

ISSN 0207 – 6918

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник
научных трудов

Выпуск 21

Калининград
1999

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. / Калинингр. ун-т. – Калининград, 1999. – Вып. 21. – 248 с. – ISBN 5-88874-138-8.

Сборник содержит статьи российских и зарубежных ученых по различным проблемам кантоведения, в том числе традиционный раздел “Кант и русская философская культура”. Впервые в переводе на русский язык публикуется фрагмент трактата И.Канта “Спор факультетов”, посвященный анализу отношения теологии и религиозных сект.

Предназначен для специалистов по истории философии, а также всех интересующихся проблемами истории науки и культуры.

Редакционная коллегия:

Л.А. Калининков, д-р филос. наук, проф. (Калининградский университет) – ответственный редактор; *Л.А. Абрамян*, д-р филос. наук, проф. (Ереванский университет); *В.Н. Брюшинкин*, д-р филос. наук, проф. (Калининградский университет) – отв. секретарь; *В.А. Жучков*, д-р филос. наук, ст. науч. сотруд. (Институт философии РАН); *Л.Н. Столович*, д-р филос. наук, проф. (Тартуский университет); *Т.В. Поджидаева* – секретарь редколлегии.

І. СТАТЬИ

Т.И. ОЙЗЕРМАН
(Институт философии РАН)

Исторический оптимизм И. Канта

Ужасающее землетрясение, постигшее в 1755 г. столицу Португалии, разрушение многолюдного города, бесчисленные человеческие жертвы – все это не только потрясло сознание многих тысяч людей, узнавших о катастрофе, но и стало поводом для дискуссии о природе зла, об оптимизме и пессимизме. Вольтер посвятил этому трагическому событию «Поэму о гибели Лиссабона, или Проверка аксиомы: "все благо"», в которой он саркастически комментировал знаменитый тезис Лейбница об этом лучшем из всех возможных миров. В повести «Кандид» Вольтер в той же саркастической манере продолжил полемику с оптимистической концепцией Лейбница.

Против пессимистических выводов, сделанных Вольтером в связи с лиссабонским землетрясением, выступил Ж.-Ж. Руссо, который оспаривал антиклерикальные и по существу антирелигиозные выводы, сделанные Вольтером, отстаивая близкие к воззрениям Лейбница воззрения, согласно которым Бог не мог сотворить этот мир худшим, чем другие возможные миры. Кант, находившийся в этот период своего интеллектуального развития под влиянием Руссо, в основном разделял его точку зрения. Он посвятил лиссабонской катастрофе три статьи, в которых наряду с попытками естественнонаучного объяснения этого события делает и ряд философских выводов. Так, в статье «История и описание природы самых примечательных случаев землетрясений» он утверждает: «Человек так занят самим

собой, что рассматривает себя как лишь единственную цель предустановлений Бога, как если бы эти предначертания, устанавливая законы, управляющие миром, имели бы в виду лишь его одного. Мы знаем, что вся совокупность природы образует достойный предмет божественной мудрости и ее предначертаний. Мы являемся частью ее, но хотим быть целым»¹. Из этого тезиса следовало, что бедствия, постигающие людей, не могут служить основанием для оценки содержания и смысла божественного творения в целом. Этот тезис получил свое развитие в статье «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме», опубликованной Кантом в 1759 году. В этой статье он, не касаясь вопроса о землетрясениях и продолжая развивать основную идею лейбницевского оптимизма, утверждает: «Именно потому, что из всех возможных миров, которые Бог знал, он избрал только этот один мир, надо полагать, что он считал его наилучшим, и так как его выбор никогда не бывает ошибочным, то, значит, это так и есть в действительности»². Не входя в рассмотрение природы зла, Кант вполне в духе Лейбница полагает, что основой для оптимизма должно служить понимание всей совокупности существующего, что «целое есть наилучшее и что все хорошо ради целого»³.

Цитируемая статья относится к так называемому докритическому периоду философского развития Канта, периоду, для которого характерно влияние лейбнице-вольфовской метафизики. Переход Канта на позиции «критической философии» означал решительный разрыв с этой метафизикой так же, как и с прежними метафизическими системами вообще. В статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791) Кант подвергает критике предложенное Лейбницем объяснение (и оправдание) неизбежности зла и порывает не только с попытками создания теодицеи, но и со всем лейбницевским обоснованием оптимизма.

Л. Боровский, автор первой биографии Канта, которая была прочитана и частью выправлена самим философом (Borowski L.F. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Kōnigsberg, 1804), о чем свидетельствует письмо Боровского Канта от 24 октября 1792 г.⁴, утверждает, что Кант, став создате-

лем собственной философской системы, отрицательно оценивал свою статью об оптимизме и отказывался от ее переиздания. Эта изменившаяся позиция Канта вполне понятна, если учесть основные положения его «критической философии», которая принципиально отвергает возможность познания и оценки мира как *целого*, т.е. тот аргумент, который Кант вслед за Лейбницем приводил в защиту оптимизма.

Естественно, возникает вопрос: не означает ли кантовский пересмотр отношения к своей статье об оптимизме, его отрицательное отношение к теодицее, да и весь дух его «критической философии» отказа не только от лейбницевского варианта оптимизма, но и от оптимистических убеждений вообще? Однозначно утвердительный ответ на этот вопрос дает немецкий исследователь философии Канта Г.М. Баумгартнер. Кант, пишет он, «не является мыслителем-оптимистом ни в теоретическом, ни в практическом отношении. Глубоко убежденный в поврежденности человека, в реальности и могуществе зла, он не видит возможности познать и обосновать добро в природной сущности человека»⁵.

Приводимый Баумгартнером аргумент – учение Канта об изначальном (радикальном) зле в природе человека, несомненно, является весьма основательным. Поэтому без анализа этого аргумента принципиально нельзя правильно ответить на вопрос об отношении Канта к оптимизму и пессимизму.

«Человек по природе зол», – утверждает Кант в работе «Религия в пределах только разума». Однако, разъясняя это суждение, Кант подчеркивает, что оно «выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него»⁶. Это значит, что сознание морального закона, которое Кант также называет совестью, предшествует его нарушению, т.е. злу. Поэтому изначальное, или радикальное, зло не следует понимать как первичное сознание, каковым является совесть, которую, как постоянно подчеркивал Кант, ничто не может полностью заглушить. Кант называет зло изначальным лишь в том смысле, что оно представляет собой *первичное* отклонение от морального закона, первичное прежде всего потому, что оно вызвано не

какими-то более или менее случайными эмпирическими (в частности, чувственными) мотивами, а имеет своим источником *образ мысли* и, соответственно этому, склонность, присущую человеку как трансцендентальному субъекту.

Для правильного понимания кантовской концепции изначального зла важно уяснить ее принципиальное отличие от того понимания зла, которое мы находим у Лейбница, характеризовавшего зло как неизбежное, атрибутивное качество всех сотворенных Богом вещей, которые по природе своей конечны, несовершенны, ибо, если бы они не были таковыми, они бы необходимо обрели статус божественности. Совершенство присуще только Богу, только божественному, а все сотворенное, даже в этом лучшем из всех возможных миров, необходимо лишено совершенства, следствием чего и является существующее в мире зло, которое, следовательно, в принципе неустранимо, неискоренимо.

Таким образом, по учению Лейбница, зло представляет собой сущностную определенность всех вещей, всех живых существ, в том числе и человека, несовершенство которого так же неустранимо, как и несовершенство всего сотворенного Богом. Иными словами, существующее в мире зло имеет объективную, больше того, абсолютную основу.

Кантовское понимание происхождения и природы зла радикально противоположно лейбницевскому. Кант утверждает, что зло имеет не объективное, а *субъективное* основание, так как источником его может быть лишь произвольный акт воли, определяемый соответствующим образом мысли, умонастроением. «Стало быть,- подчеркивает Кант, – основание злого находится не в каком-либо объекте, который *определяет* произвол через влечение, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т.е. в некоторой максиме»⁷. Положения Канта об изначальном (радикальном) зле в природе человека могут легко ввести в заблуждение, т.е. породить представление, будто моральные задатки, добрая воля являются, по Канту, чем-то вторичным по сравнению со склонностью ко злу. Однако это было бы неправильным пониманием учения

Канта, согласно которому, как указывалось выше, зло есть отклонение от нравственного закона, или, говоря иначе, действие вопреки совести. Именно поэтому в той же статье «Религия в пределах только разума» мы находим раздел «О первоначальных задатках добра в человеческой природе». Это значит, что склонность к добру так же изначальна, как и склонность ко злу. Позиция Канта, следовательно, отлична как от воззрений тех философов, которые утверждают, что человек от природы зол (Т. Гоббс), так и от противоположных воззрений, согласно которым человек от природы добр (Ж.-Ж. Руссо). Наиболее четко эта кантовская позиция выражена в посмертно опубликованной статье «О педагогике», в которой Кант дает недвусмысленный ответ на поставленный выше вопрос. «Является ли человек по своей природе добрым или злым с точки зрения морали? Ни то, ни другое, ибо по природе своей человек – существо вовсе не моральное; он становится таковым, когда его разум поднимается до понятий обязанности и закона»⁸.

Может показаться, что приведенное положение не согласуется с выводами, сделанными Кантом в работе «Религия в пределах только разума». Однако это не так. Здесь Кант характеризует присущие человеческой природе влечения как не заключающие в себе никакого злого начала. «Естественные влечения, рассматриваемые сами по себе, добры, т.е. приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания пытаться искоренить их...»⁹. Сравнивая это положение с мыслью, высказанной в статье «О педагогике», можно оказать, что в данном случае Кант еще более решительно отвергает мысль о первичности злого начала в человеческой природе. Но почему же все-таки Кант называет зло изначальным (радикальным), т.е. так или иначе коренящимся в человеческой природе? Для правильного ответа на этот вопрос следует напоминать, что Кант проводит различие между индивидуумом как *явлением* и тем же индивидуумом как *«вещью в себе»*. Эмпирический субъект не обладает свободой воли и, следовательно, не способен ни следовать нравственному закону, ни уклоняться от него. Все человеческие поступки – как нравственные, так и противные нравственности – имеют своим

источником свободный произвол, присущий индивидууму как трансцендентальному субъекту. В этом и только в этом смысле зло в человеческой природе понимается Кантом как укорененное в ней, или радикальное. При этом, однако, Кант подчеркивает, что склонность ко злу является не только прирожденной, но вместе с тем *нажитой* склонностью, т.е. такого рода склонностью, которая формируется при определенном образе мыслей в процессе индивидуального развития человека*.

В этой связи уместно указать на данную Кантом характеристику природных задатков человека. Кант разграничивает:

1) задатки *животности* человека как *живого* существа;

2) задатки *человечности* его как существа живого и вместе с тем разумного;

3) задатки его *личности* как существа разумного и вместе с тем *способного отвечать за свои поступки*.

Характеризуя развитие человеческого индивидуума как становление личности, Кант подчеркивает в этом процессе становление нравственного сознания. «Задатки *личности* – это способность воспринимать уважение к моральному закону как *сам по себе достаточный мотив произвола*»¹⁰.

Таким образом, человек как личность есть в основе своей нравственное существо. Это не значит, конечно, что он не подвержен соблазну злого начала. Жизнь каждого человека, да и вся история человечества, рассматривается Кантом как борьба между принципом добра и принципом зла, между доброй и злой волей.

* Характеризуя «злонравие человеческой природы» и подчеркивая вместе с тем, что зло не определяет человеческой природы в *целом*, Кант разъясняет: «...эту естественную склонность ко злу, поскольку она всегда возникает по собственной вине, мы можем называть *изначальным* (*radicales*), прирожденным (и тем не менее нами самими *нажитым*) злом в человеческой природе» (там же, с.103). Таким образом, Кант ставит это изначальное зло в зависимость от воли человека, от свойственного ей произвола, который в свою очередь определяется намерением, замыслом, образом мыслей.

Кант в высшей степени далек от иллюзорного допущения *окончательной* победы доброго принципа над его противоположностью. Он неоднократно подчеркивает, что склонность ко злу наличествует даже в самых лучших людях. Подчеркивая принципиальную выполнимость категорического императива, нравственного закона, постоянно настаивая на том, что чистая нравственность, руководствующаяся одним лишь сознанием долга, свободна от всякого рода пристрастий и чувственных предпочтений, Кант вместе с тем нередко заявляет, что такая единственно подлинная нравственность является не столько фактом, сколько должествованием. «Возможно, – говорит он, – что никогда еще не случилось, чтобы человек совершенно бескорыстно (без примеси других мотивов) исполнил свой признаваемый и почитаемый им долг; возможно также, что никогда, даже при самом сильном стремлении, никто не достигнет этого»¹¹. В этом высказывании Канта наглядно выявляется его трезвая оценка нравственной потенции человеческого общества. Однако эта ригористическая трезвость не имеет ничего общего с пессимистической оценкой нравственных перспектив человечества.

Глубоко осознавая идеальный характер нравственного закона, неразрывно связанный с его априорностью, Кант вместе с тем доказывает, что любое приближение к этому идеалу вполне возможно, вполне соответствует человеческой природе, сущность которой образует свобода. С этой точки зрения Кант и рассматривает борьбу между доброй волей и принципом зла. Эта борьба не может завершиться окончательной победой доброго начала, т.е. искоренением зла. Тем не менее эта борьба отнюдь не бесплодна, она *подрывает* могущество зла и когда-либо в будущем должна завершиться разрушением *царства зла*. Кант подчеркивает: «не победа над злым принципом – ибо царство последнего еще длится, и во всяком случае должна еще наступить новая эпоха, когда оно будет разрушено, – но лишь подрыв его могущества»¹².

Если предшественники Канта, занимавшиеся проблемами морали, отводили главную роль в деле развития нравственности моральному самоусовершенствованию личности, то Кант,

не отвергая этого условия нравственного воспитания и прогресса, считает важнейшей предпосылкой этого процесса взаимодействие между индивидами, объединение их усилий, социальные преобразования, которые бы обеспечивали развитие правового государства, гражданские права и свободы членов общества. Подрыв могущества зла, освобождение людей от господства принципа зла есть прежде всего социально-исторический процесс, содержание которого заключается в установлении республиканского строя, который, с точки зрения Канта, является единственной аутентичной формой правового государства, обеспечивающей свободу граждан благодаря разделению законодательной, исполнительной и судебной властей. Поэтому, как подчеркивает Кант, «высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели»¹³.

Республика трактуется Кантом как постулат практического разума, т.е. неукоснительное требование нравственного сознания. Поскольку это требование носит априорный характер, понятие республики в рамках системы Канта может быть истолковано как идеал. При этом обнаруживается, что понятие идеала в философии Канта имеет несколько существенно различных значений. Идея Бога трактуется Кантом как идеал разума. При этом, конечно, имеется в виду не цель, к осуществлению которой должен стремиться человек. Совершенно иной характер носит понятие идеала, когда речь идет об окончательном искоренении зла и, значит, о полном, безраздельном торжестве добра. Такой идеал – недостижимая для человечества цель, но вовсе не химера, а регулятивный принцип, способствующий приближению нравственного сознания к этой бесконечно далекой цели. Достижением доброй воли на этом пути является, как указывалось выше, подрыв господства зла и, в конечном итоге, упразднение царства зла. В этом смысле недостижимый идеал, по крайней мере частично, достижим, осуществим.

И, наконец, третье значение понятия идеала – вполне достижимая, правда, в достаточно отдаленном будущем, общече-

ловеческая цель. Такова, например, задача всемерного развития присущих природе человека положительных задатков. Кант с уверенностью утверждает: «Когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиваться и его назначение на земле будет исполнено»¹⁴. Таким же вполне осуществимым, по убеждению Канта, идеалом является установление вечного мира между народами. Вечный мир, заявляет Кант, «есть не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается... становится все ближе к осуществлению»¹⁵.

Все предшествующее изложение позволяет сделать вывод, что центральной идеей философии истории Канта является идея социального прогресса, направление которого указывается принципом республиканизма, нравственным законом и развитием присущих человеческой природе положительных способностей. Во второй части статьи «Спор факультетов» Кант обсуждает вопрос: находится ли род человеческий в постоянном движении к лучшему? Ответ на него носит категорический характер: «Род человеческий всегда шел по пути прогресса к лучшему и будет идти этим путем и впредь». С этих позиций Кант выступает, с одной стороны, против лейбнищевского тезиса, согласно которому все к лучшему в этом лучшем из миров, а с другой стороны, против пессимистических представлений о постоянном ухудшении положения человеческого рода. Прогресс, согласно Канту, имеет глубинные корни, выражает подлинную специфическую сущность человеческого существа. То, что человек есть не только явление, но и трансцендентальный, свободный субъект, которому свойственен моральный характер, «позволяет не только надеяться на прогресс в лучшую сторону, но и сам по себе является таковым...»¹⁶.

Понятие прогресса, поскольку оно применяется к обществу *в целом*, приобретает, согласно Канту, проблематический характер, поскольку нет и не может быть такой суммы эмпирических данных, которая позволяла бы судить о природе или обществе как о некоем целом. Понятие целого, охватывающее всю совокупность явлений общества, т.е. не только его прошлое и настоящее, но также и его будущее, может быть лишь

априорной идеей, которая дает основание вере, уверенности, но не позволяет делать теоретические, логические выводы. Понятны поэтому оговорки Канта относительно перспектив социального прогресса; они связаны с тем, что идея прогресса, несмотря на то, что она подтверждается фактами, является все же не знанием, которое может быть относимо и к будущему человечества, а верой, получающей, правда, эмпирические подтверждения и, следовательно, отличной от религиозной веры, которая не вправе ссылаться на эмпирические свидетельства, поскольку последних просто не существует. История человечества в целом, т.е. в полном объеме ее возможного развития, не может быть выражена в понятиях. Отсюда следует: «Никакая теория не дает права допускать, что в целом мир идет к лучшему, но чистый практический разум догматически повелевает действовать в соответствии с такой гипотезой»¹⁷.

Итак, убеждение в том, что прогресс охватывает все стороны общественной жизни, представляет собой не более чем гипотезу. И здесь Кант, конечно, прав, ибо не существует такого социального прогресса, который исключал бы *регресс* в той или иной области. Современная эпоха в несравненно большей степени, чем эпоха Канта, свидетельствует о наличии негативных сторон социального (и особенно научно-технического) прогресса. Можно сказать даже больше: прогресс по определению не может быть всеохватывающим процессом. И тот факт, что ныне, несмотря на колоссальные достижения науки и техники, мы не без основания опасаемся тотальной экономической катастрофы, а значит, и гибели жизни на нашей планете, вполне подтверждает глубококомысленные суждения Канта.

Понятно поэтому, почему Кант предпочитает говорить не о прогрессе вообще, а об определенном прогрессе, относящемся к той или иной стороне истории общества. Так, он констатирует наличие «превосходства нравственности в нашу эпоху по сравнению с предшествующими временами»¹⁸.

Столь же несомненным прогрессом является, по Канту, становление гражданского общества, правового государства, воплощение принципов республиканизма. Э. Кассирер, анализируя кантовское понимание прогресса, справедливо замечает:

«Духовное, исторически совершающееся развитие человечества совпадает с поступательным движением (Fortgang) все более отчетливого постижения и прогрессирующего углубления свободомыслия»¹⁹.

Таким образом, признание Кантом социального прогресса так же, как и обоснование его необходимости, носит *критический* характер, что вполне соответствует содержанию его учения о непознаваемости «вещей в себе» (трансцендентального субстрата явлений), изначального зла в человеческой природе, положению о невозможности априорного предвидения эмпирического процесса развития общества. Однако, отрицая всеобъемлющий характер социального прогресса, его постоянство и непрерывность, Кант вместе с тем допускает возможность *этического общества*, которое в отличие от правового государства управлялось бы не посредством принуждения, а благодаря всемерному осуществлению нравственного закона.

