежегодного семинара по философии И. Канта прошла IV международная научно-практическая конференция «Проблемы войны и мира, этика и многообразии культурных миров: Кант, неокантианство и современные вызовы». Форум был организован кафедрой этики и эстетики философского факультета СГУ, Российским университетом дружбы народов (РУДН, г. Москва) и Вольским военным институтом материального обеспечения (ВВИМО). В таком составе организаторов — это вторая международная конференция. Первая прошла в прошлом году и касалась в основном кантовского проекта вечного мира и его различных интерпретаций и современных оценок.

Программа конференции включала в себя пленарное и секционные заседания. Пленарное заседание открыла докладом «Мир как противостояние соблазну: Ф. Ницше и И. Кант о войне» *доцент Л.Ю. Пионткевич (СГЮА, Саратов)*. Он вызвал бурное обсуждение, докладчик представила нетрадиционный взгляд на восприятие философии Канта и отношение к

---

\* Поступила в редакцию: 05.06.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-3-7

© Белов В.Н., Тетюев Л.И., 2017

ней Ницше. В своем выступлении она наметила некоторые параллели в философии Ницше и Канта в развитии тематики войны и мира сквозь призму метафоры соблазна как сдерживаемого прорыва к непостижимому абсолютизму действительности, как выбора души в пользу свободы и справедливости. Л.Ю. Пионткевич отметила, что подобный подход к проблеме позволяет рассматривать антагонизмы и вражду не как силы, столкновение которых приводит к погашению конфликтов в результате взаимного «снятия», но как постоянную устойчивость напряжения, проявляющую себя в истории. Общества остаются человеческими в той мере, в какой они объединяют в себе несовместимое и поддерживают жизненность противоречий, не оставляя при этом своих стремлений к «вечному миру». Сопоставление концептов «равновесия» и «равенства» у Ницше и Канта позволило усомниться в отстаиваемой в философии Ницше идее, согласно которой общественный порядок порождается процессом противостояния индивидуальных интересов и постепенной, стихийной адаптацией людей друг к другу.

В своем выступлении *профессор Ю. Штольценберг (Университет имени М. Лютера, Галле – Виттенберг, Германия)* подчеркнул мысль о том, что кантовская идея вечного мира и следующие из нее положения остаются актуальными и в современном мире. Свое утверждение немецкий философ стремился обосновать, анализируя дискуссии вокруг понятия терроризм и попытки, прежде всего американской администрации, использовать аргументы защиты от агрессии со стороны террористов для нарушения международного права. Профессор Ю. Штольценберг в докладе указал также и на то, что в трактате Канта «К вечному миру» содержатся идеи, на которые должна опираться деятельность ООН. И главная из них, по мысли Ю. Штольценберга, заключается в том, что союз народов, обеспечивающий мир на земле, может быть только ассоциацией суверенных государств, но никак не государством народов.

*Профессор Н.А. Дмитриева (МПГУ, Москва / БФУ им. И. Канта, Калининград)* в своем выступлении обратила внимание на то, что основные представители обеих школ неокантианства поддержали милитаристские устремления германского политического руководства в 1914 году. И если для баденцев В. Виндельбанда и Г. Риккерта, по мнению докладчика, такая позиция вполне согласуется с их либерально-националистическим социальным учением, то милитаристское настроение марбургцев Г. Когена, П. Наторпа и Э. Кассирера требует более детального объяснения. Как подчеркнула профессор Н.А. Дмитриева, марбургские неокантианцы, будучи приверженцами кантовской идеи вечного мира, оправдывали военные действия своей страны тем, что полагали эту кантовскую идею постоянной задачей, для решения которой иногда неизбежно и применение военной силы.

В отличие от немецких неокантианцев неокантианцы русские не поддались шовинистическому и милитаристскому настрою широких народных масс, а выступили с позиции необходимости более глубокой и разносторонней оценки войны. В частности, в своем докладе *профессор В.Н. Белов (РУДН, Москва)* остановился на анализе работ военного времени С.И. Гессена. Война у русского неокантианца оказывается не только абсолютным злом и негативным явлением в жизни социума и человека, но и таким явлением, которое предоставляет повод критически отнестись к предыдущим устоявшимся, казалось бы, оценкам и мнениям. Война имеет и своеобразный очистительный характер, снимая наносное и поверхностное и тре-

буя более глубоких и продуманных суждений и заключений. Профессор В.Н. Белов обратил внимание на то, что в одной из своих работ военного периода Гессен полагает, что говорить о войне как справедливой или несправедливой, оценивать действия своих или чужих войск как необходимые или преступные, различать патриотизм истинный или ложный можно, только прояснив существо нации, национального.