Третья часть работы Канта «Религия в пределах только разума» называется «Победа доброго принципа над злым и основание царства божьего на земле». Это царство характеризуется как всеобщая республика, основывающаяся на законах добродетели и объединяющая все народы мира в единый союз, исключающий какую бы то ни было возможность войны между государствами. С точки зрения кантовской критической теории прогресса создание такого этического общества превосходит присущие людям возможности и способности, ввиду чего это общество и именуется царством божьим, учреждение которого невозможно без вмешательства свыше. «Создание морального народа божьего, — пишет Кант, — это, стало быть, такой труд, исполнения которого можно ждать не от людей, а лишь от самого Бога»²⁰. Это не значит, конечно, что люди должны быть бездеятельны, должны ограничиться одним лишь ожиданием осуществления высшего блага. Борьба против принципа зла коренится в глубинах человеческой личности, в ее трансцендентальной сущности. Род человеческий, утверждает Кант, сам должен и может быть творцом своего счастья. И тем не менее божественное вмешательство для создания этического общества является, по учению Канта, безусловной необходимостью.

Нельзя не отметить, что Кант в данном случае отступает от постоянно подчеркиваемого им принципа: объяснять явления природы (в том числе и человеческой жизни), не прибегая к допущению сверхъестественных сил, трактуемых в качестве причин естественного хода событий. Божественное вмешательство, учреждающее совершенное общественное устройство, есть не что иное, как *Deus ex machina*, к помощи которой прибегали создатели античных трагедий, в которых божество выступало в качестве последней инстанции, где получают разрешение, казалось бы, неразрешимые коллизии. По поводу такого способа разрешения проблем, возникающих в познании, Кант следующим образом высказывался в письме М. Герцу от 21.2.1772 г.: «Однако *Deus ex machina* в определении источника и значимости наших познаний есть самое нелепое, что только вообще можно избрать и что, помимо порочного круга в логической цепи выводов наших познаний, вредно еще и тем, что поощряет всякую пустую мечту, как и всякую богобоязненную или фантастическую химеру»²¹.

Было бы упрощением полагать, что Кант на самом деле прибегает к наивному *Deus ex machina*, дабы обосновать путь, который ведет к установлению совершенного общества. Такой упрощенный подход проявляется, на мой взгляд, у канадского исследователя философии Канта Ксавье Ребу, который полагает, что «последним словом его (Канта. – Т.О.) религиозной философии является не отчаяние, а надежда»²². Однако вывод Канта о том, что общество, в котором будет искоренено всякое зло, не может быть создано без непосредственного вмешательства Бога, вовсе не является обращением от отчаяния к надежде. Этот вывод, скорее, следует толковать в том смысле, что совершенное общественное устройство представляет собой такого рода идеал, осуществление которого невозможно. Однако этот идеал, будучи регулятивным принципом, направляет деятельность людей на благо социального прогресса, т.е. такого развития, для которого идеал является абсолютной целью, недостаточность которой отнюдь не исключает совершенствования общественного устройства в направлении, указываемом идеалом.

Положение Канта о невозможности осуществления определенных гуманистических идеалов без помощи Бога имеет также иной, не имеющий отношения к теологическому истолкованию истории смысл, который можно сформулировать следующим образом: социальный прогресс осуществляется не только посредством сознательной целенаправленной деятельности людей, но и благодаря действию сил, не зависящих от их сознания и воли, сил, вовсе не сверхъестественных, напротив, вполне естественных, возникающих вследствие противоречивого взаимодействия между людьми. Это положение получает систематическое развитие в работе Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Здесь Кант обосновывает понятие *механизма природы*, имея в виду общественное устройство, изменение которого происходит не только благодаря целенаправленным действиям людей, но также (и, пожалуй, главным образом) вследствие стихийного, спонтанного процесса, порождаемого противоречивыми отношениями между человеческими индивидами, отношениями, которые определяются Кантом как *антагонизм*.

Человек, учит Кант, есть существо общительное, общественное. Это качество человеческой природы наличествует уже в тех задатках животности, которые изначально присущи людям как первичные задатки. Человек появляется на свет как животное, которое затем, вследствие развития свойственных его природе задатков человечности, становится человеческим существом. Задатки человечности, специфически характеризующие природу человека, представляют собой дальнейшее развитие общительности, которая делает необходимым и неизбежным совместное существование человеческих индивидов, взаимодействие между ними, общественную жизнь. Однако общительность, присущая человеческому существу, изначально носит *недоброжелательный* характер, что обусловлено укорененным в природе человека изначальным злом. Поэтому человечность проявляется в стремлении каждого отдельного индивида добиться превосходства над другими членами общества, что порождает соперничество, ревность, эгоизм, корыстолюбие, тщеславие, властолюбие и другие специфически чело-

веческие качества, которые Кант характеризует как пороки культуры, называя их также дьявольскими пороками. Именно эта недоброжелательная общительность людей, противопоставляющая их друг другу, и образует содержание антагонизма как независимой от сознания и воли людей объективной движущей силы социального прогресса. «Под антагонизмом, – говорит Кант, – я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т.е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением»²³.

Докантовские моралисты бичевали человеческие пороки, рассматривая их как главное препятствие на путях улучшения человеческой жизни, как силы, противоборствующие прогрессивному развитию общества, особенно нравственному прогрессу. Кант принимает эту концепцию, поскольку он характеризует всемирную историю как борьбу доброго принципа со злом и постепенное ограничение силы зла, преодоление его господства в жизни людей. Однако Кант не ограничивается этим просветительским и, в сущности, односторонним, пониманием роли зла в истории человечества. Гениальность Канта ярко проявляется в том, что он рассматривает зло также как движущую силу социального прогресса.

Кант осмеивает наивную идеализацию патриархальной старины, которой многие из его предшественников приписывали умеренность, нерушимое согласие и взаимную любовь между людьми. Если люди когда-либо и пребывали в таком состоянии, представление о котором вызывает в сознании библейскую картину рая, то они были совершенно не способны развивать присущие человеческой природе способности. Источником прогресса является не идиллическое сосуществование человеческих индивидов, а их противостояние друг другу, которое пробуждает и поддерживает их стремление развивать, совершенствовать присущие им способности. И этому развитию человеческой природы (и следовательно, человечности в ее кантовском понимании) способствуют пороки человека, поскольку в них реализуется человеческая активность, стремление добиться успеха, осуществить поставленную цель, опере-

дить других индивидуумов. Кант пишет: «Без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты... навсегда остались бы скрытыми в зародыше»²⁴. Из этого положения с логической необходимостью следует вывод, который без всяких колебаний сделан Кантом: «Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство – все это плоды необщительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки»²⁵.

Вдумываясь в кантовскую оценку позитивной роли зла в развитии общества, в осуществлении гуманистических идеалов, следует разграничивать кантовское положение об изначальном зле, укорененном в образе мыслей, присущем трансцендентальному субъекту, и его же положение о зле, возникающем вследствие недоброжелательного общения между *эмпирическими* субъектами.

Правда, это эмпирическое по своему происхождению зло не могло бы возникнуть, не будь его предпосылок в трансцендентальном человеческом субъекте. Но это обстоятельство несколько не устраняет качественного своеобразия этого, отнюдь не изначального, напротив, порождаемого развитием общества, зла. Изначальное зло является *субъективной* направленностью трансцендентального субъекта; оно никоим образом не участвует в развитии присущих ему положительных задатков, точнее говоря, оно участвует в этом процессе развития как препятствие на пути человеческого прогресса. Что же касается зла, порождаемого противоречиями между человеческими существами, то оно является *объективной* движущей силой прогрессивного исторического процесса. Так, установление вечного мира между народами и, следовательно, окончательное искоренение войн является, с точки зрения Канта, такого рода исторической задачей человечества, решение которой обеспечивается не столько развитием морального сознания и правовых институтов, сколько объективной логикой, которая поро-

ждается всем тем злом, что заключено в самой войне, в ее последствиях, в расходах на подготовку к следующей войне, в совершенствовании военной техники, которое, в конечном итоге, сделает необходимым прекращение войн. Таким образом, вечный мир, который, по учению Канта, с необходимостью станет одним из высших достижений прогресса, станет результатом не только (и не столько) развития духа миролюбия, сколько следствием того, что Кант называет механизмом природы, т.е. следствием объективной необходимости.

Куно Фишер, подытоживая содержание работы Канта «К вечному миру», справедливо подчеркивает ее основную идею: «Природа невольно побуждает человека вступить на путь, последней целью которого является господство мира среди народов, путь, от которого политика достаточно часто его отвлекает; но снова вступить на этот путь принуждает его сама природа»²⁶. Термин «природа» здесь так же, как и у Канта, обозначает естественный, объективный ход событий в общественной жизни.

Следует отметить, что исследователи философии Канта, отмечая то выдающееся значение, которое он придает «механизму природы» в развитии общества, т.е. объективной исторической необходимости, как правило, игнорируют тот факт, что речь у Канта идет о роли социального зла как одной из движущих сил социального прогресса. Автору этих строк пришлось почувствовать, пережить это обстоятельство в ходе своей исследовательской работы. Будучи приглашен к участию в одном международном историко-философском симпозиуме, я предложил его организаторам такую тему моего доклада: «Учение Канта о зле как одной из движущих сил социального прогресса». Организаторы симпозиума отклонили предложенную мной тему, заявив, что такая постановка проблемы несовместима с учением Канта. Между тем я вовсе не являюсь первым исследователем философии Канта, указавшем на ту позитивную роль, которую он придавал социальному злу. Задолго до меня эту чрезвычайно важную черту философии истории Канта отметил такой выдающийся знаток его учения, как Э. Кассирер, который писал: «Таким образом, само зло (das

Вцсе) должно стать в ходе исторического прогресса источником добра; это именно раздор, из которого может возникнуть подлинное, само себя обеспечивающее согласие»²⁷.

Итак, исторический оптимизм Канта качественно отличается от оптимистических воззрений его предшественников своим критическим характером. Кант впервые постиг, что источником социального прогресса являются противоречия, неизбежно возникающие в обществе. То обстоятельство, что он понимал эти противоречия как межличностные отношения, не помешало ему понять социальный характер прогресса, не сводимый к нравственному самосовершенствованию личности, которому Кант справедливо отводил надлежащее место в истории. В отличие от Руссо, который, вскрыв противоречивый характер прогресса, занял по отношению к нему отрицательную позицию, Кант, вполне признавая негативные последствия прогресса, обосновывает вместе с тем возможность и необходимость их, по меньшей мере частичного, преодоления.

Исторический оптимизм Канта – не субъективное умонастроение, а систематически обосновываемая философско-историческая концепция, реализм которой во многом предвосхищает современные философские и социологические концепции процесса (прогресса).

¹ Kant I. Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. Dritte Abteilung. Leipzig, 1922. S.326.

² Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т.2. С.47.

³ Там же. С.48.

⁴ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С.588-589.

⁵ Baumgartner H.M. Das «ethische gemeine Wesen» und die Kirche in Kants «Religionsschrift» // Kant über Religion / Hrsg. von F. Ricken und F. Marty. Stuttgart, 1992. S.158.

⁶ Кант И. Трактаты и письма. С.102.

⁷ Кант И. Трактаты и письма. С.91. Важно в этой связи подчеркнуть, что, говоря об изначальном зле в человеческой *природе*, Кант понимает последнюю как *субъективную определенность*, присущую человеку как субъекту свободы. Поэтому Кант подчеркивает: «Здесь под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще под [властью] объективных

моральных законов, которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами» (там же).

⁸ Там же. С.497.

⁹ Кант И. Трактаты и письма. С.126

¹⁰ Кант И. Трактаты и письма. С.97-98.

¹¹ Кант И. О поговорке «может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. Т.4. Ч.2. М., 1965. С.72.

¹² Кант И. Трактаты и письма. С.153.

¹³ Там же. С.166. Развивая эту мысль в своей «Антропологии», Кант утверждает: «Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою культуру, цивилизованность и моральность, как бы ни была сильна его животная склонность пассивно предаваться побуждениям покоя и благополучия...» (Кант И. Соч. Т.6. М., 1966. С.578).

¹⁴ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-историческом плане // Кант И. Соч. Т.6. С.22.

¹⁵ Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. Т.6. С.309.

¹⁶ Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград, 1981. С.96, 101, 104.

¹⁷ Кант И. О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской академией наук... // Кант И. Соч. Т.6. С.234-235.

¹⁸ Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. С. 284. Эта констатация не исключает у Канта сомнений относительно реальности нравственного прогресса в предшествующие эпохи. Так, в статье «Об изначально злом в человеческой природе» Кант замечает, что убеждение в постоянно совершающемся улучшении человеческой жизни не подтверждается эмпирическими данными: «история всех времен слишком сильно говорит против этого мнения. Скорее, это только добродушное предположение моралистов от Сенеки до Руссо, дабы лежащий, быть может, в нас зачаток доброго побуждать к непрерывному росту, если только можно рассчитывать на естественные основания для этого роста в человеке» (Кант И. Соч. Т.4. Ч.2. С.21). Это положение говорит не о колебаниях Канта, а об его принципиальном убеждении в том, что история человечества как некое целое, т.е. в полном объеме ее возможного развития, не может быть предметом теоретической оценки.

¹⁹ Cassirer E. Kants Leben und Lehre. Berlin, 1920. S.141.

²⁰ Кант И. Трактаты и письма. С.169.

²¹ Кант И. Трактаты и письма. С. 529.

²² Reoul X. Kant et le probleme du mal. Montreal, 1971. P.258.

²³ Кант И. Соч. Т.6. С.11.

²⁴ Кант И. Соч. Т.6. С.12.

²⁵ Кант И. Соч. Т.6. С.13. Мысль о том, что человеческие пороки являются одной из движущих сил прогрессивного развития общества, высказывались до Канта Б. Мандевилем в его «Басне о пчелах» и Ж.-Ж. Руссо, который в своем «Рассуждении о науках и искусствах» писал, что «науки и искусства обязаны своим происхождением нашим порокам» (Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. М., 1961. Т.1. С.53). Однако и Мандевилль, и Руссо, идея которого была, вероятно, воспринята Кантом, отрицают нравственный прогресс и, следовательно, не рассматривают нравственное сознание как фактор, способствующий интеллектуальному развитию человечества. Кант же, указывая на позитивную роль отрицательных качеств человеческой природы, нисколько не умаляет значение человеческой нравственности, которой он, в конечном итоге, придает решающее значение. Благодаря этому Кант преодолевает односторонний характер воззрений Мандевиля и Руссо.

²⁶ Фишер К. История новой философии. Т.5. СПб., 1908. С.180.

²⁷ Cassirer E. Kants Leben und Lehre. Berlin, 1920. S.140.

КУРТИС Х. ПЕТЕРС

(Индиана университет, США)

Вечный мир: надежда или иллюзия?

В своем сочинении мне хотелось бы придерживаться стратегии, которая может показаться весьма необычной. Мне также кажется в высшей степени необычным тот факт, что можно коснуться вопросов социальной и политической философии посредством философии религии – точнее, что можно коснуться вопросов, поднимаемых в «*Zum Ewigen Frieden*» («Вечный мир») посредством философии религии Канта. И все же именно это я и предлагаю сделать; кроме того, я предлагаю использовать разделы философии религии Фрейда. Окажется ли данная стратегия разумной и плодотворной – судить читателю.

1. Некоторые положения философии религии Канта

Те вопросы философии религии Канта, которые, как я полагаю, относятся к изучению *«Вечного мира»*, направлены на рассмотрение темы надежды – темы, которой отдано предпочтение в его философии религии в общем, и в его работе *«Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»* (*«Религия в пределах только разума»*) в частности. В его *«Логике»* мы находим следующие строки:

Область философии в космополитическом смысле можно свести к следующим вопросам: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? 4. Что есть человек? На первый вопрос отвечает метафизика, на второй – этика, на третий – религия, на четвертый – антропология.

В своем письме к С.Ф. Штойдлину, посланном вместе с экземпляром *«Религии в пределах...»*, переизданной в 1793 году, Кант писал:

План, который я для себя составил, давно требует исследования области чистой философии с целью решения трех проблем: 1. Что я могу знать? (метафизика). 2. Что я обязан знать? (моральная философия). 3. На что я могу надеяться? (философия религии). Наконец, четвертый вопрос: Что есть человек? (антропология – предмет, лекции по которому я читал более двадцати лет). С помощью приложенной к этому письму работы *«Религия в пределах...»* я попытался завершить третью часть моего плана.

Уже в двух первых *«Критиках»* Кант разработал базисную структуру теории надежды.

1. Описать те стороны человеческого состояния, которые иллюстрируют необходимость безусловной цели или целей.

2. Выразить Идею или Идеи, которые чистый разум представляет нам как идеал или идеалы. Они могут выполнять функцию безусловной цели или целей.

3. Проиллюстрировать практические преимущества, которые мы имеем благодаря этим идеям.

В *«Критике чистого разума»* человеческое состояние, иллюстрирующее необходимость безусловной цели или целей, содержит следующее: 1) наше осознанное понимание того, что

добродетельные люди должны быть счастливы, и 2) наше признание того, что в этом мире нет обязательного соотношения между добродетелью и счастьем.

Чистый практический разум преподносит нам идею «морального мира» с целью показать, что разумное и систематизированное единение моральной и естественной областей, при котором добродетель была бы связана со счастьем, рационально и логично. Чистый практический разум также преподносит нам идею *summum bonum* (полнее разработанную во второй «Критике»), согласно которой счастье было бы «строго пропорционально морали разумных существ, считающихся, таким образом, достойными его». Практический разум поддерживает эту идею при помощи постулатов бога и загробного мира.

Что же касается практических преимуществ, то идеи морального мира и *summum bonum* позволяют нам осознать наш опыт во всей его полноте. Они являются эвристическими вымыслами; согласно Канту, это понятные миры, позволяющие нам узнать, что: 1) разумно полагать, что добродетель может и должна быть связана со счастьем, и 2) разумно надеяться, что это произойдет.

В «Религии в пределах...» Кант следует этой же структуре в отношении надежды, но под совершенно иным углом зрения. Аспект человеческого состояния, который был тщательно рассмотрен в книге I, касается человеческой свободы: «Мы знаем, что всегда должны действовать в согласии с категорическим императивом, но наше Willkuer, или умение выбирать, подвержено влиянию Naenge – слабостей, которые уменьшают нашу способность быть полностью моральными. Мы подвержены трем таким слабостям – моральной неустойчивости, когда мы поддаемся дурным намерениям, даже если желаем быть добродетельными; порочности, когда мы не делаем то, что велит закон – частично по причинам, продиктованным благоразумием; и злобе, когда мы принимаем положения, противоречащие моральным законам. Наше человеческое состояние таково, что нам кажется невозможным делать то, чего требует практический разум».

Идеи, преподнесенные практическим разумом, являются идеалами, связанными именно с этим состоянием. Первый – это морально совершенный индивид – «персонифицированная Идея принципа добродетели», который фактически является описанием Христа – частично в теологической терминологии, частично в терминологии Канта. Второй – это стремящееся к моральности общество, все члены которого посвятили бы себя соблюдению моральных законов. Это является фактическим описанием «истинной церкви», абсолютно универсальной, чистой, свободной и неизменной.

Эти идеи поддерживают обоснованность требований практического разума, указывая на то, что абсолютная добродетель реальна. Более того, они создают цели, к которым мы, каждый в отдельности и общество в целом, можем разумно стремиться, потому что даже частичное их достижение явилось бы большим преимуществом. Наконец, они позволяют нам не впадать в отчаяние, что могло бы угрожать самой нашей вере в моральность. Они показывают, что наши усилия в создании морального общества разумны и небесполезны, несмотря на присущие человеку моральную неустойчивость, порочность и злобу.

II. Оправдание иллюзии

Однако подобные идеалы и надежды, согласно Зигмунду Фрейду, совершенно неразумны для современных людей, так как они не согласуются со строгими научными методами. В своих «Новых вводных лекциях по психоанализу», вышедших в 1915 – 1916 и 1916 – 1917 годах, Фрейд утверждал: «Факт тот, что правда не может быть терпимой и не может принять ни компромиссов, ни ограничений. Научные исследования смотрят на поле человеческой деятельности как на свое собственное. Таким образом, они должны исключить возможность любых компромиссов по отношению ко всякой другой власти, намеревающейся узурпировать какую-либо часть своей провинции» (NY: W.W. Norton, 1933, p.216). Этот подход был использован Фрейдом в отношении религиозных феноменов, по-

добных тем, которые были подробно рассмотрены Кантом в его философии религии, например «великодушное правление божественного Провидения», «установление мирового морального порядка» и «продолжение земного существования в загробной жизни» («*Будущее иллюзий*», гл. 6, 1-й параграф).

В «*Будущем иллюзий*» Кант сравнил их с тем доверием, которое беспомощный ребенок возлагает на отца, когда прячется под его защиту. Но это, утверждал он, *иллюзии*, то есть они основаны исключительно на желаниях, чтобы определенные мечты сбылись, и сами эти желания заложены в нашей беспомощности. В отличие от «разочарований» они не обязательно противоречат действительности, но основаны не на разумном ожидании того, что случится или может сбыться, а на сильных эмоциональных потребностях.

Как таковые эти иллюзии могут послужить полезным психологическим целям, так как могут обеспечить человеку необходимое чувство защищенности перед лицом опасности, к которой мы в ином случае плохо подготовлены. На более ранних стадиях развития человечества, полагал Фрейд, эти иллюзии помогали в борьбе с разрушительными силами и превратностями природы – землетрясениями, ураганами, лесными пожарами, снежными бурями и т. д.

Но как ребенок вырастает из потребности в эмоциональной защите со стороны отца, так и современный человек, благодаря усовершенствованию разума и науки, вырос из потребности в вышеописанных иллюзиях. Мы способны смотреть в лицо силам, окружающим нас, с помощью науки и разума, не опираясь на костыли иллюзий – религии или чего-либо подобного.

Если бы нам нужно было прибегнуть к той же схеме, которая была использована выше при описании Кантовой структуры надежды, мы имели бы следующее.

1. Аспекты человеческого состояния, иллюстрирующие особую потребность:

мы часто напуганы – даже утрачены – окружающими силами, которые угрожают нашей безопасности и благополучию; такой эффект могут оказать на нас силы природы и общества.

2. Идеи, представленные нам:

у нас развиваются иллюзии, параллельные нашим детским желаниям – в этом случае мы мечтаем о существах и состояниях, которые смогут защитить нас; таким образом, мы начинаем верить, что такие существа и состояния существуют.

3. Практические преимущества:

когда у нас нет разумных способов и научных методов, чтобы справиться с данными состояниями, эти иллюзии помогают нам сохранить здравомыслие и способность функционировать. Но если мы можем справиться с этими силами как зрелые и разумные люди, то незачем по-детски за эти иллюзии держаться. В современном обществе сложилась такая ситуация, в которой мы не можем более спастись ими.

III. Вечный мир

В «*Вечном мире*» (1795) Кант описал нацию или государство как историческую, развивающуюся сущность. Как индивид растет и развивается посредством взаимодействия с другими индивидами, так же и история нации показывает движение и развитие посредством контактов с другими нациями. И, что очень важно, так же, как справедливое цивилизованное государство может быть сформировано индивидами посредством их взаимного антагонизма, разумно было бы полагать, что справедливая федерация государств-республик может быть сформирована автономными государствами посредством конфликтов между ними. Более того, если бы автономия индивидов была сохранена в государствах по справедливым законам, каждый индивид был бы способен стремиться к своему собственному типу счастья более свободно и мог бы развивать свои разумные дарования. И если бы нации могли уважать такую же автономию в других государствах, у государств появилась бы свобода в достижении собственных целей.

Цель и идеал, представленные разумом, в данном случае есть цель и идеал федерации наций, параллельные идее «королевства целей». В политическом идеале каждое автономное государство определяло бы отношения с другими государства-

ми согласно универсальному гражданскому праву и не ущемляло бы прав других наций. Каждое государство преследовало бы собственные цели согласно с таким же правом для других наций. Войны прекратились бы.

Практическая ценность этого политического идеала состоит в том, что он вдохновляет нас на поиски моральной структуры для объединения наций. Он демонстрирует, что подобная структура – не пустой вымысел, но ясная цель, стоящая того, чтобы добиваться ее всеми возможными усилиями.

IV. Надежда или иллюзия?

Какой исторический идеал представлен в *«Вечном мире»*? Разумная ли это, закономерная ли надежда, основанная на тщательном использовании разума? Или это иллюзия – вымысел нашего воображения, основанный на желаниях, возникших как противоядие против ужасов войны?

Конечно, в пользу последнего могут быть приведены веские доказательства. Двадцатый век видел в некотором отношении больше ужасов войны, чем все прошлые столетия. Оказалось, что развитие науки и понимание сущности войны смогли сделать ее орудия более разрушительными. Человечество XX века способно во время войны разрушать основательнее, точнее и масштабнее, чем до сих пор считалось возможным. Разум и наука не дали нам возможности сосуществовать как нациям и строить наши отношения по законам более моральным и зрелым. Таким образом, наши надежды все-таки кажутся обыкновенными иллюзиями, возникающими только для того, чтобы помочь нам выстоять. В области ведения войны мы похожи на первобытных людей, которым их иллюзии нужны затем, чтобы выживать психологически. Те, кто сильнее, могут обладать способностью смотреть в лицо любой действительности, не прибегая к иллюзиям в качестве обезболивающего, однако трудно понять, как можно в этом случае избежать пессимизма.

Существует ли тогда доказательство в пользу объединения наций как разумной, благотворной надежды? Я полагаю, существует. Негативный эффект современных войн имеет две сто-

роны: 1) массовое уничтожение почти всего, что мы считаем ценным – людей, жилищ, произведений искусства и культуры, красот природы, и 2) пессимизм по поводу нашего политического будущего. Из этих двух типов феноменов второй всегда более подробно рассматривается Кантом в его теории надежды.

Наш страх должен быть устранен, а дух наш должен быть возвышен разумом так, чтобы мы могли продолжать жить морально и разумно настолько, насколько способны.

В своем умении победить пессимизм разум поддерживает нас при помощи ясной идеи объединения наций для того, чтобы мы могли продолжать наши усилия в стремлении к мирному и гармоничному сосуществованию народов. Разум дает нам «критический оптимизм»: это единственная возможность победить современные войны и на себе испытать, что такое вечный мир.

Перевод с англ. Е.П. Наумовой

Б.И. КУДРИН

(Московский энергетический институт)

Техническая реальность: угроза или путь к вечному миру

Двусмысленность звучания для немецкого уха названия работы Канта «К вечному миру», 1795 [1, 6, с.257-310] дает возможность использовать его черный юмор для рассмотрения двух сторон технической реальности. Точнее, можно считать: или 1) техника ведет ко всеобщему миру как благо, которое не только удовлетворит материальные потребности, но и решит все вопросы этики и эстетики; или 2) техника – угроза цивилизации, ведущая к кладбищенскому покою. Кант обосновывает (что и есть новое, им внесенное) неизбежность установления на

земле всеобщего мира, замечая, впрочем, в «Метафизике нравов», 1797: «Вечный мир... есть, разумеется, неосуществимая идея». Но стремление к нему есть императив надежды, основанный на гимне разуму: воля человека и интеллект всеисильны.

Для меня, сформулировавшего законы эволюции техники и технологии и предложившего основы технетики – науки о технической реальности [2], последнее утверждение Канта спорно (и уж совсем неприемлемо мнение Х. Вольфа, что мир создан «ради целей человека»). На основе статистики черной металлургии (в частности, данных информационного банка «Чермет-электро» [3]) и ряда других отраслей мной доказано, что существует необратимость направленного развития изделий и их сообществ (как техноценозов), которая диктуется собственными «техническими» законами, объективно не зависящими от человека. Законы оставляют человеку узкую полосу для «свободного действия». Их осмысление ведет к философии техники [4], к созданию системы понятий, отражающих объективность техногенного мира.

По Канту, познание есть или созерцание, или понятие [5, с.229]. Применительно к окружающему нас миру, созданному многими поколениями, речь идет о дефинициях, считающихся эмпирическими. Назрела необходимость, выражаясь словами Канта, в трансцендентальном познании многообразия проявлений технической реальности. Здесь я присоединяюсь к тому периоду кантовской философии [5, 6], где признавалась возможность умозрительного познания вещей – объектов. Кант полагал, что «всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме...» [1, 3, с.340]. Рассудок привносит форму в знание, содержание которого есть результат чувственного созерцания. Он всегда носит конечный, ограниченный характер из-за конечности и ограниченности содержания, порождаемого чувственным познанием. Мышлению же свойственно стремление к выходу за пределы этой конечности, к поиску бесконечного, безусловного и абсолютного.

Трансцендентный – термин схоластов, обозначающий такие аспекты бытия, которые выходят за сферу ограниченного существования конечного, эмпирического мира, характеризую

высшие и универсальные предметы метафизического познания. Кант придал термину гносеологическое значение: это понятие характеризует все то, что относится к априорным условиям возможного опыта, формальным предпосылкам познания, которые организуют научный опыт. «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» [1, 3, с.338].

Хотя Кант был не только философом (предпосылка теоретической философии – «звездное небо надо мной»), но и ученым-естествоиспытателем, разработавшим космогоническую гипотезу, читавшим курсы по теоретической физике, математике, механике, географии и минералогии [1, 6, 7], отстаивавшим то, что механических закономерностей недостаточно для понимания деятельности организмов, но он не занимался техникой как таковой и не оставил своей системы взглядов на эту область человеческой деятельности и на эту часть материального и идеального мира (техника, технология, материалы, продукция, отходы, вся документация, обеспечивающая техноэволюцию). Однако системность его взглядов, возможность использования априорных синтетических суждений, безусловно, используется при решении будущего цивилизации, определяемого техногенными факторами.

Шпенглер писал, что Кант в немногих словах, за которыми скрывается мощная, труднодоступная интуиция, говорит о мире как явлении. Таким образом, мы, следуя Канту, «обыденное знание» инженеров благодаря систематическому единству стремимся превратить в науку. Разумеется, кантовская архитектоника чистого разума – «единство многообразных знаний, объединенных одной идеей» [5, с.486] – образец, к которому мы можем лишь стремиться. Кант считал, что наши знания под управлением разума вообще должны составлять не отрывки, а систему как целостность, определяемую идеей. Такой идеей, цементирующей философию техники, должно стать учение об эволюции техники и технологии, движущей силой которой, по

нашему убеждению, является информационный отбор [2, 8]. Таким образом, мы присоединяемся к мысли Канта, что «философия природы имеет дело со всем, что есть, а нравственная – только с тем, что должно быть. Всякая философия есть или знание, основанное на чистом разуме, или знание разума, основанное на эмпирических принципах» [5, с.490].

Присоединяясь к предпосылке Канта о единстве материи и движения, материи и ее законов и строя технетику [2], мы в полной мере использовали опыт проектирования, имеющий дело с чувственными предметами (их информационным отображением в виде чертежа) и с определениями, имеющими нечувственный характер (по Канту – суждение и чистое созерцание: речь идет об априорной основе опыта, о терминах, вводимых проектировщиками и эксплуатационниками). Здесь категории выступают как нечувственный элемент опыта. Марбургская школа его последователей истолковывала вещь в себе как задачу: объект познания не дан, но «задан» – как задается математическая функция, числовой ряд и каждый из его членов.

Соотнесем введенные нами категории, понятия и термины с философской системой Канта. Сделаем мировоззренческие выводы из сформулированного закона информационного отбора, частным случаем которого, упрощенно говоря, являются дарвиновские представления. Такая возможность для естествоиспытателя отмечена [9, с.176] и подтверждается названием, точнее – содержанием, основных работ, в частности Декарта, Ньютона, Линнея, Ламарка, Рюзо, Бунге, Вейля, Вернадского, Любищева. Т.И. Ойзерман приводит слова Руссо о «Философии ботаники», что эта «книга наиболее философская из всех, какие он знает» [9, с.145]. Наше обращение к Канту объясняется системной сущностью, целостностью его философии, его решением проблемы реальности.

По Канту, вопрос о бытии самом по себе не имеет смысла вне среды действительного или возможного опыта. Именно поэтому в истории онтологии критическая философия Канта явилась принципиально новым словом, точкой бифуркации, если применять модный сейчас термин. Объективность бытия проявляется как результат оформления чувств категориальным

аппаратом познающего субъекта. Онтология технической реальности первоначально, на наш взгляд, может рассматриваться как описание, как выделение, поиск сущности. Здесь человечество, несмотря на всю его технократическую гордыню, напоминает лишь первых философов древности, которые увидели бесконечность, изменчивость и многообразие мира и стали вычленять материальное и идеальное, искать первоосновы.

Отнесем к технической реальности все материальное, которое создано: а) человеком непосредственно (вне зависимости от преднамеренности – наличия цели или случайно) или с использованием изделий (техники); б) автоматическими детерминированными устройствами или устройствами, способными обучаться и оценивать ситуацию (включая нештатные и аварийные случаи); в) наконец, нечто, к чему не применимо слово «создано», скорее – так уж получается, как мерзость из-под колес автомобиля, как мятая вода после турбин Волжской ГЭС, как расширяющаяся озоновая дыра: техническая реальность порождает себя вне зависимости от человека (что по-иному и ставит вопрос о вечном мире). Т.И. Ойзерман обратил внимание на необходимость включения в понятие технической реальности идеальной стороны, без которой невозможно ни ее возникновение, ни само существование. Соглашаясь с этим, на начальном этапе исследования мы считаем достаточным выделение части технической реальности, называемой далее технетикой, которая как целостность включает в себя действующую технику, применяемую технологию, используемые материалы, изготавливаемые изделия (продукцию), возникающие отходы. В дальнейшем будем применять термин «технетика» и для науки (как это обычно делается при использовании понятий «физика» или «биология»).

Наличие цели – обязательное условие развития техники (технологии). Но вытекает ли отсюда, что человек ставит перед техникой цели, а не она перед ним, и он лишь реализует сформулированное ею? Высшая конкретная цель деятельности – идеальный образ предмета (результата), создание вида изделия может прийти в противоречие с абстрактной целью – стремлением к идеалу, к общему благу. В онтологическом плане цель

Аристотеля включена в учение о причинах бытия: познать вещь означает и выяснить ее скрытую сущность, определяемую целью [11, с.79]. Живое, по мысли Аристотеля, как бы содержит в себе внутреннюю цель бытия.

Идея первопричины возрождена Кантом. Осуждая физико-теологию, он замечает, что «всеми целями, обнаруживаемыми в природе и нередко только вымышленными нами, мы пользуемся для того, чтобы облегчить себе исследование причин: вместо того, чтобы искать их в общих законах механизма материи» [5, с.411]. Разум следует направлять «на свойственную ему область, а именно на последовательный ряд целей, который в то же время есть естественный порядок» [5, с.253]. Для Канта важна проблема «внутренней цели». Единственным же существом, действующим по «внутренней цели», является человек. Явления, не имеющие цели, которая могла бы быть представлена образно, не могут иметь и идеала.

Идеал как достигнутое в воображении совершенство человеческого рода характеризуется полным и абсолютным преодолением всех противоречий между индивидом и обществом – множеством индивидов. Канту не было известно углубление противоречий, вызванное техникой и нашедшее отражение в расхождении крыльев гиперболического Н-распределения [2]. Марксизм гипертрофировал деятельную сторону субъекта, полагая, что он не только «отражает» объективный мир, но и творит его. В том, что дано природой, субъект осуществляет «свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. С.189). Очевидно, что наша система [2] тяготеет к поиску «общих законов механизма материи» и всей своей сущностью против примата «сознательной цели».

Искоренение кровопролития из жизни общества – вековая, можно сказать, мечта человечества, нашедшая отражение в идее достижения вечного мира путем договора между государствами. Приоритет Канта – в логике исторической необходимости, на которую встанут государства, отказавшись от части прав. Технетика накладывает дополнительные, не известные Канту ограничения на возможность вечного мира: объектив-

ное действие законов эволюции техники и технологии. Осознает ли коллективный разум человечества обязательность учета ортотехногенеза уже сейчас, потому что человек попал в саранчовую касту, и поэтому скоро уже будет поздно. Пока же Бутрос Гали (Страсбург, ноябрь 1995), доказывая, что явление универсализации экономики должно идти вместе с универсализацией демократии, говорит лишь о понимании того, что «сегодня не имеет больше смысла ратовать за непонятно какое всеобщее планирование или позволять закону стоимости определять экономическое будущее мира и судьбу будущих поколений».

Предлагая категории технетики, отметим, что философский анализ категорий возник в учениях, пытавшихся выявить основные принципы бытия. Аристотель, размышляя о наиболее общих понятиях бытия и способах его познания, рассматривал в «Категориях» десять категорий, признав в «Метафизике» лишь три: сущность (субстанция), отношение, состояние. Кант рассматривал категории как априорные формы рассудка, характеризующие не мир «вещей в себе», а познающего субъекта, структуру его мышления. Он выделил: качество (реальность, отрицание, ограничение), количество (единство, множество, цельность), отношение (субстанция и свойство, причина и действие, взаимодействие), модальность (возможность и невозможность, действительность и недействительность, необходимость и случайность). Отметим, что бытие не входит в таблицу категорий Канта и что основные и наиболее общие понятия и составляют основу, важное, внутреннее и существенное любой фундаментальной науки. Здесь следует присоединиться к Канту, рассматривавшему категории как неизменные формы мышления, упорядочивающие опыт.

Техника есть изделие или совокупность изделий – таких, что каждое определено алгоритмически документом. Под изделием понимается предмет или совокупность предметов производства той или иной технологии. Изделие – самостоятельно функционирующая дискретная единица, рассматриваемая далее как элементарная (полезно заметить, что вещь – отдельный предмет материальной действительности, изучаемый, напри-

мер, археологией [12], технетика же изучает изделия). Сообщество изделий, образующих целостность (завод, город), будем исследовать как техноценоз. Технология есть документально определенная совокупность применяемых для получения готовой продукции методов и процессов (включая контроль) обработки, изготовления, изменения состояния, свойств, формы материалов и изделий, а также приемы, способы и операции, связанные с транспортировкой, складированием, хранением. Документ – материальный объект, содержащий закреплённую информацию и предназначенный для ее передачи и использования. В нашем определении две качественных особенности: 1) техника порождается технологией и 2) определяется документом. Современная технология – это жесткие документированные требования к исходным материалам, к окружающим условиям (запыленность, загазованность), к течению самого процесса, допустимым интервалам параметров и др. Речь идет уже о воздействии на единичные атомы (дислокация кристаллов) и заданные части молекул (генная инженерия). Выделение технологии тесно связано с изменением роли сырья и материалов (ср. каменный век, век пара). Практика изобретательства выделяет: устройства, способы, вещества. Программы по важнейшим научно-техническим проблемам включают типовые этапы по созданию: 1) машин, оборудования, приборов, других изделий машиностроения; 2) технологических процессов; 3) материалов.

Кроме техники, технологии, материалов, определяющих выпуск продукта, необходимо выделить как дефиниции: 4) документально определенный конечный результат – конечную продукцию, т.е. само изделие-продукт (которое может быть и техникой, а может – и игрушкой, лекарством, одеколоном); 5) отходы и остатки производства изделия: мусор, скрап, брак, шлаки, шламы, золы; загрязнения и выбросы в космос, в воздушный и водный бассейны, в почву; тепловые, электромагнитные, радиационные, шумовые и другие побочные материальные явления, которые все условно назовем отходами.

Выделяя пять дефиниций технетики, мы используем представления Канта о том, что собственно познано может быть

нечто обозримое, созерцаемое, чувственно охватываемое опытом отдельного субъекта (или интересубъективным), затем обобщаемое и соотносимое количественно (каузально) наблюдаемым зависимостям. Таким образом, соответствующие категории получают реальное, «конститутивное», применение. Выделение технической реальности (как и мира в целом), ввиду ее бесконечности и неисчерпаемости, не может служить предметом завершенного чувственного обозрения ни индивидуально, ни антропоисторически. Попытка опытно интерпретировать техническую реальность в целом непродуктивна. Однако идея, например [13], ноосферы (техносферы) в целом как предельное, «сверхчувственное» понятие играет позитивную роль в познавательном процессе, выступая как идеал, символизируя высшие цели познания.