В своем докладе *профессор Е.А. Фролова (МГУ, Москва)* рассмотрела вопрос соотношения социальной революции и реформы в истории политической и правовой мысли, опираясь прежде всего на позицию Канта, Гегеля и Новгородцева. Несмотря на то что все они, по мнению докладчика, обосновывали разные модели изменения политико-правового строя, они искренне полагали, что их решения улучшат положение личности в обществе, расширят гарантированный государством перечень прав и свобод, будут способствовать гармонизации отношений в обществе и государстве. Опираясь на многовековой теоретический и исторический опыт, они развивали мысль, что путь социальных революций, при всем благостном желании революционеров кардинально переустроить общество, несет с собой массовые нарушения прав и свобод человека и гражданина, отрицание самостоятельности, индивидуальности, самобытности личности и, как следствие, потерю стабильности правопорядка в обществе.

Историко-философский анализ темы духовной традиции был представлен *профессором М.О. Орловым (СГУ, Саратов)*. В выступлении «Фаустианский дух между традицией и современностью» профессор М.О. Орлов отметил, что характерной чертой современного общества является кризис духовной традиции — то есть механизмов передачи этических и эстетических норм, идеалов общественной жизни, представлений о назначении человеческой жизни, имеющих универсальное значение. Кризис духовной традиции начался в западном мире с началом формирования капиталистического общества и сегодня охватил большинство стран мира, включая Россию. Докладчик обратил внимание на то, что духовную традицию следует понимать как механизм передачи духовных ценностей (нашедших выражение в духовном опыте народов Европы), от поколения к поколению. Таким образом, кризис духовной традиции будет означать нарушение механизмов передачи духовного опыта и духовных ценностей между поколениями.

Продолжительную полемику вызвали на пленарном заседании доклады доцента А.В. Иванова и профессора Л.И. Тетюева. *Доцент А.В. Иванов (СГУ, Саратов)* осуществил анализ современной теории справедливой войны, выявил ее моральные дилеммы и концептуальные противоречия. В выступлении были проанализированы две группы нормативных принципов: *jus ad bellum* и *jus in bello*. Докладчик подчеркнул, что в процессе развития теории происходит смещение фокуса от принципов *jus ad bellum* к принципам *jus in bello*, то есть от вопросов справедливости к частным вопросам ведения боевых действий, а это существенно снижает ценность концепции как средства нормативного ограничения насилия. Доцент А.В. Иванов подчеркнул, что в настоящее время происходит сближение этой теории с реалистической концепцией, что становится причиной ее искаженного понимания. И сделал вывод о том, что теория все еще сохраняет свою ключевую роль в предотвращении наихудших проявлений вой-

ны, но практическая реализация принципов этой концепции не всегда соответствует ее ключевым постулатам, и для устранения противоречий нормативная модель нуждается в дальнейшем совершенствовании.

*Профессор Л. И. Тетюев (СГУ, Саратов)* в докладе «Кантовский проект и рациональная этика Ю. Хабермаса» остановился на анализе современных подходов в восприятии кантовского проекта вечного мира и определил основные мотивы, которые позволяют понять, почему современное состояние практической философии требует обращения к аргументации Канта. В качестве первой причины докладчик назвал нежелание следовать за философией права Гегеля. Возникла радикальная потребность в смене философских парадигм, и кантовский проект может быть оправдан своей исследовательской программой критики политической истории, философии современности. Перспектива смены парадигмы обусловлена еще и кантовским пониманием принципа свободы. Это вторая мотивационная причина.

Для Канта свобода отдельного индивида, связанная со свободой каждого другого индивида, является основанием гражданских отношений. Личная свобода — это универсальное, естественное право человека и человечества, но не установления государства или политического сообщества. Законы политической власти, несущие угрозу деспотизма гражданскому обществу и свободе, можно предотвратить только практикой формирования свободной воли и свободного мнения. Профессор Л. И. Тетюев подчеркнул, что с идеей союза народов философ связывает проект федерализации как добровольной ассоциации республиканских государств, ведущих между собой свободную торговлю и стремящихся к политике мира. Осмысление проблем глобального политического устройства докладчик осуществил в русле философской концепции, предложенной Ю. Хабермасом в теории этики дискурса. Этика дискурса предлагает возможность «снятия конфликта», нахождения обоюдного согласия, взаимопонимания во взглядах и действиях участников коммуникации в общезначимом для всех социальном жизненном мире.