Труднее всего провести границу, отделяющую техническую реальность от природы и от информационных систем (и искусства). Природа в дальнейшем понимается однозначно: как неорганический и биологический («естественный») мир, как нечто, существовавшее до человека и существующее сейчас, несмотря на воздействие человека. Философски очевидно, что есть скачок, когда принадлежащее природе становится технической реальностью. Принципиален момент, когда сырье «задокументировано», включено в орбиту человеческой деятельности. Произошло превращение природы в техническую реальность. Современному промышленному производству не знакомо сырье в «естественном» виде, все так называемые сырьевые виды продукции оговорены документом по свойствам, составу и др. Это уже не природные материалы, а изделия. Расширение технической реальности относится к сельскому, водному, лесному, рыбному хозяйствам, индустрии отдыха и спорта, обороне, медицине и здравоохранению. В целом деятельность человека с самого начала его появления, т.е. с осознания себя и выделения из окружающей природы, имеет вектор, направленный на замену природной реальности реальностью технической.

Таким образом, выделение технической реальности позволяет поставить вопрос о выделении технетики как части техни-

ческой реальности, структурную основу которой образуют изделия, изготовленные по документам. Все документы (в том числе и чертежи), необходимые для строительства объекта (или для создания сложного изделия – машины), образуют своеобразный информценоз, на структуру которого накладываются количественные ограничения, аналогичные ограничениям, накладываемым на физические, биологические, технические ценозы.

Мы не можем применять аксиоматический метод для создания онтологии технической реальности, для выделения из нее технетики как бытия, определяющего, собственно, настоящее и будущее человечества, а более узко – научно-технический прогресс (информационный отбор объясняет причины ускорения развития техногенной цивилизации и выделяет три узловых точки, обеспечивающие научно-техническую революцию), наконец, для построения теории техноэволюции, выводя все наши утверждения из исходных положений – аксиом (постулатов) чисто логическим путем, посредством доказательств дедуктивным методом. Остается присоединиться к невозможности полной аксиоматизации, к признанию существования алгоритмически «абсолютно неразрешимых проблем», восходящих к К. Гёделю (1931) и приведших к нескольким вариантам стандартных систем уточнения понятия «алгоритм» (формализации функций, вычисляемых, по Гёделю, Клини, Тьюрингу, Чёрчу).

В первом издании «Критики чистого разума» Кант писал: «Все явления содержат в себе постоянное (субстанцию) как самый предмет и изменчивое в качестве лишь определения предмета, т.е. способы его существования» [5, с.559]. Для него было очевидным, что «при всех изменениях в мире субстанция остается, и только акциденции сменяются» [5, с.150]. Итак, мы поведем речь о технической реальности как субстанции (по Канту – условия «возможности всякого синтетического единства восприятий, т.е. опыта» [1, 3, с.254]). Это в свою очередь ставит вопрос о классификации. Нельзя забывать и об актуализме применительно к техноэволюции: знание современных нам феноменов должно дать ключ к пониманию всех прошедших периодов.

Вопрос о классификации с точки зрения первооснов всего сущего восходит к милетской школе (отметим высокий уровень инженерных знаний Фалеса). Соглашаясь с необходимостью использования и содержательностью термина «ноосфера», введенного Тейяром в 1925 г. под влиянием идей В.И. Вернадского [14], подчеркнем его глобальность, невозможность использования в «инженерной» практике. Поэтому употребляют, например, понятие «техническая среда» [15, с.200], под которой понимают окружение, в котором информационно и физически мы живем и работаем. Ноосфера часто замещается понятием техносфера (в нашей терминологии – технической реальностью: трудно отнести многие последствия техногенеза к «сфере разума»). Во всяком случае мирное сосуществование биосферы и техносферы как путь человечества к «вечному миру» не получается (техносфера безжалостно агрессивна), а представления Вернадского [13, 16], что развитие биосферы будет управляться разумом человека, благородны как утопия, но уж очень сильно перекликаются с известным высказыванием, приписываемым И.В. Мичурину.

Понятие «окружающая среда» могло бы стать ключевым, но мы им не пользуемся – не только потому, что оно однозначно неопределимо, но главным образом потому, что интерес к проблеме окружающей среды, четко обозначившийся в международной жизни 30 – 40 лет назад (хотя кризис в ряде стран начался значительно раньше), обычно связывают с сохранением природной среды, с гармонией человека и природы [17], с призывами к гуманистической экологии, к ограничению материальных потребностей общества. Мы же говорим о примате технической реальности, о ее всеобщности и бесконечности (по отношению к человеку), считая, что кризис среды – это кризис нашего гносиса. В снежниках Хамар-Дабана обнаружены и зола, и металлы (свинец, никель, марганец), а использование лишайников-эпифитов как показателя состояния атмосферного аэрозоля северного побережья Байкала показало многократное увеличение металлов-загрязнителей (в пригородной зоне Москвы загрязнение еще в 5-20 раз выше). Это ли не подтверждает всеохватность технической реальности?

Выстроим триаду: изделие-техноценоз-техносфера и покажем конструктивность выделения первых двух категорий. Мы стоим на точке зрения необходимости и неизбежности преемственности в науке. Каждое определение, заимствованное из научной литературы или взятое из словаря, а точнее – его словоупотребление в тексте, порождает у познающего субъекта некоторый образ, ассоциативный или иной. Поэтому любая теория, любая наука имеет множество предшественников, образуя своеобразную пирамиду разнообразия, изображенную нами на основе треугольных чисел, восходящих к Диофанту Александрийскому [18]. Сущность пирамиды, математически представляемой гиперболическим H -распределением, заключается, например, в следующем: чтобы появился Кант как философская громада (и это хорошо показал В.А. Жучков [19]), необходима определенная среда – несколько талантливых ученых (таких, как Х. Вольф [6, 19], «величайший из всех догматических философов» [5, с.271]), которые в свою очередь опираются на других, а те – в свою очередь на третьих, и т.д. до, выражаясь современным языком, младших научных сотрудников и лаборантов (раздробленность Германии времен Канта позволяла каждому князю создавать свои школы).

Здесь мы используем традицию в европейском духовном развитии, начало которой положил Кант. Каждый дальнейший шаг в познании рассматривается им как переосмысление накопленного теоретического богатства, которое сохраняется, но не превращается в фетиш. И если в физике (вспомним ньютоновское: «Я стоял на плечах гигантов») это было как-то очевидно (и доступно пониманию), то в метафизике общепринято: изучение инструмента познания, самокритика разума – всецело заслуга Канта.

Возвращаясь к проблеме реальности [21] и собственно к исследованию технической реальности, отметим очевидное: при объяснении техноэволюции нельзя обойти теорию эволюции вообще, и теорию естественного отбора в частности. Нельзя было и не учитывать переворот в мышлении, связанный с кибернетикой [22]. Она как наука возникла не на пустом месте. И следует упомянуть не только попытку Ампера, но и сущ-

ность, заключающуюся в том, что ключевые понятия, в частности «обратная связь», обнаружились при рассмотрении общности процессов управления, связи в обществах, организмах и машинах. Для нас очевидно, что распространение и принятие и само становление философии техники возможно лишь тогда, когда, по Канту, наши априорные представления преломятся на гуманитарном уровне и дефиниции, введенные нами, войдут в словарный запас инженеров. Этому содействует выпуск энциклопедического словаря-справочника [23], в котором в нашей формулировке приведены термины: техническая реальность, техногенез, техноценоз, техноэволюция, технетика, изделие, документ, информационный отбор, энергетический отбор, ассортица, вариофикация, диверсификация.

Введение понятия «техноценоз» является важнейшим обобщением технетики. Именно и только в техноценозе материально проявляется действие информационного отбора, идеальная сторона которого – мнение – затем фиксируется документом. Без введения понятия «техноценоз» представления об эволюции техники и технологии и ее законах представляют собой разрозненные факты, а чаще – просто набор неконструктивных словоупотреблений. Определим техноценоз также как сообщество всех изделий, включающее все популяции выделенной системы; ограниченное в пространстве и времени выделенное единство, характеризующееся слабыми связями и слабыми взаимодействиями элементов-изделий, образующих систему; система искусственного происхождения, выделяемая для целей исследования, проектирования, построения (строительства), обеспечения функционирования, управления, развития, ликвидации. К техноценозам могут быть отнесены такие системы, как цех, предприятие, отрасль; село, район, город, область, регион, страна; вся система торговли или сфера услуг; система обеспечения лекарствами и т.п. Сложившийся техноценоз обладает свойствами устойчивости развития и структуры. Это означает, что в рамках техноценоза воспроизводятся условия его существования; гасятся и отвергаются новшества, подрывающие существование техноценоза, независимо от того, являются они удачными или неудачными; принимаются только

те новшества, которые укрепляют жизнеспособность техноценоза в целом.

Между изделием и техноценозом существуют принципиальные отличия: любой ценоз индивидуален, изделия одного вида неразличимы в пределах паспортных характеристик; техноценоз образован практически бесконечным (математически – счетным) количеством изделий, узлов, деталей (10^{11} для современного завода); для него принципиально не может существовать документация, подобная паспорту на изделие, которая отвечает и исчерпывает построенное и эксплуатируемое; время жизни ценоза бесконечно велико относительно времени выпуска изделия как вида и времени его эксплуатации как особи; изделие создается на основе классических законов физики (химии), а разброс его параметров подчиняется (в пределе) нормальному закону; построение же техноценоза определяется законами техноэволюции, а структура образующих его изделий по повторяемости видов устойчива и определяется параметрами гиперболического H -распределения, у которого отсутствует математическое ожидание, а дисперсия теоретически бесконечна; техноценоз не имеет четких и очевидных границ: каждый специалист определяет их по-своему (конвенционность выделения); выбор изделия для техноценоза, его заказ, размещение, эксплуатация, замена во многом случайны, неформализуемы, тогда как изделие и его составляющие рассчитываются по жестким, причинно обусловленным формулам.

Исследование ценозов рекомендуется [2] осуществлять в порядке следующих операций.

1. Ценоз выделяется в пространстве и времени трансцендентно как некоторая система – целостность.

2. Из ценоза выделяется семейство элементарных объектов (особей), далее неделимых. Это «действительные вещи прошедшего времени», данные «в трансцендентальном предмете опыта» [5, с.308]. Каждая особь есть индивид, индивидуальность, существующая в единственном экземпляре во всей Вселенной: минерал, животное, изделие, слово, публикация, $U(unus)$.

3. Вводится восходящее к Аристотелю [11] понятие «вид» S (species): являясь основной единицей естественной систематики органического мира, в технике оно не получило распространения и заменяется терминами – модель, марка, типоразмер, типопредставитель. Заметим, что конструируется всегда вид изделия, изготавливаются – особи (экземпляры) данного вида, эксплуатируются – особи, а информационный отбор выносит приговор техническому виду.

4. Строятся математические модели структуры ценозов: а) взаимодействия видов и особей (по Вольтерра); б) распределения видов по повторяемости.

5. Результаты обрабатываются. Закономерности используются при построении ценозов, в частности для прогноза.

Операции 1 – 3 концептуальны, экспертны. Нарушен фундаментальный гносеологический постулат точных наук: понятия и суждения сопоставляются наблюдаемым фактам неоднозначно.

Техноценоз как объект не есть нечто целое, которое может быть сформировано частями. Техноценоз как общее представление опосредован, т.е. выделяется при помощи отношений с другими объектами и не является созерцательным.

Обращаясь к философии техники, мы с удивлением обнаружили отсутствие философского осмысления основных дефиниций, характеризующих техническую реальность, с одной стороны, а с другой – громадное различие, пропасть в смысловом словоупотреблении между гуманитариями, использующими слова *техник*, *техника*, *технология* и др., и теми, кто создает, имеет прямое или косвенное отношение к созданию, эксплуатации, сбыту, уничтожению, ремонту самых различных технических устройств. Вернадский, поставивший в 1921 г. [24, с.290] вопрос о необходимости изучения истории науки, философии и техники («проще – для изучения знания», с.291), указал на наше неблагоприятное положение по сравнению с Западом и Америкой, но не предложил выделить собственно философию техники.

Отсутствует, в частности, понятие, эквивалентное понятию «гуманитарий». Существует общеупотребительное жаргонное

слово «технарь», которое, без сомнения, носит некоторый пренебрежительный оттенок и восходит к дискуссии «физиков» и «лириков». Хотя сторонники «физиков» и утверждали примат технических наук, а сторонники «лириков» (искусств и гуманитарных наук) видели спасение цивилизации в гуманизации, но едва ли кому-либо приходило серьезно в голову соотносить понятие *физик* с понятием *инженер, техник, токарь* и т.д. Мы можем предложить слово – *технарий*, относя его к любому человеку, участвующему в «создании» (в смысле технетики) технической реальности. Фактически же каждый из нас ее создает, когда включает электролампочку или копает землю. Но слово техник – занято (понимается как специалист со среднетехническим образованием или уж совсем специфически: магазин «Юный техник»). Из словаря же, например, Ожегова [25] далеко не очевидно, что технолог (специалист по технологии производства) является техником (специалист в области техники, технических наук).

Таким образом, мы ставим вопрос о некоторой системе – системе понятий. И здесь мы должны использовать философскую систему, потому что, помня Гёделя и Чёрча, мы не можем в рамках собственно терминов, используемых технариями, построить систему, объясняющую глобальность (и неотвратимость) технической реальности, законы и закономерности ее эволюции. Все это нужно, чтобы сделать прогноз, дать ответ – куда мы движемся: в сторону всеобщего мира или ко всеобщему кладбищу. И здесь мы можем воспользоваться системой взглядов Канта, какую бы последующую критику они ни испытывали. Мы использовали этот прием, когда формулировали законы эволюции техники и технологии [2, 8], определив основной движущий фактор техноэволюции – информационный отбор – и сформулировав его как фундаментальный закон, который определяет техноэволюции – закон информационного отбора – и который отличается от закона естественного отбора документированием незакрепленной информации и превращением ее в программу.

Всякое знание, по Канту, начинается с опыта, но не ограничивается им. Часть наших знаний порождается самой познава-

тельной способностью и носит, по выражению Канта, априорный характер. Эмпирическое знание единично, а потому – случайно: априорное – всеобще и необходимо. Мы можем наблюдать опушку леса, болотце или таежный распадок, но весь наш опыт наблюдения или созерцания не даст возможности ввести понятие «биоценоз», как это сделал Мёбиус (1877). Точно так же мы можем рассматривать цех, завод в целом или отрасль как некоторую машину или систему машин (по Марксу), но можем рассматривать их и как сообщество изделий – техноценоз. Но техноценоз не дан нам в опыте, он задан нашим стремлением к познанию. Это есть игра ума априори, позволяющая апостериори получить конструктивный результат.

Тогда запись Канта в конце жизни: «органические тела – природные машины» должна быть изменена. Машина (механическая, тепловая, электрическая) – это механика, точнее, классическая физика Ньютона – Максвелла – Лоренца (да, даже и механика теории относительности Эйнштейна, и квантовая механика Э. Шредингера и В.Гейзенберга). Живое не сводится к физике и химии, это нечто иное, проявляющее обязательно ценологические свойства. Сейчас говорят о термодинамике необратимых процессов, самоорганизации в неравновесных системах, синергетике, сложных явлениях [26], привлекая математический аппарат бесконечно делимых распределений, фрактальной геометрии, теории нелинейных динамических систем и хаотической динамики. Порядок возникает из хаоса, говорит современная наука, забыв «Теогонию» Гесиода: вначале был Хаос.

Мы утверждаем, что структура техноценоза (и биоценоза), как и само его существование, определяется постулатами, не сводимыми к постулатам классической физики [2]. Поскольку, как мы показали, при создании техники используются априорные синтетические суждения, то естественно дополнить вопросы [5, с.42]: как возможна чистая математика? как возможно чистое естествознание? – вопросом: как возможна чистая технетика? Ведь, по Канту, все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы.

Если Платон представлял особый идеальный мир, образованный идеальными сущностями, подлинно объективной реальностью, то априоризм Канта предполагает, что допытные формы не являются врожденными, а имеют свою историю. Технарии уже давно оперируют некоторыми идеями, не имеющими ничего общего с образом, например, электрической машины. Еще в начале века на чертежах рисовалось нечто, пусть и отдаленно, но напоминавшее машину, здание, местность; еще 50 лет назад чертеж станка легко читался [27]. В современных схемах миллионы условных обозначений, которые абстрактны и часто не связаны ни с формой (внешним видом), ни с содержанием (физическим смыслом). И нет (и уже не может быть) специалиста электрика или механика, который все их знал бы и мог бы прочитать любой чертеж.

Кант хорошо знал механику, опубликовав [1, 6, с.142] «Метафизические начала механики». Ему было известно и электричество. У Канта, вообще говоря, есть гениальная догадка, подтвержденная лишь современной физикой, об общности «магнетической силы, электричества и тепла» [1, 2, с.104]. Кант призывал к «исследованию природы по принципу механизма» [1, 5, с.446]. При этом для него «машина – это твердые тела, которые своей формой (фигурой) внешне и своим внутренним соединением (структурой) способны перемещать другие весомые материи» [1, 6, с.637]. Кант приводил пример машины – рычаг, веревку, намотанную на валик. Для него сложная машина – винт (стандартизация сейчас относит к особо сложным машинам те, которые содержат свыше миллиона простейших подобных винту изделий), что недалеко от высказывания Сократа, выделявшего токарный резец и «хитро сделанный прибор – тиски» [28, с.72].

Именно этот подход развивает Маркс, теоретические представления которого советской наукой были положены и в основу понятия «техника», приводившегося во всех словарях, и, что более важно, составили основу концепции индустриализации (в частности, плана ГОЭЛРО). Вот схема Маркса: «простые орудия, накопление орудий, сложные орудия; приведение в действие сложного орудия одним двигателем – руками человека, приведение этих инструментов в действие силами приро-

ды; машина; система машин, имеющая один двигатель; система машин, имеющая автоматически действующий двигатель, – вот ход развития машин» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.4. С.156).

Откроем работы начала индустриализации [29]. Там однозначно предполагается, что, например, Урало-Кузнецкий комбинат будет представлять собой гигантскую систему машин и механизмов, будут выявлены диспропорции и разрывы в сложной системе сочетаний и сцеплений огромной системы – громадные часы, где каждая шестеренка жестко завязана. В философском плане это не ушло от убеждения Х. Вольфа, что познание истины возможно «потому, что мир есть машина». Стремление создать такую систему просматривалось во все годы советской власти, вплоть до государственной программы системы автоматизированного проектирования САПР и программы информатизации СССР.

Альфред Вебер вычленил из истории цивилизованный процесс – поступательное развитие техники и естествознания, ведущее к унификации цивилизации. Теория техноэволюции отрицает это. Развитие увеличивает разнообразие, проявляющееся в вариофикации – появлении новых технических видов изделий (и даже семейств), в ассортнице – сосредоточении различающихся изделий (разных видов) в одном техноценозе, в диверсификации – выпуске разнородной продукции одним предприятием.

«Без сомнения, – писал Кант, – всякое наше познание начинается с опыта» [5, с.32]. Но, создавая теорию техноэволюции, выделяя техническую реальность и технетику как науку о ней, мы приходим к необходимости введения трансцендентальных представлений, переступающих границы возможного опыта: «...основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть имманентными, а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть трансцендентными» [1, 3, с.338]. Кант пытался закрепить различие между понятиями «трансцендентальный» и «трансцендентный», понимая под последним предметы веры (бог, душа, бессмертие). Таким образом, вслед за Кантом, который ставил вопрос о возможности чистой математики, чистого естествознания, мы ставим вопрос о воз-

возможности чистой технетики. Дело в том, что, по Канту, «разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания» [5, с.44]. И далее: «Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может по содержанию возникнуть аналитически» [5, с.85]. Применяемые сейчас термины и определения, относящиеся к технетике, в большой степени связаны со страной обитания, социальной принадлежностью или образованием, да даже с отраслью промышленности или областью использования. Это относится, например, к таким ключевым понятиям, как техника и технология. Между тем, если относить к технической реальности все, что сделал человек непосредственно или с использованием инструмента (техники), то и срубленное топором в верховьях Бель-Су дерево, и сломанная рукой ребенка ветка – это и есть техническая реальность. Но мы должны абстрагироваться и суметь выделить лишь то, что документируется по изготовлению, сбыту, уничтожению и др. Здесь необходима и действует прежде всего дискурсивная ясность, достигаемая с помощью понятий. То есть это та логическая ясность, которая понятна инженерам.

Но наши исследования технической реальности показали наличие вещей, которые существуют сами по себе. Это прежде всего – ключевое понятие «техноценоз», который, по существу, есть бытие, существующее независимо от субъекта. Мы не можем его выделить как нечто целое. Лишь абстрагируясь и увязывая это понятие с понятиями «особь», «вид», «семейство», мы можем исследовать какую-то часть объективной реальности, какое-то семейство изделий, называя техноценозом страну для исследования прокатных станов, завод – для электродвигателей, цех – для станков и машин.

Еще досократики признавали истинно сущее, умопостижимое, и мнимо существующее, чувственное. Но для меня все более очевидна необходимость априорного знания, которое Кант и называл трансцендентальным, «благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно а priori, а также как это возможно» [5, с.73]. Хотя Кант и прово-

дил различие между трансцендентальным и трансцендентным (недоступное теоретическому познанию, но являющееся предметом веры), но нередко употреблял оба термина в сходном смысле. Считая техноценоз и ряд других понятий, введенных нами, трансцендентальными, заметим, что они дают новое знание, тем самым положительно решая вопрос о возможности априорных синтетических суждений. Очевидно, что это утверждение дополняет, с одной стороны, кантовское убеждение в возможности умозрительного познания истинносущего, с другой стороны, к трем главным видам знаний – математике, естествознанию и метафизике – мы добавляем технетику как знание о технической реальности, то есть знание о материальном мире, созданном человеком; мире, который обеспечивает не только его насущные потребности (включая автомобиль, в смысле О. Бендера), но и духовные, обрушивая на все органы чувств электронно-преобразованную информацию.

Обращаясь к проблеме реальности, имеющей фундаментальное значение для определения сущности философии Канта, и соглашаясь, что в «прямом смысле утверждать реальность чего-то – значит утверждать его бытие в качестве относительно самостоятельной вещи» [21, с.83], заметим, что классификация технической реальности по предметному признаку (подобно физической, химической, биологической) встречает затруднения. Принят «вещный» подход к структурной гносеологии реальностей. Но если техническая реальность состоит из вещей, то как классифицировать «продукцию» вентилятора, телефона, противопожарных устройств (так и не проявившуюся); или – отходы в виде энергии, роста онкологии из-за применения асбеста, слабоумия – из-за использования алюминиевой посуды.

Но главное для нас в проблеме реальности – категория «технология», являющаяся не вещью, а некоторым «руководством к действию». Оно становится материальным, как только «овладеет массами», к которым вообще можно отнести и выдрессированную обезьяну, и бездумный автомат, действующий по алгоритму. Тогда существует ли технологическая реальность? Или это понятие входит в понятие технической реальности? Или, как в англоязычной литературе, наоборот: техни-

ческая реальность есть часть технологической. По Канту, «объективная реальность» не означает материальности. Встав на эту точку зрения, мы считаем технологию реальностью, равнозначимой (не больше и не меньше) реальности техники. Эти реальности, как и понятия, не сводятся друг к другу (по Кантору, это равномерные множества, характеризующиеся одним трансфинитным числом – кардиналом, т.е. свойством, которое остается после абстрагирования от качества элементов множества и от их порядка. Кардинальное число – порождение чистого разума: хотя природа и имеет мощность континуума, но любой ее объект ограничен конечным количеством значимых отклонений).

Платон рассматривал *techné* как искусство, мастерство, ремесло, устами Сократа различая два искусства, две арифметики: «счета и измерения, применяемые при построении домов и в торговле, в отличие от геометрии и вычислений, применяемых в философии» [28, с.73]. Эта линия, проходящая через философию Канта, и ставит передо мной вопрос о возможности создания чистой науки о технической реальности, которая основывалась бы на системе умозаключений, на умосоздаваемых аксиомах и постулатах.

Если говорить об устойчивости структуры техноценозов (точнее, пытаться ее объяснить), оцениваемой повторяемостью видов изделий при подсчете численности каждой из популяций (критерии гиперболического *H*-распределения), то возникает вопрос о человеческой воле. Убеждение всех предшественников Канта – человек не властен над своей природой [30]. Кант же «пересматривает философское понятие человеческой природы, утверждая, что ей изначально присущи не только объективно обусловленные сущностные черты, но и не менее (пожалуй, даже более) существенная субъективность, необходимым выражением которых является воля и свобода» [30, с.12]. И далее: «как постоянно настаивает Кант, нет таких причин в мире, которые могли бы заставить человека перестать быть существом, действующим свободно» [с.13]. Необходимо обращение к концепции трансцендентального субъекта, которая, согласно Канту, представляет собой вещь в себе, непознаваемый суб-

страт явлений, существующий вне времени и пространства, поскольку последние трактуются как чистые формы созерцания.

И вот множество таких трансцендентальных субъектов, каждый из которых представляет собой «вещь в себе», проектируют в разных организациях, в разных странах, по разной технологии и, скажем, за 70 лет установили на Магнитке 128 тысяч электрических машин, из которых 10% ежегодно ремонтируется и которые обслуживает 5500 электриков. Как в максимально широких понятиях (категориях) объяснить совпадение параметров Н-распределения для установленных и ремонтируемых машин, для 400 других предприятий, которые отличаются и местом расположения, и временем строительства, и отраслевой принадлежностью, наименованием изделий, технологий, материалов, отходов, продуктов. Ведь нельзя не согласиться с Кантом, что «поиск происхождения во времени свободных поступков как таковых (словно естественных действий), есть противоречие» [1, 4 (2), с.43]. Остается уповать на ленинское: нет вещей непознаваемых, есть вещи еще не познанные.

Известно широкое положение теории систем о том, что свойство частей не столько объясняет целое, сколько объясняется целым, идеей, как сказал бы Кант. Это системное представление восходит, на наш взгляд, к «критике способности суждения», где телеологическое рассмотрение организмов предполагает функциональное объяснение частей условиями существования целого. Этот эвристический принцип Канта объясняет, в частности, ценологические свойства техноценозов. Он легко может быть прослежен на примере ключевого термина – технетики. Ведь «суждение есть не что иное, как способ приводить данные значения к объективному единству апперцепции» [5, с.105]. Все приводимые нами дефиниции есть обобщенное восприятие предыдущего опыта тех, кто был занят проектированием техноценозов как новым, сравнительно недавно возникшим видом человеческой деятельности.

И здесь нашу систему понятий можно сопоставить с другими системами, которых много. Но не следует забывать, что

системный, целостный подход идет от античности [11, 28]. Он начинается, возможно, с Анаксимандра, который выделял как первоначало материю не только беспредельную по величине, но и неопределенную по отношению ко всем возможным ее состояниям. И вот из этой вечной сущности – первосущности – уже в первые минуты появления (создания?) всей нашей Вселенной [31] стали проявляться неоднородности, приведшие к миру бесчисленного множества звездных систем – галактик (в том числе и нашей Галактики, куда входит не менее 100 млрд. звезд [32]). Эта неоднородность обусловила распределение по существенному параметру [2] галактик и звезд (распределение Хольцмарка [33]). Требуется философское осмысление факта общности структуры (параметров распределения) космических объектов, биоценозов, техноценозов, информоценозов; почему так ведут себя множества, у которых образующие элементы отличаются не только количественными показателями, но и обязательно качественными.

Наука не объясняет этого. Поэтому важны концептуальные метафизические представления, которые, во-первых, безусловно, могут быть только априорными и, во-вторых, глобально системными, ибо ставят вопрос о какой-то первооснове, познать которую можно лишь на основе чистого разума. Поэтому интересны системные представления Канта, особенно если сравнить их с программой построения общей теории систем Л. фон Берталанфи. Она, как известно [34], предусматривала формулирование общих принципов и законов поведения систем, независимо от их вида и природы составляющих их элементов и отношений между ними (некоторая параллельность с кибернетикой, установившей единство процессов управления и переработки информации в сложных системах).

Встав на точку зрения необходимости априорного знания и считая, что окружающий мир – умопостигаемый мир до пределов, которые оказываются нужными человеку для удовлетворения его материальных потребностей или просто любопытства, определим технетику как науку (совокупность наук) о технической реальности, о технической форме существования (движения) материи и ее идеальном отображении (проявлении). В узком смысле технетика – часть технической реально-

сти, которая как целостность включает функционирующую технику (установленные изделия), реализуемую технологию, используемые материалы, изготавливаемые изделия (продукцию), появляющиеся (возникающие) отходы. Спектр уровней организации технической реальности, изучаемых преимущественно технетикой: изделие (как особь и вид), популяционные системы, сообщества изделий разных видов (техноценозы).

Готовя в 1904 г. статью «Кант и естествознание» [24, с.190-214], Вернадский подобрал материалы, свидетельствующие, что Кант был для своего времени крупным ученым-натуралистом (занимаясь натурфилософскими вопросами [1, 1, с.115-262], он сам себя называл естествоиспытателем). И делает вывод: «Все новые крупные научные открытия и научные обобщения – рано ли, поздно ли – находят себе отражение и переработку в философской мысли; и, в случае, ежели они стоят вне пределов существующих философских систем, способствуют созданию новых» [24, с.192]. Время ставит проблему создания философской системы, адекватной вещной и информационной сторонам технической реальности; системы, которая расширяла бы кругозор технариев, делая для них необходимым овладение метафизикой.

Мы и предлагаем некоторую систему знаний об окружающем нас мире, который вне технической реальности уже и мыслиться не может. Точнее, мы разработали основы науки, которая позволяет выделить техническую реальность, а из нее – технетику (и определить ее дефиниции) как документальную часть, классифицировать уровни исследования (изделие-техноценоз-мегаценоз-техносфера), рассмотреть основные законы техноэволюции и узловые точки научно-технического прогресса, предложить количественные технетические ограничения, накладываемые на любое человеческое решение, наконец, показать объективность вектора развития технической реальности, имеющего необратимый характер и ставящего под сомнение выживание человечества.

Эта система отражает объективность и многообразие сущностей и, по Канту, субъективных представлений, свойств и отношений, запрещая (делая неустойчивыми) любые технические, экономические, политические и иные решения, основан-

ные на усреднении, одинаковости, уравниловке, на убеждении в возможности нарушать требования информационного и документального отборов.

Общность ценозов гносеологически означает возможность прорыва в человеческих представлениях, если вспомнить тот прорыв в представлениях, в том числе и философских, вызванных становлением кибернетики. И, поскольку природа уже вечно не выделяет такие свои объекты, как ценоз, а разум может лишь построить модель, объясняющую проявление структурных свойств технической реальности, то возникает вопрос о чистой технетике, о непознаваемости техноценоза как вещи в себе. Отчетливо осознается потребность в создании технических онтологии и гносеологии, чтобы, опираясь на законы техноэволюции и категорические императивы, попытаться ответить – к миру, основанному на неодинаковости, или к гибели идет цивилизация.

-
1. Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1963-1966.
 2. Кудрин В.И. Введение в технетику. Томск: Изд-во Томск. гос. ун-та, 1993.
 3. Авдеев В.А., Кудрин Б.И., Якимов А.Е. Информационный банк «Черметэлектро». М.: Электрика, 1995.
 4. Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989.
 5. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
 6. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М.: Наука, 1973.
 7. Гулыга А. Кант. М.: Молодая гвардия, 1977.
 8. Кудрин Б.И. Античность. Символизм. Технетика. М.: Электрика, 1995.
 9. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М.: Мысль, 1969.
 10. Станков С.С. Линней, Руссо, Ламарк. М.: Сов. наука, 1955.
 11. Аристотель. Метафизика. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.
 12. История и эволюция древних вещей / Отв. ред. Ю.Л. Щапова. М.: Изд-во МГУ, 1994.
 13. Вернадский В.И. Биосфера. Л.: Науч. хим.-техн. изд-во НТО ВСНХ, 1926.
 14. Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. М.: Наука, 1987.
 15. Герасимов В.Г., Орлов И.И., Филиппов Л.И. От знаний – к творчеству (становление личности). М.: Изд-во МЭИ, 1995.

16. Вернадский В.И. Живое вещество и биосфера. М.: Наука, 1994.
17. Социальные аспекты ускорения научно-технического прогресса. Новые тенденции в социальных исследованиях: Реф. сб. М.: ИНИОН АН СССР, 1989.
18. Диофант Александрийский. Арифметика и книга о многоугольных числах. М.: Наука, 1974.
19. Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М.: Наука, 1989.
20. Чернышев Б.С. Рецензия на книгу Э. Кассирера «Философия немецкого просвещения» // Под знаменем марксизма. 1934. № 3. С.203-208.
21. Дмитриевская И.В. Проблема реальности в философии И. Канта // Кантовский сборник. Вып. 18. Калининград, 1994. С.82-98.
22. Бирюков В.В. Кибернетика и методология науки. М.: Наука, 1974.
23. Техническое творчество: теория, методология, практика: Энциклопедический словарь-справочник / Под ред. А.И. Половинкина, В.В. Попова. М.: НПО «Информ-система», 1995.
24. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М.: Наука, 1981.
25. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1981.
26. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. М.: Мир, 1990.
27. Справочник американской промышленности. Нью-Йорк: Ам-торг, 1946.
28. Платон. Сочинения. Т.3. Ч.1. М.: Мысль, 1971.
29. Экономика социалистической промышленности. М.; Л.: Соц-экгиз, 1931.
30. Ойзерман Т.И. Учение Канта об изначальности зла в человеческой природе // Кантовский сборник. Вып. 18. Калининград, 1994. С.11-20.
31. Вайнберг С. Первые три минуты. Современный взгляд на происхождение Вселенной. М.: Энергоиздат, 1981.
32. Физика Космоса / Гл. ред. С.Б. Пикельнер. М.: Сов. энциклопедия, 1976.
33. Яблонский А.И. Математические модели в исследовании науки. М.: Наука, 1986.
34. Исследования по общей теории систем: Сб. переводов / Общ. ред. В.Н. Садовского и Э.Г. Юдина. М.: Прогресс, 1969.

Д. ЧАНДЛЕР
(Франклин Колледж, США)

Характер убежденности (*Fuerwahrhalten*) и виды веры в «Критике чистого разума», В 850-859

1. Понятия *знать* и *верить* широко дискутируются в этике и философии религии. Нечасто можно установить логико-гносеологическое основание данного разделения. Обычно в Кантовом обсуждении этих понятий встречаются различные концепции, которые он свел вместе, систематически используя *характер убежденности*. Он обычно добавляет мнение к знанию и вере как возможные типы убежденности¹. Кант первый использовал *характер убежденности*, обозначая им все возможные способы познавательной реакции на суждение, таким образом, он подразумевает не истину познания, но скорее субъективную основательность заявления о состоятельности суждения. Поскольку в Кантовом понимании *характера убежденности* есть предварительный шаг в логике, а в его работах по логике² он анализирует *характер убежденности* наиболее полно. Я уже говорил доказательно, что кантовское объяснение *характера убежденности* в заключительном разделе канона чистого разума в КЧР само по себе последовательно и является отправной точкой для ответа на основные вопросы, затронутые в КЧР в целом³. Оно описывает все возможные реакции на суждения (теоретические или практические), поскольку в трансцендентальной доктрине элементов были установлены природа и ограничения данных суждений. Такое строгое понимание *характера убежденности* сформировалось в соответствии с требованиями более обширной критической теории. Необходимость в таком использовании была вызвана, помимо прочего, его трансцендентальной традицией, которая является основной философской задачей, что субъективно касается изложения возможностей и структур познания в целом. В связи с этим все большее значение приобретало различение возможных видов реакции, которые *характер убежденности* обрисо-

ывает наиболее исчерпывающе. Создав теорию теоретического познания в трансцендентальной аналитике и исследовав ее пределы в трансцендентальной диалектике, Кант получает возможность завершить свою критику чистого разума. Он ее завершает, определяя границы присущей разуму практической роли и соединяя практическое и теоретическое в своем обсуждении возможных стадий убежденности по отношению к любому суждению, практическому или теоретическому. Объяснив *характер убежденности* и его возможные стадии в КЧР В 848-850, Кант продолжает рассматривать то, как данный вопрос совпадает в целом с основными положениями канона чистого разума. Сюда входит дифференциация возможных значений понятия «веры». Диаграмма 1 на с.57 показывает основную структуру и связь таких понятий как *убеждение, знание и вера*⁴.

Здесь не хватает разработанного Кантом дихотомического подхода. Эта разница очень важна для Канта. В своей «Логике» он пишет: «Дихотомия – единственное разделение из первоочередных принципов, таким образом, она является первоочередным разделением». Разделение посредством дихотомии означает логическое разделение, а именно, что человек абстрагировал «из сущности познания – из объекта» (*Die Metaphysik der Sitten, Gesammelte Schriften, 6, 357*). И наоборот, когда разделение извлекается из сложных априорных понятий, «оно обязательно является трихотомией» (*Kritik der Urteilskraft Gesammelte Schriften, 5, 197*).

Например:

<p>Доктор устанавливает диагноз по симптомам болезни – имеет стадии, проверяется на опыте</p>	<p>Вера в то, что планета населена, может ослабеть, исчезнуть, ей недостает твердости, прочности</p>	<p>Нравственная необходимость веры – ничто не может поколебать, не может исчезнуть</p>	<p>Боязнь загробной жизни и божьей кары, умозрительная вера в Бога и загробную жизнь – имеют даже скептики</p>
---	--	--	--

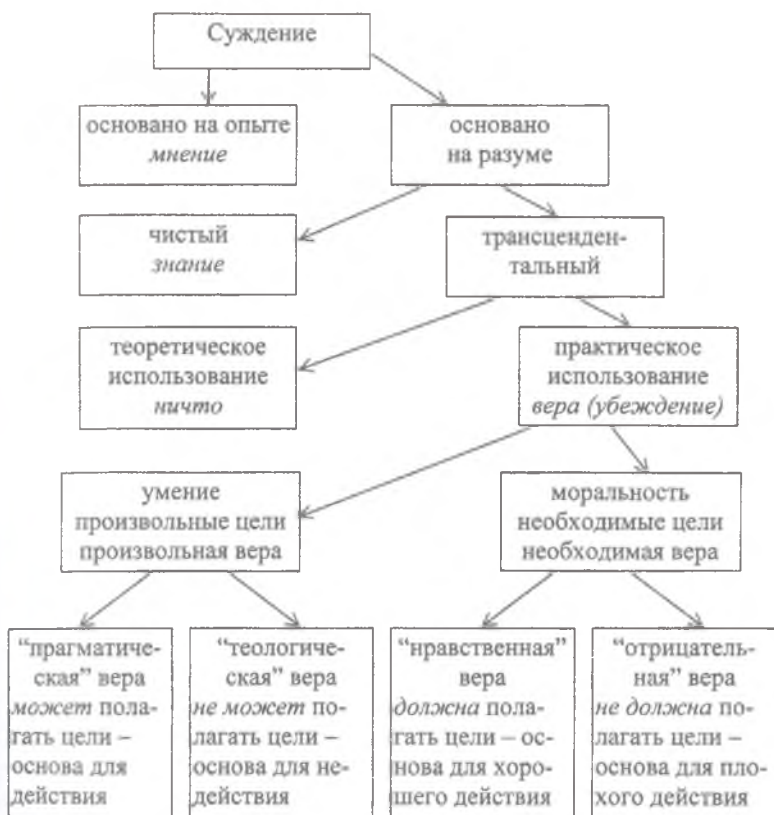


Диаграмма 1. Возможные виды веры

Кант начинает с того, что все суждения базируются на «основании опыта» (В851, 533, 16-17) или на разуме. Убеждение возможно в суждениях, основанных на опыте (В 850, 533, 9-15), но не в суждениях, основанных на разуме. (В 850, 533, 15-16)⁵. Далее Кант продолжает обсуждать два возможных пути использования разума в суждении, а именно его чистое и трансцендентальное использование. Высказывание суждения посредством чистого разума, как это бывает в случае с теоре-

тической математикой и принципами нравственности (В 851, 533, 20-24) – это априорный процесс, требующий универсальности и необходимости. Для такого суждения очень важно знание. Но в трансцендентальном использовании разума все обстоит по-другому. В умозрительной сфере трансцендентального использования суждение невозможно вообще. (В 851, 533, 26-30)⁶. Суждения могут возникать только в «практическом отношении» к трансцендентальному использованию разума, и здесь «высказывание убеждения значит слишком мало, в то время как знание – слишком много» (В 851, 533, 25-26). «Теоретически недостаточная убежденность может быть названа верой» только в таком практическом отношении, так как практическая точка зрения всегда определяется поставленными целями. Кант видит два возможных вида практической точки зрения. Действие человека может быть направлено на «произвольные» или «абсолютно необходимые цели» (В 851, 533, 32-35). Первые он называет умением – сравнительно достаточная необходимость и убежденность, произвольная вера. Вторые моральностью – абсолютно достаточная необходимость и убежденность, необходимая вера (В 851-852, 533, 36-534, 7). Данное разделение двух видов веры совершенно не удивительно. Оно обычно встречается во всех Кантовых рассуждениях на эту тему, в его трактовке формальной логики. Однако здесь обнаруживается то, что свидетельствует о тщательном пересмотре Кантом своей позиции при подготовке КЧР. Подвиды разработаны параллельно таким образом, что второй член пары рассматривается как аналог и отрицательная сторона первого. Конечно, параллельная трактовка идет дальше. К каждому члену пары дается краткое объяснение и по меньшей мере один пример, и, исключая «отрицательную веру», каждое объяснение заканчивается размышлением об относительной силе и прочности данного вида веры⁷. Так как оставшаяся часть третьего раздела канона чистого разума целиком посвящена этим разделениям, мы тоже обратимся к данному вопросу.