Секционная тематика «Кантовский проект. Проблемы войны и мира: вызовы современности. XXI век» также была представлена рядом интересных выступлений. *Профессор О. В. Костина (СГЮА, Саратов)* рассмотрела онтологическое пространство трагического как способ сущностного мышления гармонии. Конфликт соразмерен пространству беспокойства духа. Его язык — это язык трагедии. Особенность трагедии в том, что она не предполагает простых компромиссов, соглашений, но существует как напряжение противоположных сторон (небо, земля, смертные и бессмертные, по Хайдеггеру). Трагедия умирает тогда, когда вместо искусства и бытия доминирует сократическая наука и диалектика. Язык описания трагедии — отрицательный: другое, тайна, косвенный, непрямой жест. Ее пространство — неразрешимости, союз-противостояние, тайная гармония. Трагедия не психологична, а онтологична. Современной культуре не достает энтузиазма, любви, глубины. Она стала поверхностной и прямолинейной. Она нуждается в героическом жесте и в герое, в прямом действии как способе существования войны и мира. Этот жест может быть неуспешен, главное, чтобы он подпитывался энергией трагического противостояния. В этом смысле, подчеркнула докладчик, эстетическая категория прекрасного проигрывает трагическому. Вместо трагедии существует ужас, где нет вертикали, то есть иерархии, а ее основой становится ничто.

*Аспирант П. А. Владимиров (СГУ, Саратов)* в своем выступлении поднял тему русского неокантианства и его роли в развитии отечественной науки. В докладе *профессора Н. В. Картелини (Институт пограничной службы, Военная академия, Республика Беларусь)* была предпринята попытка философско-геополитического осмысления феноменов войны и возможного наступления эпохи вечного мира. *Доцент Е. В. Ислентьева (СГУ, Саратов)* в докладе «Использование идеи “борьбы за мир” в достижении внешнеполитических целей нацистской Германией и СССР накануне Второй мировой войны» указала, что проблемы войны и мира определили сущность внутренней и внешней политики А. Гитлера накануне Второй мировой войны. Осуществляя планы подготовки к ней, Гитлер успешно манипулировал общественным сознанием, заявляя о стремлении Германии к миру и одновременно проводя перевооружение армии и милитаризацию экономики Германии. *А профессор Е. Ю. Шакирова (филиал ВУНЦ ВВС, Сызрань)* в выступлении «К вопросу о трансформации сущности современной войны» подчеркнула, что война классического типа, определяемая как тринитарная, сменяется войной неклассического типа, которая может быть охарактеризована как универсальная, всесферная, виртуальная, концентриальная. Информационные, идеологические, психологические средства ведения войны доминируют, власть над сознанием и душами людей приобретает такое же значение, как и власть над территорией.

*Профессор О. М. Ломако (СГУ, Саратов)* посвятила свой доклад анализу социальных оснований войны и мира в условиях формирования различных политических форм общества. В частности, она отметила, что философское понимание войны и мира связано с изменением ценности природного и социального, политического и нравственного. *Профессор В. П. Барышков (СГУ, Саратов)* в своем выступлении подчеркнул, что проблема войны и мира должна рассматриваться в конструктивистской парадигме знания. Он охарактеризовал структуру и возможность применения аналитических моделей жизни к интерпретации войны и мира. Предметом выступления стал анализ проблемы агонистической модели и ее методологического использования при рассмотрении толерантности как формы поддержания мира. В своем докладе *доцент Н. П. Лыскова (СГУ, Саратов)* отметила, что в современной науке вновь актуальным становится проблема понимания И. Кантом цели существования человека.

При подведении итогов работы конференции участники единодушно отметили полезность совместного проекта международной конференции, наметили перспективы дальнейшего обсуждения прикладных проблем современной философии и этики, реализации исследовательской программы изучения философского наследия И. Канта, неокантианской философии и этики.

*В. Н. Белов, Л. И. Тетюев*

## **ОБЪЯВЛЕНИЯ**

### **ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!**

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

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Философский журнал

2017

Том 36

№3

Редакторы *В.Г. Арутюнян, Е.Т. Иванова*  
Корректор *Е.А. Алексеева*  
Компьютерная верстка *Г.И. Винокуровой*

Подписано в печать 18.10.2017 г.  
Формат 70×108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 9,1  
Тираж 500 экз. (1-й завод — 55 экз.). Заказ 247

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