Вера, которая служит для достижения произвольных целей, может быть прагматической или теологической. Прагматическая вера служит для целеполагания и достижения целей и яв-

ляется основанием для действия. Чтобы продемонстрировать это, Кант приводит в пример доктора, чей пациент находится в опасности. Так как доктор не знает природы болезни, он устанавливает диагноз по наблюдаемым симптомам. В отсутствии уверенности в достижении цели (т.е. выздоровлении пациента) действие и вера являются произвольными. Такой *характер убежденности* не связан с определенностью и как таковой не идет дальше вероятности.

Теологическая вера, с другой стороны, не может полагать или достигать цели (В 853, 534, 29-30)⁸. В данном случае «*характер убежденности* носит лишь теоретический характер... мысленное обязательство, для которого, как мы думаем, мы имеем достаточные основания...»⁹. Кант говорит, что если только *характер убежденности* даст способ определения уверенности в чем-то, тогда в простом теоретическом суждении обнаружится аналог практического суждения. Такому *характеру убежденности* подходит слово *вера*, которую мы называем теологической верой (В 853, 534, 30-36).

Кант приводит два примера теологической веры: вера в то, что, по крайней мере, одна из планет населена (В 853, 534, 36-534, 4), и вера в существование бога и загробной жизни (В 854-855, 535, 5-6, 30-31)¹⁰. Это не просто убеждения, ведь человек готов идти на любой риск ради них (В 854, 535, 21-22). Не существует и экспериментальных способов подтверждения этой «сильной веры» и решения теоретического вопроса, касающегося того, что есть в мире. Следовательно, вера в эти умозрительные идеи из области теологии природы (физико-теология) «не является практической верой в прямом смысле...» (В 854-855, 535, 24-27). Хотя и не являясь практической верой в прямом смысле, она является аналогом практической веры, то есть случайной верой. Эту идею Кант высказал в В 854, 535, 16-19. Следовательно, предположение о существовании мудрого творца мира является условием случайного, но все же немаловажного намерения, а именно намерения с целью иметь руководство при исследовании природы.

Следовательно, как произвольная цель, а не умозрительный взгляд на вещи (В 855-856, 6-7, 9), она является аналогом праг-

матической веры как ее противоположность¹¹. Теологическая вера является аналогом прагматической в следующем смысле: хотя мы не можем совершить физическое действие по отношению к объекту теологической веры, мы можем совершить мысленное действие (аналог физического действия) «и думаем, что у нас имеются достаточные основания для веры»¹².

Веру, которая служит для достижения необходимых целей, Кант называет нравственной верой. В отличие от условий: быть в состоянии или не быть в состоянии достигнуть цели (в случаях прагматической и теологической верой соответственно) – в случае нравственной веры цель должна быть достигнута, или, как пишет Кант: «Здесь абсолютно необходимо, что что-то должно случиться, а именно, что я во всем следую моральному закону» (В 856, 536, 12-14). Нравственный закон и есть цель, *Summum Bonum*, «неизбежно поставленная». Единственный путь для реализации морального закона человеком состоит в построении предположения о существовании Бога и загробной жизни как условия для достижения необходимой цели: «Возможно только единственное условие, согласно моему пониманию, при котором эта цель увязывается с другими целями и, таким образом, имеет практическое основание, а именно, что существует Бог и загробная жизнь» (В 856, 536, 15-18).

Так как нравственная цель не может быть достигнута без предположения этих «двух догматов веры»¹³, Кант понимает нравственную веру и нравственные принципы как взаимозависимые понятия: «Вера в Бога и загробную жизнь настолько сплетается с моими нравственными принципами, что вероятность того, что я рискую потерять свои убеждения, так же мала, как и то, что у меня кто-нибудь отнимет мою веру» (В 857, 537, 2-5).

Для того чтобы его трактовка веры всесторонне охватывала все альтернативные возможности (вера по отношению к произвольной или необходимой целям и аналоги каждой), Кант в заключении рассуждает о другой стороне нравственной веры, а именно «отрицательной вере»¹⁴. В доказательство Кант приводит в пример того, кто «совершенно не считается с моральным

законом» и, следовательно (так как Кант связал необходимость «рациональной веры» в Бога и загробную жизнь с нравственными убеждениями), не считается с «вопросами, которые ставит разум». Индифферентность к этим двум догматам веры значит, что данные виды веры являются для такого человека «лишь умозрительными проблемами», так как они не влияют на поведение. Рассудительный ум найдет «серьезные основания» для поддержания умозрительной веры «по аналогии», но они никогда не смогут убедить закоренелых скептиков (В 867-858, 537, 6-12). Кант спешит добавить, однако, что, хотя существуют те, кому не достает «добропорядочных убеждений», все же никто не свободен от заинтересованности в вопросах о существовании Бога и загробной жизни. Если только заявлению о том, что нет «ни Бога, ни загробной жизни», не хватает уверенности¹⁵ (в частности, об этом говорится в трансцендентальной доктрине элементов по отношению к идеям умозрительного разума), то, как пишет Кант, этого достаточно, чтобы «у человека возник страх Божьего гнева в загробной жизни» (В 858, 536, 13-27). Для того, кому недостает «добропорядочных убеждений», но кто не свободен от «заинтересованности в этих вопросах», такой «страх» и «является негативной верой». Роль такого *характера убежденности* сводится не к тому, чтобы привить «нравственность и добропорядочные убеждения» человеку, но к тому, чтобы «вызвать аналог нравственности и добропорядочных убеждений, а именно послужить сдерживающим началом злых убеждений» (В 858, 537, 22-24).

Таким образом, для Канта *характер убежденности* общего порядка, охарактеризованный верой, делится на два вида, у каждого из которых есть свой аналог. Основные отношения видов веры представлены в следующей таблице.

Отношения видов веры

Возможные цели	Основание для действия	Основание для недействия
Случайные цели	Прагматическая вера	Теологическая вера
Необходимые цели	Нравственная вера	Отрицательная вера

Прагматическая и нравственная вера служат основанием для каких-то возможных действий. Прагматическая вера является основанием для случайных действий, как в том случае, когда доктор выписывает лекарство для лечения болезни на основе предположения, что пациент болен туберкулезом. Доктор действует на основе предположения, хотя оно может быть неверным. Нравственная вера является основанием для необходимого действия. Так как я должен сообразовываться с нравственным законом, мне требуется определенная вера для достижения необходимых целей. Таким образом, нравственная вера является позитивной в том смысле, что приводит к хорошим результатам, в частности формируются нравственные убеждения. И, напротив, тот, кто исповедует аналог веры, не делает ничего на основании этой веры. Теологическая вера не влияет на чьи-нибудь действия, но значит больше, чем убеждение, но меньше, чем гипотеза и знание. Отрицательная вера не является основанием для действий в том смысле, что она параллельна теологической вере; сдерживает злое начало. Именно это связывает ее с нравственной верой.

¹ Примечательно, что данные разделения не важны для понимания Бога. В "Lectures on philosophical Theology" в переводе Allen W. Wood и Gertrude M. Clark (Ithaca : Cornell University Press, 1978), с.87-88, 93 Кант доказывает, что мы не различаем научное знание, веру и убеждение в осознании бога, так как познание бога интуитивно.

² Существуют три источника кантовского корпуса. 1. Handschriftlicher Nachlass по логике, где он следует за Meier's Auszug aus der Vernunftlehre, по которому он читал свои лекции по логике в течение многих лет. Оба эти сочинения есть в Kants Gesammelte Schriften, изданном Koniglicher preussischer Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 16 (Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1924). Собрание сочинений Канта в дальнейшем упоминается как *Gesammelte Schriften*. Наиболее важное наследие 2422-2794. 2. Vorlesungen, или записки, сделанные разными студентами, в разное время посещавшими курсы по логике. Они собраны и изданы Gerhard Lehman в собрании сочинений. Наиболее важны шесть основных сборников лекций. См.: Logic Blomberg, № 171, 175, 182-184, 189, 206 и особенно № 155, 181, 185; Logic Phippi, с.637-652; Logic Dohna-Wundlacken, с.731-751 и

Wiener Logic, с.849-903. 3. Logic, ein Handbuch zu Vorlesungen; эта работа была издана Gottlob Benjamin Jasche по просьбе Канта. Наиболее обширное рассуждение о характере убежденности содержится в девятом и десятом разделах “Введения в логику”, *Gesammelte Schriften*, 9, с.65-87.

³ См. мою работу Kant's Exposition of «Furwahrhalten» в КЧР В 848-850, в Akten des 5 Internationalen Kant-Kongressen Mainz 4-8 April 1981. Ч. 1, 2: Разд. 7-14. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981. С.642-645.

⁴ Otto Richter. Kants Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen der neueren Theologie, Inaugural-Dissertation (Lauban: Carl Goldammer, 1905), с. 12 составляет другую диаграмму, но не представляет рассуждения о данном отрывке. Как мы увидим, эта диаграмма не отдает должного ни тому о чем Кант говорит в отрывке, ни тому, как он это трактует. Richter строит свою схему следующим образом:



⁵ Ernst Sanger. Der Glaubensbegriff Kants in seinen drei «Kritiken». Inaugural – Dissertation (Halle: Waisenhaus, 1902). На следующий год он опубликовал Kants Lehre vom Glauben . Eine Preisschrift der Krugstiftung der Universitat Halle-Wittenberg (Leipzig: Durr, 1903). В дальнейшем первое сочинение упоминается как *Der Glaubensbegriff*, второе как Kants Lehre. Первые 82 страницы этих двух работ идентичны, на с. 33 говорится, что «суждения могут возникать только в порядке следования объектов и опыта».

⁶ Это не противоречит предыдущему утверждению Канта относительно канона разума в его умозрительном использовании – cf. В 824; 51735-5166. Если под «канонем» Кант подразумевает «совокупность первоочередных принципов правильного использования способности познания в целом» (В 324; 517, 29-30), то «там, где невозможно правильное применение силы познания, нет канона. В настоящее время и

в соответствии с приведенными на данный момент доводами синтетическое познание чистого разума в его умозрительном применении невозможно... Следовательно, не существует канона умозрительного применения разума, (так как это насквозь диалектично), а вся трансцендентальная логика, с этой точки зрения, есть не что иное, как дисциплина». См. также В 855; 5364 – 7, где повторяется утверждение, что даже в вере не может существовать «умозрительное суждение».

⁷ Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»* (2-е изд. London: Macmillan&Co., Ltd. 1923; переиздано Atlantic Highlands, N.J: Humanities Press, 1967), с. 577. Его работе не хватает тонкости кантовского разделения. В дальнейшем эта работа упоминается как *Commentary*. Виды веры обсуждаются Кантом в следующих отрывках: прагматическая вера – В 852-853; 5347-28; теологическая вера – В 853-856; 53429-53611; нравственная вера – В 856-857; 53612-5375; отрицательная вера – В857-858; 5376-24. Sanger. *Der Glaubensbegriff Kants Lehre*, с. 44 допускает довольно большую ошибку в этом вопросе, что не обосновывается текстом. Он считает, что Кант делит веру на четыре разных вида: прагматическую, необходимую, теологическую и нравственную. В своем рассуждении он исходит из того, что первые два вида так же, как и два последние, «сгруппированы вместе». Ни текст, ни Sanger не дают оснований для трактовки «необходимой веры» как противоположности «нравственной веры»; и все же Sanger трактует их именно так. Это упущение герменевтического свойства породило небесспорную классификацию на с. 39. Здесь Sanger предполагает, что «сильная вера» и «случайная вера» являются взаимоисключающими понятиями. Еще большее недоумение может вызвать то, что Sanger отождествляет «случайную веру» с «простым убеждением». Случайная вера Канта, несомненно, есть «прагматическая вера», и пример, который он приводит (доктор), не имеет целью показать «простое убеждение». Eusebius Paschkan. *Das Verhältnis zwischen Wissen, Meinen und Glauben bei Locke. Ein Beitrag zur vergleichenden philosophischen Terminologie. Inaugural – Dissertation (Pokschani (Rumanien): M. Th. Dumetrescu, 1903)*, с. 59 придерживается такого же мнения, что и Sanger. В дальнейшем эта работа упоминается как *Das Verhältnis*.

⁸ Walter K. Klass. *Faith and Reason in Kant's philosophy*, неопубликованная диссертация на степень доктора философии (Yale University, 1939), с.171-173, предполагает, что теологическая вера «заполняет пробел между [прагматической] и нравственной верой». Но он не объясняет, каким образом она заполняет пробел, а лишь приводит отрывок, где Кант рассуждает о теологической вере.

⁹ Теологическая вера рассматривается здесь в некотором смысле как отрицательная сторона прагматической веры, а именно как вера, *не способная* полагать цель, которая является сущностью веры (В 853; 53430-31). Эта отрицательная роль теологической веры видна в предположении, что в знании о мире *нет* необходимости допускать существование Бога (в смысле теологической, а не нравственной веры в существование Бога) как условия для познания природы (В 854; 5355-10).

¹⁰ Конечно, следует помнить, что здесь Кант рассуждает о данных видах веры как о «теоретическом знании мира», а не как о практических постулатах.

¹¹ Sanger. *Der Glaubensbegriff Kants Lehre*, с.39, соглашается с тем, что «теологическая вера является аналогом прагматической веры».

¹² Paschkan. *Das Verhaltnis*, с.59-60, *Der Glaubensbegriff* и *Kant's Lehre*, с. 41, суммировал характеристики теологической веры:

«1. Это не практический, а теоретический, теологический характер убежденности;

2. а) сильнее простого убеждения;

б) слабее гипотезы;

3. Может достигнуть степень субъективной уверенности, не являясь при этом субъективной уверенностью».

Paschkan, *ibid.*, перечисляет все данные характеристики, не указывая Sanger как источник. Paschkan часто упоминает Sanger, и в своих комментариях (на с.57) он пишет, что использовал информацию, которая содержится в работе Sanger *Kant's Lehre*, в действительности здесь он просто заимствует у Sanger.

¹³ В своей работе Allen Wood, *Kant's moral religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1970) предполагает определенную двусмысленность или пересмотр того значения, которое имела для Канта вера в загробную жизнь.

¹⁴ Kemp Smith, *Commentary*, с. 577, выдвигает довольно таки нелепое предположение о том, что Кант очень непоследователен в этом вопросе, так как сначала он утверждает, что все люди имеют нравственные убеждения и не могут их потерять, затем, несколькими строками ниже, он говорит обратное, а именно, что некоторым людям недостает нравственных убеждений. Очевидно, что Кант рассматривает здесь гипотетический случай с тем, чтобы придать своему анализу завершенный вид. Подтверждение этому можно найти в утверждении Канта, что по отношению к вопросам о существовании Бога и загробной жизни «никто не свободен от заинтересованности» (В 850; 53713).

¹⁵ Кант повторяет это несколько раз в своих *Lectures on Philosophical Theology*. См., например, с.57. Принимая во внимание, что разум имеет ограничения в познании Бога, мы не можем доказать существование Бога. Но те же самые ограничения делают невозможным доказать, что Бога не существует. Догматический атеист зашел слишком далеко, утверждая с уверенностью, что Бога нет.

ПЬЕР ЛАБЕРЖ
(Университет Оттавы)

Кант и неореализм

Мы не всегда осознаем, что «Постоянный (вечный) мир» Канта хорошо известен не только среди ученых, изучающих Канта, но и среди теоретиков, изучающих международные отношения. И не только среди так называемых идеалистов, но и среди так называемых реалистов международных отношений. Например, глава влиятельной школы неореализма, К.Н. Волц (Беркли) посвятил важную статью в «Американ Политикал Сайенс Ревью» [1], а также главу своей самой известной книги [2] идее кантовского вечного мира. Поскольку изучающие Канта ученые не всегда знакомы с литературой по теории международных отношений, мне представляется интересным попытаться ответить в духе Канта на три возражения, выдвинутых неореалистической школой против кантианской теории межреспубликанских отношений и мира.

Волц задается вопросом о причинах войны, чтобы определить условия, необходимые для мира [3]. Затем он выделяет три «образа», то есть три оценки причин войны.

Действительно, некоторые старались объяснить войну недостатками отдельных людей, некоторые – недостатками государств, некоторые – контекстом, в котором государства, эффективные или нет, хорошие или плохие, продолжают свою жизнь, другими словами, международной системой. В соответ-

ствии со вторым образом, выразителем которого является Кант (в то время как Спиноза является выразителем первого образа, а Руссо – третьего), война должна объясняться недостатками государств [4].

Неореалисты возражают учениям второго образа, поскольку международная система анархична (то есть не имеет правительства). Анархия системы, внутри которой государства, хорошие или плохие, склонные к миру или к войне, развиваются и живут, является причиной, допускающей войны. В этом состоит учение третьего образа [5]. В таком контексте каждое государство должно быть обеспокоено своей собственной безопасностью. Каждое государство, следовательно, будет стремиться к власти. Без сомнения, как наблюдали классические реалисты, подобные Гансу Моргентау, некоторые доминирующие государства будут стремиться к власти как к самоцели. Но, доминирующее или нет, добавит неореалист, каждое государство будет стремиться к власти по крайней мере как к средству, способному обезопасить само государство от других государств в состоянии анархии, в состоянии, череватом войной [6].

В соответствии с третьим образом и неореализмом война, следовательно, неизбежна, независимо от того, хороши или плохи государства [7]. Я полагаю, что условия этой неизбежности могут быть сведены к пяти. Война неизбежна:

1) если нет «автоматической гармонии» [8] между интересами государств (хороших или плохих);

2) если нет судьи в случае столкновений интересов;

3) если некоторые государства хотят использовать силу [9]: а) либо потому, что в отсутствии судьи правосудие находится в их руках, б) либо по любой другой причине, кроме самозащиты;

4) если нет власти, чтобы предотвратить использование силы, и если каждое государство по этой причине предоставлено само себе в вопросе собственной безопасности;

5) и конечно же, если, по крайней мере, государства хотят выжить.

Чтобы война не была неизбежной, по крайней мере одно из этих условий не должно выполняться.

Давайте сосредоточимся на республиканской, или либеральной, версии второго образа и представим мир, в котором существуют только либеральные, или, выражаясь языком Канта, только республиканские (в отличие от деспотических) государства. Против тезиса о том, что условия, в которых эти государства развиваются, непременно должны быть мирными, можно выдвинуть три возражения Волца.

Первое возражение – логического характера. Давайте примем точку зрения, что войны при деспотических режимах начинаются, потому что деспоты начинают войны по своему желанию. Из этого нельзя заключить, что республиканское государство не начнет войны. В конце концов, деспотические государства могут начать войну не только потому, что они *деспотические*, а потому что они *государства* [10]. А если кому-нибудь захочется проигнорировать эту гипотезу, Волц выдвигает второе и третье возражения, оба заимствованные у Руссо.

Он берет второе возражение из «Рассуждений по политической экономии», из отрывка, важность которого подчеркивал Луи Гиллерми [11]: «Воля государства хотя и является общей по отношению к его членам, не является общей по отношению к другим государствам и их членам, а становится для них особенной и индивидуальной» [12].

Неореалисты настаивают, что несмотря на некоторые общие интересы, нет «автоматической гармонии» между соседними государствами, республиканскими или нет. Как же тогда в отсутствии судьи, «назначенного законом посредника» [13], будут разрешаться неизбежные конфликты, если не прибегать иногда к силе? В случае, если каждый будет защитником своих собственных прав, война будет считаться справедливой для обеих сторон. Потом может оказаться трудным не достичь победы, так называемого Божьего суда (Божьей справедливости), что каждый считает своим правом. В особенности, если конфликт обостряется. И более того, если одна из сторон сильна: «Не в человеческих силах ожидать,- пишет миролюбивый Фенелон,- чтобы более сильная власть всегда действовала в пре-

делах осторожной умеренности и что она в своем могуществе будет стремиться только к тому, чего может достичь в слабости. Едва ли можно будет поверить в то, что нация, способная подчинить других, будет воздерживаться от этого многие столетия» [14].

Но давайте тем не менее представим, что наши республиканские государства по какой-либо причине хотят противостоять соблазну прибегнуть к силе. Давайте представим, что они так желают принять нечто похожее на статью 2(4) Устава Объединенных Наций: «Все члены должны в международных отношениях воздерживаться от угроз или использования силы и т.д.» – что мирное решение конфликтов, дипломатическое или юридическое, им, так сказать, навязано как единственно существующее. Как было в случае арбитражного решения в конфликте «Канада против Франции» по поводу права на рыбную ловлю около Сен-Пьера и Микелона. Другими словами, давайте представим, что третье условие неизбежности войны между республиканскими государствами не выполняется.

Неореалисты тогда ответят, и это третье возражение, что несмотря на такие замечательные нравы в этих наших республиканских государствах, все тем не менее пойдет так, как будто третье условие выполняется. Несчастье в том, что даже если бы республиканские государства и были бы расположены по каким бы то ни было причинам к таким жестким самоограничениям, они тем не менее не могли бы знать, что они к этому расположены. Точнее говоря, даже если бы республиканские государства хотели отказаться от использования силы в их отношениях друг с другом, они никак не смогли бы воспринимать друг друга как республиканские. Можно задуматься: «Правда ли, что существует уникальная миролюбивая форма государства? Если бы это было правдой, какое бы это имело значение? Помогло бы это одним государствам понять, каким другим государствам они могут доверять?» [15]. В поддержку такого скептического взгляда Волц во второй раз прибегает к Руссо, на этот раз к работе «Рассуждения о возникновении неравенства». Наши «хорошие» государства, в данном случае республиканские государства, как охотники за оленем у Руссо

или, по крайней мере, подобны им, как это представлено в «дилемме оленьей охоты» [16].

Хотя эта дилемма хорошо известна, отрывок из Руссо, описывающий данную идею, цитируется редко: «Если бы надо было поймать оленя, каждый осознал, что должен точно придерживаться своей позиции, чтобы достичь этой цели; но если бы заяц случайно пробежал в пределах досягаемости от одного из охотников, охотник без сомнения стал бы преследовать зайца, не задумываясь, и, схватив добычу, не волновался бы о том, что мог лишиться других охотников их добычи» [17].

Причина этого, объясняет Руссо, в том, что «предвидение ничего не означает» для тех охотников и что, «не беспокоясь об отдаленном будущем, они даже не задумывались о завтрашнем дне».

Неореалисты трансформировали это скромное осуждение недостатка предвидения в тонкую дилемму теории игры (дичи), которая имеет форму CC , DC , DD , CD (где C – это сотрудничество, а D – нарушение обязательств), отличную от формы дилеммы заключенного. Зачем охотнику, побежавшему за зайцем, быть верным своим товарищам? Не выгоднее ли ему рассуждать следующим образом: «Что если один из моих товарищей сомневается в моей верности (или в верности другого охотника)? Конечно же, он неправ, потому что я хочу сотрудничать. Но как он может быть уверен в том, что я хочу сотрудничать? Если он сомневается, он побежит за зайцем и поставит под угрозу успех всех остальных. Поэтому я поймаю зайца».

Хороший охотник, если он хочет «существовать», должен вести себя как государство, которое, как пишет Фихте, «никогда не поверит ни одному слову другого государства» [18]. «Нельзя надеяться на других», добавляют далее неореалисты [19]. Охотник, который расположен к сотрудничеству, не будет сотрудничать, пока не будет уверен, что все остальные тоже будут сотрудничать, если он не отказывается от своего собственного существования.

Но тогда как могут государства, еще более чем охотники, противостоять соблазну использования силы как средства разрешения конфликтов, не будучи уверенными, что все другие

государства также откажутся от этого, не будучи в состоянии воспринимать друг друга как «хорошие», то есть республиканские?

На эти три возражения: а) война между деспотическими государствами не способствует миру между республиканскими государствами; б) общие желания республиканских государств, которые в результате противопоставлены друг другу, приведут к столкновению интересов и не всегда устоят против соблазна прибегнуть к силе; в) даже если бы республиканские государства как республиканские хотели бы противостоять соблазну использовать силу, им вряд ли бы это удалось, потому что они не могут воспринимать друг друга как республиканские – какой ответ мы можем представить в духе *вечного мира*?

Из междеспотического состояния войны сделать вывод о междереспубликанском состоянии мира будет безусловно паралогизмом. Но тогда принцип милосердия (снисхождения) запрещает нам приписывать этот шаг Канту без веского основания. Как раз напротив: есть достаточные основания не приписывать его Канту. Зачем Канту прибегать к паралогизму, чтобы сделать вывод, с которым он не согласен? Для него междереспубликанское естественное состояние остается состоянием войны. В самом деле, государства, республиканские или нет, находятся в естественном состоянии, и нельзя отменить состояния войны, то есть возможности войны, не отменив этого естественного состояния. Ничто, кроме *Volkerstaat*, не может вывести республиканские государства из естественного состояния и состояния войны. Даже *Volkerstaat* не может этого сделать [8, 337; 20]. Всеобщее республиканство, следовательно, не может избавить государства от состояния войны. По моему мнению, в этом вопросе Кант и неореализм достигли полного согласия. Не существует такого понятия, как «автоматическая гармония» между общими волеизъявлениями, которые остаются индивидуальными в противопоставлении друг другу. Это было, как вы помните, первым условием неизбежности войны. Но может ли война быть всегда возможной, но не быть неизбежной? Может ли состояние всегда вероятной войны [8,

348-349] никогда не перерасти в состояние действительной войны («Zustand des wirklichen Krieges», 6, 344)?

Такое состояние войны – всегда вероятной, но никогда действительной – есть, если я понимаю Канта хорошо, межреспубликанское состояние войны. Но почему и каким образом всегда возможная война никогда не станет действительной? Чтобы рассмотреть эти проблемы последовательно, давайте отвлечемся на время от трудной задачи, где республиканские государства должны воспринимать друг друга как республиканские. Тогда можно сказать: для республиканских государств, воспринимающих друг друга как республиканские, третье условие неизбежности войны не выполняется. Конечно же, все еще не существует «автоматической гармонии» интересов. Но республиканские государства не желают применять силу друг против друга, чтобы уладить конфликтные интересы. До такой степени эти государства должны решать свои конфликты мирно, решать их юридически, если нужно (в случае чего невыполнение третьего условия повлечет за собой невыполнение второго, так как существует судья).

Следовательно, в каком бы сложном состоянии своей природы и войны, в состоянии анархии ни находились республиканские государства, они не ожидают, что все они будут нападать друг на друга. Неореалисты признают себя побежденными в том, что конвергентные ожидания о ненападении, какими бы характерными они ни были для цивилизованных государств, находятся иногда также и в состоянии анархии. В качестве примера они приводят взаимные ожидания европейских государств в биполярном контексте после 1945 года. «Конфликты интересов остаются, но нет ожидания, что кто-то воспользуется силой для их разрешения. Политика в отношениях между европейскими государствами стала качественно другой после второй мировой войны, потому что международная система поменялась с многополярной на биполярную» [21]. «Холодная война, – продолжает Джон Миршаймер, – создала тепличные условия, в которых могло процветать Европейское Сообщество» [22]. Следовательно, при некоторых обстоятельствах третье условие неизбежности войны не выполняется.

Прекрасно, можете вы отметить. Но почему это третье условие не будет выполняться в межреспубликанском контексте?

Но надо признать, что здесь Кант не облегчает жизнь своим читателям. Разве он не объясняет неудовлетворительным образом склонность республиканских государств к миру? В республиканском государстве, говорит он, субъект – это также гражданин, и, следовательно, его или ее согласие требуется для объявления войны. В деспотическом государстве, однако, субъект – не гражданин. Республиканское государство менее склонно к войне потому, что гражданин платит за войну своей жизнью и деньгами, а гражданин привязан к тому и другому в равной степени [8, 351].

Это объяснение неудовлетворительно потому, что, как правильно полагает Рейнхард Брандт: «Если агрессивная война обещает новую собственность и может быть проведена без угрозы для личности, тогда республиканцы, вероятно, проголосятся за нее» [23]. Тогда республиканство избавляется только от войн, начатых бездумно, как «развлекательные вечеринки» деспота.

Но это неудовлетворительное объяснение является единственным, которое читатель может найти в «Вечном мире» в пользу миролюбия республиканских государств. Тогда не удивительно, если Волц не обнаружил другого: «Кант... как конгрессмен Л. Лудлоу в 1930-х, заставит будущего солдата-пехотинца решать, вводить ли страну в войну или нет. Предпосылка Лудлоу и Канта состоит в том, что, давая непосредственный голос тем, кто пострадает больше всего в войне, значительно снизит сферу распространения войны» [24].

К счастью у Канта (но не в «Вечном мире») можно найти и другой аргумент, хотя, честно говоря, он никогда не звучит эксплицитно, как этого хотелось бы. В «Конфликте властей» Кант указывает, что республиканская конституция составлена так, чтобы избежать агрессивных войн «... *по крайней мере по своей сути* [7, 86] (выделено нами. - П.Л.).

Как же республиканская конституция избегает агрессивных войн *по своей Идее*? И почему Кант добавляет: *по крайней мере по своей Идее*?

Кант отличает «*respublica noumenon*» от «*respublica phaenomenon*» [7, 91]. Первой является идея республики, по аналогии с которой философия считается скорее критической, а не догматической. Это идея достижения решения посредством юридического приговора, а не военной победы и, следовательно, идея самого мира [3, 491-492].

Вторая, «*respublica phaenomenon*», считается репрезентацией (*Darstellugen*) первой на практике. Примером такой репрезентации, в соответствии с *Reflexio 8077*, является французская конституция Года III *Respublica phaenomenon*, если она верно отражает идею *respublica noumenon*, будет отдавать предпочтение юридическому приговору, а не военной победе как способу улаживания конфликтов.

Очень хорошо, скажете вы, но не будет ли это больше того, в чем Волц, вслед за Руссо, готов признать свое поражение? Для обоих общие волеизъявления, хотя и противопоставленные друг к другу, тем не менее оставались общими *ad intra*. Я думаю, что на самом деле Кант предполагает нечто большее. Идея *respublica noumenon*, которой вдохновляются республиканское государства, назовем ее, республиканская максима, отделена от разнообразия государств. Проводя различие между республиканской нацией и романтической нацией, Ален Рено подчеркивает, что первая совпадает на границе с вечным миром [25]. *Respublica phaenomenon*, если и насколько она соответствует идее *respublica noumenon*, которую она «представляет», подчиняется принципу, который, если применяется ко взаимоотношениям между государствами, будет порождать мир, то есть это принцип отказа от победы в войне в пользу юридического приговора.

Хотя какая-либо одна общая воля является индивидуальной по отношению к другой, общая воля тем не менее отличается от одной индивидуальной воли, противопоставленной другой индивидуальной воле. Она уже согласуется с идеей отказа от военной победы в пользу судебного приговора. Она вдохновляется этой идеей своей максимы. Она бы выродилась, если бы отказалась от этой максимы в отношении других общих воле-

изъявляний. Но все складывается совершенно иначе в случае деспотического государства. Нападая на другие государства, такое государство верно принципу, который вдохновляет его.

Respublica phaenomenon, поскольку она выводит свои максимумы из respublica noumenon, налагает на себя, следовательно, нечто вроде статьи 2(4) Устава ООН. Но она делает это только по отношению к другой respublica phaenomenon. Она вводит что-то вроде оговорки в договоре. Она не отказывается от военной победы как решения споров по отношению к государствам, которые не отвечают взаимностью. «Никто не склонен воздерживаться от посягательства на то, чем владеет другой, если другой не дает равной уверенности в том, что будет соблюдать то же самое ограничение», – пишет Кант в *Доктрине права* [7, 307].

Республиканское государство не может отказаться от этой оговорки, не отказываясь от своего выживания. Но появление республиканской конституции не оказывает влияния на пятое условие неизбежности войны.

Республиканские государства в той мере, в какой они верны идее respublica noumenon и воспринимают друг друга как республиканские, вели бы себя по отношению друг к другу в состоянии природы и войны, как будто они отказались от нее, хотя они этого и не делали, как будто судебный приговор был им навязан, даже если бы это было не так. Их союз (Bund) был бы как бы Volkerstaat. Но могут ли они воспринимать друг друга верными идее respublica noumenon?

Давайте допустим, что республиканское государство желает отказаться от использования силы в отношениях с другим республиканским государством. Как же тогда оно может убедиться, что государство, кажущееся республикой на первый взгляд, действительно республика? Откуда оно узнает, что respublica phaenomenon действительно вдохновляется идеей respublica noumenon? Давайте вспомним дилемму оленьей охоты. Если бы для республиканских государств возможно было воспринимать друг друга как республиканские (то есть принять за правило эквивалент статьи 2(4)) и неподвластные любому

появлению деспотизма, то они не только могли бы отказаться от войн друг против друга, но даже разоружались бы.

Но для того чтобы республиканским государствам воспринимать друг друга как республиканские, недостаточно учитывать лишь тех, кто принимает решение о войне с обеих сторон. Мы уже сказали, что для того, чтобы исключить агрессивную войну, недостаточно, чтобы представители людей выносили решение. Республиканские государства должны бы воспринимать друг друга как государства, управляемые принципом *respublica potuerunt*. Они, следовательно, должны воспринимать то, что не может быть воспринято. Тогда они вынуждены предполагать причину доказательства двусмысленного действия.

Поскольку государство ведет себя так-то и так-то, оно ведет себя, как вело бы себя настоящее республиканское государство. Но нечестный человек мог бы вести себя всю свою жизнь как честный при отсутствии достаточно серьезных соблазнов. То же самое происходит и с государством, которое могло бы всегда вести себя как республика, не являясь таковой.

Республиканское государство, следовательно, никогда не сможет полностью доверять другому, претендующему на звание республики. Первое государство, следовательно, предложит второму: «Вы заявляете, что сущность вашего вооружения и военных позиций чисто оборонительная. Позвольте мне убедиться, что это так». Второе государство, также в условиях самопомощи, легко поймет осторожность первого. Более того, если это республиканское государство и, следовательно, не агрессивное, ему нечего будет скрывать от первого, если первое государство согласно не скрывать ничего от второго. Предоставляя друг другу возможность убедиться в оборонительном характере вооружения и военных позиций друг друга, они принимают меры, усиливающие их уверенность, подобные мерам, принятым участниками процесса С.С.С.Е.» [26]. Эти меры укрепят чувство безопасности с обеих сторон.

Они будут приняты более менее формальным образом. Если кто-то хочет заключить соглашение о чем-то, почему бы не

закрепить это формально? Будет подписан договор, foedus. Он сведется к установлению «режима мер, укрепляющих уверенность». Это, я смею утверждать, «федерализм» (foederalism), которого требует Кант в качестве второй обязательной статьи вечного мира. Республиканским государствам недостаточно быть республиканскими, они должны воспринимать друг друга как таковые. Они не могут воспринимать друг друга как республиканские без режима мер, укрепляющих их уверенность, следовательно, без объединения на федеративных началах. Вторая обязательная статья пришла на помощь первой.

Республиканские государства не будут разоружаться при этих условиях, по крайней мере не вначале [27], и каждая сторона поймет почему. Хотя они готовы сделать все, чтобы убедить своих партнеров в своих неагрессивных намерениях, они знают, что полного успеха они достичь не могут, так как государство-нереспублика долгое время может вести себя как республика и так как государство должно само заботиться о своей безопасности в условиях самопомощи. Не будучи в состоянии разоружаться, но при этом и не являясь агрессивными, они согласятся на взаимной основе, чтобы другая respublica phaenomenon проверила оборонительную, как утверждалось, природу вооружения и военных позиций. Охотники Руссо не смогли бы использовать этот способ.

Меры, усиливающие уверенность, делают возможным то, что приговор суда был бы наложен не только с помощью объявленного отказа от применения силы, но также и с помощью ограничений, которые они создают, затрудняя применение силы. Этот налагаемый приговор, это ограничение, как бы оно ни отличалось по природе от ограничения, характерного для гражданского государства, дает тем не менее возможность говорить о Volkerstaat. В Volkerbund республиканских государств все идет так, как будто приговоры были наложены.

Перевод с англ. В.Л. Васильевой

-
1. Waltz, Kenneth N. *Kant, Liberalism and War* // American Political Science Review. 1962.
 2. Waltz, Kenneth N. *Man, the State and War*. Columbia University Press, 1959.
 3. *Ibid.* P.2.
 4. *Ibid.* P.80-123.
 5. *Ibid.* P.159-186.
 6. Waltz K.N. *The Origins of the War in Neorealist Theory* // Journal of Interdisciplinary History. 1988. P.616.
 7. Waltz. *Man, the State and War*. P.186.
 8. *Ibid.* P.182.
 9. *Ibid.* P.87.
 10. *Ibid.* P.152.
 11. Guillermit, Louis. *Le droit des genes selon Rousseau et Kant* // Cahiers d'etudes germanique. 1981. P.104.
 12. Rousseau, Jean-Jaques. *Oeuvres completes*. 3. Bibliotheque de la Pleiade. P.245.
 13. Waltz. *Kant, Liberalism and War*. P.337.
 14. Quoted by Bull, Hedley. *The Anarchial Society*. MacMillan, 1977. P.111.
 15. Waltz. *Man, the State and War*. P.8-9.
 16. *Ibid.* P.167-169.
 17. Jean-Jacques Rousseau. *Op. cit.* P.166-167.
 18. Fichte, J.G., Machiavel, tr. Ferry and Renaut. Paris: Payot. P.26.
 19. Waltz. *Man, the State and War*. P.168.
 20. I quote the Academie Ausgabe edition of Kant.
 21. Waltz, K.N. *Theory of International Politics*. New York: Random House, 1979. P.71.
 22. Mearsheimer, John. *Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War* // International Security. 1990. P.5-56.
 23. Brandt, Reinhard. *Streit der Facultaten* // Kant-Forschungen. Band I. Hamburg: Felix Meiner. P.76.
 24. Waltz. *Man, the State and War*. P.101.
 25. Renaut, Alain. *Les deux logiques de l'idee de Nation* // Etat et Nation. Presses Universitaire de Caen. 1988. P.15.
 26. Ghebali, Victor-Yves. *La diplomatie de la detente: la CSCE 1973-1989*. Bruxelles: Bruylant, 1989. P.145-224.
 27. Klein, Jean. *Mesures de confiance et de securite en Europe* // Defence nationale. 1980. P.77.

Kant und die «polnische Frage»

Immanuel Kant, der Autor des philosophischen Entwurfs «Zum ewigen Frieden» und in gewissem Sinne einer der ersten Visionäre eines Vereinigten Europa, hat sich in bezug auf Polen eher zurückhaltend und nicht immer im Geiste der Toleranz geäußert. Die Anmerkungen Kants zu Polen wurden nun erstmals wissenschaftlich ausgewertet. Von Kants Königsberger Vorlesungen und den Grundsätzen seiner Moralphilosophie ausgehend, untersucht Mirosław elazny die Einstellung des deutschen Philosophen gegenüber seinem Nachbarland Polen, das Kant selbst niemals bereist hat.

Im Jahre 1974 fand in Warschau eine feierliche Tagung anlässlich des 250. Geburtstages von Immanuel Kant statt. Bei der Eröffnung sagte der Nestor der polnischen Philosophen Władysław Tatarkiewicz, ein Schüler von Cohen und Natorp, im Schlußteil seines Referates: «Die heutige Festveranstaltung entspräche nicht der polnischen Tradition, wenn wir uns nicht wenigstens am Rande folgendem Thema widmeten: Was dachten die Polen über Kant, und was dachte er über die Polen. Die erste Frage ist hinreichend erörtert worden: In dem bekannten Werk von S. Harasiek findet sich dazu umfangreiches Material. Dagegen wissen wir nichts darüber, was Kant von den Polen gehalten hat, ob er ihnen begegnet ist, ob er sie verstanden hat. Wir wissen nur, daß er sich in ehrenwerter Weise zu den Teilungen Polens geäußert hat. Nichts weiter»¹.

Heute, zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung des oben zitierten Fragmentes, wissen wir, dank der Auswertung von Aufzeichnungen, die Hörer in den anthropologischen Vorlesungen Kants

angefertigt haben, relativ viel über das von Tatarkiewicz angeschchnittene Thema. Das Bild von Polen, von Land und Leuten, das Kant in seinen Vorlesungen zeichnet, ist jedoch nicht vorteilhaft und kann es auch nicht sein. Die Jahre, in denen der Philosoph aus Königsberg lebte und arbeitete, stellen in der Geschichte des polnischen Staates eine Zeit der schlimmsten Anarchie, der Desorganisation des gesellschaftlichen Lebens, des ökonomischen und kulturellen Niedergangs dar. Es gibt beinahe kein Staatsvermögen mehr, keine modern organisierten Streitkräfte, von normal funktionierenden Regionalbehörden kann kaum die Rede sein. Das veraltete rechtlich-politische System verhindert die Entwicklung eines Mittelstandes, was unmittelbar zu einer katastrophalen wirtschaftlichen Lage führt. Scharen von «Bauern»², die in unwürdigem Elend leben, arbeiten für das Wohlergehen einiger weniger Magnaten. Alle Versuche gesellschaftlicher Reformen (Änderung des Steuersystems und der administrativen Abhängigkeit) rufen sofort den erbitterten Widerstand des prozeßwütigen Adels hervor, für den die Erweiterung der Staatsmacht nur eine Begrenzung seiner «goldenen Freiheit»³ bedeutet.

Es ist (nicht verwunderlich, daß für Kant die Stellung des polnischen Volkes als eines politischen Subjekts auf der Ebene der Gesellschaftsphilosophie ein Beispiel für dasselbe Phänomen darstellt, welches auf der Ebene der Ethik als Primat einer unvernünftigen Expansion der Willkür über den von einer Gesetzgebung der Vernunft begrenzten Willen beschrieben wurde. Dieser Standpunkt ist am deutlichsten in dem aus den achtziger Jahren stammenden Fragment der Vorlesungen zur «Anthropologie» erkennbar, das in der Saltykow-Šedrin-Bibliothek in Petersburg aufbewahrt wird. Wir lesen dort:

«In Pohlen war das principium der barbarischen Freyheit noch bis vor einiger Zeit, bis sie zum Sprichwort wurde, indem die Gesetze keine execution mehr hatten, sondern der die Obermacht hatte, der die größte Gewalt hatte. Ein Volck, daß zur barbarischen Freyheit aufgelegt ist, geht nicht von selbst davon ab. Sie ist ihnen so süß, daß sie sich lieber andern Vorfällen unterwerfen wollen, als einer continuirlichen Freyheit zu entbehren. Ein solches Volck muß mit Gewalt unterrichtet werden. Freye Nationen sind in der Freyheit

hochmüthig und faul, und diese Faulheit macht sie wieder hochmüthig. Sie haben nicht Lust zu arbeiten, weil sie nichts zwingt, und so halten sie denn für einen Sklaven, der da arbeitet»⁴.

Übereinstimmend mit den Grundsätzen der praktischen Philosophie Kants mußte die freie polnische Nation folglich als moralisches Subjekt angesehen werden, das unfähig war, seinen Willen den Prinzipien einer moralischen Gesetzgebung unterzuordnen. Und das umso mehr, als der Königsberger Philosoph die Idee des weltbürgerlichen geschichtlichen Fortschritts, der auf eine Konstituierung des Völkerrechts hinzielt, als höchstes Ziel menschlichen politischen Handelns anerkennt. Das ist der Zustand, in dem Polen beinahe das ganze 18. Jahrhundert über verblieb und der für die weitere Entwicklung der Menschheit geradezu als schädlich betrachtet werden könnte.

Nach Kant sollte diese Entwicklung auf dem Niveau der jeder einzelnen Nation gestellten Aufgaben in zwei Etappen verlaufen:

1. Das Volk sollte sich in einem sachgerecht funktionierenden Staat konstituieren, in dem die Freiheit eines jeden Bürgers durch Rechtsprinzipien begrenzt ist, während ihn das gleiche Recht vor der Willkür anderer Bürger schützt.

2. In den Beziehungen zu anderen Staaten und Nationen sollte sich der betreffende Staat so verhalten wie jeder seiner Bürger, der das Recht achtet, einem anderen Bürger gegenüber. Kant zufolge ist diese «Idee der Föderalität»⁵ bereits in seiner Epoche, der der Aufklärung, aufgetaucht.

Aus dieser Perspektive kann Polen als ein «krankes Organ» des Menschheit genannten «Organismus» beim Aufbau der weltbürgerlichen Gesellschaft nicht einmal die erste Stufe erreichen und sich folglich auch keine Struktur im staatsbürgerlichen Sinne geben. Ähnlich wie die Vertreter einiger anderer Völker aus dem Grenzbereich der europäischen Kultur lassen seine Bürger eine deutliche Tendenz zur Abkehr von der bereits erreichten Zivilisationsstufe hin zur Barbarei erkennen. So kann sich ihr Verhalten nur als Hindernis im weiteren Fortschritt der Menschheit erweisen. In diesem Zusammenhang ist unter den bruchstückhaften Aussagen Kants über Polen und die Polen ein Fragment seiner Vorlesung über Anthropologie vom 3. März 1792, bekannt aus dem Manuskript der

«Dohna-Anthropologie», für den Historiker unserer Tage von größtem Wert:

«VL Polen

Dies ist ein besonderes Land. Es hatte gleichsam nur einen wirklichen Stand, nämlich den Adel. Nur dieser machte den Staat aus. Es gab wohl freie gewerbtreibende Bürger. Aber nie haben sie den Rang eines Staatsbürgers behauptet. Sie verlangen Freiheit, Gesetz, aber keine Gewalt über sich. Sie wollen den Stand der Natur und Freiheit, nämlich so, daß jeder *ungestraft* den ändern totschlagen kann, und dennoch verlangen sie ein Gesetz dagegen. Die Polen werden als leichtsinnige, veränderliche Menschen beschrieben, von keiner festen EntschlieÙung. Sie machen Schulden, ohne an die Bezahlung zu denken. Dies geschieht aber nicht aus Grundsätzen, sondern weil sie schlechte Haushalter sind. Man findet bei ihnen Mangel an Ordnung, große Güter, aber viel Schulden. Sie sind reich, aber es fehlt ihnen allenthalben, bald an Gläsern, Schuhen usw. Unter ihrem Geschrei von Freiheit verstellen sie nur einzelne, aber nicht Staatsfreiheit. Weil es bei ihnen keinen Mittelstand gibt, so haben sie auch wenig Kultur, sowohl in Ansehung der Künste als auch der Wissenschaften. Denn gewöhnlich geht Kultur vom Mittelstande aus. Man findet so leicht unter den Polen keinen Mann, der sich in irgendeiner Wissenschaft besonders hervorgetan hätte. Man zählt zwar einige dahin, aber mit Unrecht. Ein gewisser Herzensanteil am Vorteil des Ganzen, wie bei den Engländern (Public spirit), fehlt ihnen gänzlich. Denn jeder dünkt sich als eine Art von Souverain. Aus dem, was jetzt unter den Polen vorgegangen ist, läßt sich gar nicht mit Zuversicht auf die Zukunft schließen.

Die polnischen Damen sind diejenigen, die unter allen ändern Nationen, den ausgebreitetsten Verstand, die größte Staatsklugheit, Umgang und die mehrste Welt haben. Wirklich haben sie oft Anteil an den Staatsgeschäften. Die Polen sind voller Höflichkeit gegen sie. Dieses Volk ist eben nicht zur anhaltenden schweren Arbeit gemacht, überhaupt zu keiner Anstrengung der Kräfte»⁶.

Gewiß kann diese Einschätzung vom heutigen Leser keinesfalls so pauschal akzeptiert werden. Insbesondere die Ausweitung der so formulierten Bewertung auf die gesamte Geschichte Polens, das in

der Vergangenheit, vor allem im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht nur eine politische, sondern auch eine kulturelle und wirtschaftliche Macht war, ist falsch. Unter einem bestimmten Gesichtspunkt könnte man sogar die Behauptung riskieren, daß gerade Polen, im Unterschied zu dem durch Kriege zerrissenen Westeuropa, in dieser Zeit eine Oase des Friedens und des Fortschritts darstellte. Die damalige polnische Kultur schuf sogar einen spezifischen unabhängigen Stil, die sogenannte «polnische Renaissance», deren bedeutendste Vertreter neben ihren Kollegen aus anderen Ländern durchaus bestehen können.

Im Unterschied zu der willkürlichen und unter historischem und kulturellem Aspekt zweifellos ungerechtfertigten Beurteilung erscheint die Kritik an den in Polen Ende des 18. Jahrhunderts herrschenden politischen Zuständen in ihren prinzipiellen Punkten recht zutreffend; sie deckt sich dabei weitgehend mit dem Urteil polnischer Historiker und Moralisten, auch mit dem der Zeitgenossen Kants. Im Schlußteil dieser Aussage finden wir jedoch eine Behauptung, die neugierig macht: «Aus dem, was jetzt unter den Polen vorgegangen ist, läßt sich gar nicht mit

Zuversicht auf die Zukunft schließen»⁷. Es ist klar, welcher «Vorgang» gemeint ist, nämlich die Verkündung der Verfassung vom 3. Mai 1791 in Warschau, die neue Rechtsgrundlagen für den polnischen Staat schuf. Ihre Verabschiedung allein bedeutete noch lange nicht, daß sich die staatlichen Strukturen automatisch veränderten. Heute kann man sogar schon in polnischen Schulbüchern nachlesen, daß die Reformen auf sehr starken Widerstand stießen. Die Pläne der zahlenmäßig nicht eben großen intellektuellen Elite stießen auf das Unverständnis, ja sogar auf die Ablehnung des konservativen Teils der Gesellschaft.

Hier stellt sich die Frage, ob die Gesetzgebung der neuen Verfassung eine Chance zur praktischen Verwirklichung hatte; und ob man auf der Grundlage dieser Verfassung eine Besserung der Zustände in Polen erwarten durfte. Der Betrachter von heute, der die durch eine fremde bewaffnete Intervention brutal unterdrückten, klugen Bemühungen einer Handvoll Intellektueller höchstwahrscheinlich begrüßen dürfte, wird diesen Prozeß positiv werten. Für Kant, den unmittelbaren Zeugen der erwähnten Ereignisse, war die

Situation jedoch nicht so klar. Der Philosoph erkannte ganz richtig, wie schwierig es ist, ein Netz von gegenseitigen Einwirkungen innerhalb des politischen Systems herzustellen oder gar zu reproduzieren: von der obersten Staatsgewalt bis hin zu den untersten Stufen des gesellschaftlichen Gefüges. Deshalb blieb er skeptisch – wie sich zeigen sollte, ganz zu recht, denn bereits einige Wochen nach der Vorlesung wurde infolge von Umtrieben oppositioneller Gruppen, die heute in den Schulbüchern als Volksverräter bezeichnet werden, das Werk der Reformatoren durch eine Militärintervention von außen zerstört. Zwei Jahre später existiert der polnische Staat nicht mehr.

Wie sollte Kant mit diesen letzten Ereignissen umgehen? War es auch jetzt noch möglich, sich eines Urteils zu enthalten? Aber vielleicht war das Verschwinden Polens, eines gegenüber der zivilisatorischen Entwicklung Europas so weit ins Hintertreffen geratenen Staates, aus globaler Perspektive als vorteilhaft einzuschätzen, wie die offizielle Propaganda Österreichs, Preußens und Rußlands verkündete.

Mit Sicherheit kommt keine dieser Möglichkeiten in Frage. Kants Philosophie zufolge stellt die Vernichtung eines von einem autonomen Volk bewohnten Staates in jedem Fall einen sehr großen Rückschritt auf dem: Weg zu einer weltbürgerlichen Gesellschaft dar. Als schädlich für die Menschheit als Ganzes kann man nur den Zustand ansehen, in dem sich die innere Verfassung einer Nation befindet, keinesfalls dagegen die Tatsache, daß ein solches Volk überhaupt existiert und sich als Staat organisiert hat. Die Situation eines von Krankheit befallenen Volkes erinnert hier an die Situation eines kranken Organs: Die Krankheit schadet dem gesamten Organismus, aber die Amputation des Organs, das lebendig ist und gesund werden will und die Nachbarorgane nicht unmittelbar bedroht, wäre ein unverzeihlicher Fehler.

Wenn man die oben angeführte Kantsche Kritik an der polnischen Gesellschaft und seine Skepsis gegenüber den mutmaßlichen Ergebnissen der Reformbewegung um die Verfassung vom 3. Mai mit dem sich höchstwahrscheinlich auf die polnischen Ereignisse beziehenden fünften Präliminarartikel «Zum ewigen Frieden»

vergleicht, so gewinnen wir schon beinahe ein Gesamtbild des uns interessierenden Problems:

«Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines ändern Staats gewalthätig einmischen.

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Unterthanen eines ändern Staats giebt? Es kann dieser vielmehr durch das Beispiel der großen Übel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen; und überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der ändern giebt, (als *scandalum acceptum*) keine Läsion derselben. – Dahin würde zwar nicht zu ziehen sein, wenn ein Staat sich durch innere Veruneinigung in zwei Theile spaltete, deren jeder für sich einen besondern Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äußern Staat nicht für Einmischung in die Verfassung des ändern (denn es ist alsdann Anarchie) angerechnet werden könnte. So lange aber dieser innere Streit noch nicht entschieden ist, würde diese Einmischung äußerer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit seiner innern Krankheit ringenden, von keinem ändern abhängigen Volks, selbst also ein gegebenes Skandal sein und die Autonomie aller Staaten unsicher machen»⁸.

Wie läßt es sich begründen, daß dieses Fragment eine Anspielung auf die Ereignisse in Polen darstellt?

Könnte Polen, in Übereinstimmung mit den oben zitierten Aussagen Kants, wirklich ein Land gewesen sein, dessen Zustand den Untertanen der Nachbarstaaten ein böses Beispiel gab? Der Philosoph hebt jedoch hervor, daß jenes ungute Beispiel sowie die dadurch verursachten Kalamitäten den Bürgern der Nachbarstaaten höchstens eine Warnung sein könnten – mit einer positiven pädagogischen Wirkung. Deshalb könne ein bewaffneter Eingriff in die inneren Angelegenheiten jenes schwachen Staates keineswegs als «Schutz» gegen die von diesem Staat ausgehende «politische Epidemie» angesehen werden.

Die gegen den polnischen Staat gerichtete militärische Intervention wurde auch noch anders interpretiert. Während des Krieges um die Verteidigung der Verfassung vom 3. Mai verbreiteten Rußland und Preußen die Version, es handele sich hier nicht um eine Einmi-

schung in die inneren Angelegenheiten eines souveränen Staates, sondern um die Unterstützung eines der Regierungszentren (der sogenannten Konföderation von Targowica) mit dem Ziel, die Nation vor der Anarchie zu bewahren. Ähnliche Argumente benutzten die Interventen bei der Niederwerfung des zwei Jahre später ausbrechenden polnischen Nationalaufstandes unter der Führung von Tadeusz Kociuszko. Der von den Aufständischen gebildeten Militärregierung setzte man den damals bereits machtlosen König und einige in seiner Umgebung verbliebene Vertraute entgegen. Gerade bei der Verteidigung jener «einzigen legalen Macht» erfolgte die militärische Intervention Preußens und Rußlands, die zur Folge hatte, daß der polnische Staat im September 1795 endgültig zu existieren aufhörte.

Den erwähnten fünften Präliminarartikel hat Kant höchstwahrscheinlich noch vor diesem Ereignis geschrieben, aber bereits nach der bewaffneten Unterdrückung des polnischen Widerstandes. In diesem Kontext könnte er als ein Kommentar zu den Ereignissen von damals gewertet werden, die sich in der nächsten Nachbarschaft von Königsberg abspielten. Es stimmt, so Kant, daß, sobald es in einem Staat zum Zerfall des Herrschaftssystems kommt, sich ein Nachbarstaat dazu entschließen kann, zugunsten einer der kämpfenden Fraktionen militärisch zu intervenieren, um so der Ausbreitung von Anarchie zu wehren. Während der letzten Jahre der Existenz des polnischen Staates aber kann von einer extremen Anarchie und einem etwa daraus resultierenden Bürgerkrieg keine Rede sein. Ganz im Gegenteil. Wir haben es mit einem «noch nicht entschiedenen Streit» zu tun, mit einem Volk, das mit seiner inneren Krankheit, also mit Vorgängen, die man noch nicht beurteilen kann, ringt. In einer solchen Situation, so sagt Kant, «würde diese Einmischung äußerer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit seiner innern Krankheit ringenden, von keinem ändern abhängigen Volks, selbst also ein gegebenes Skandal sein und die Autonomie aller Staaten unsicher machen»⁹.

Wie die Geschichte zeigt, kann man diese letzte Bemerkung als eine besonders treffende Allegorie auf das Schicksal Polens ansehen, nicht nur auf die Zeit seines Untergangs im 18. Jahrhundert bezogen, und man kann sie mit Sicherheit als Regel ansehen,

nach der man jenes Schicksal beurteilen kann. Versuche, die innere Situation eines gegen die Anarchie kämpfenden Volkes durch eine Intervention von außen in Ordnung zu bringen, rufen im allgemeinen nur solidarischen Widerstand hervor, selbst dann, wenn das intervenierende Land politisch und ökonomisch höher entwickelt ist.

Aus dieser Perspektive stellt das Traktat «Zum ewigen Frieden» mit aller Sicherheit eine Aussage über Polen dar. Zur Diskussion steht nur die Frage, inwieweit es sich um eine unmittelbare Aussage handelt.

Die Beantwortung dieser Frage, für Historiker der Philosophie und des politischen Denkens sicher wesentlich, ist aus rein pragmatischer Sicht nicht ganz so wichtig. Über die Bedeutung eines Systems der praktischen Philosophie entscheidet letzten Endes seine Vitalität, worunter in erster Linie seine Aktualität zu verstehen ist, unabhängig von den sich ändernden historischen Gegebenheiten. Die Geschichte hat schon oft gezeigt, daß das Kantsche System diese Bewährungsprobe erfolgreich besteht, in den Schriften des Philosophen finden wir bis auf den heutigen Tag ganz eindeutige politische Rezepte für die Zulässigkeit der beschriebenen Verhaltensweisen. Auch wenn sie sich auf zeitgenössische Ereignisse beziehen.

Und so kann man zum Beispiel, wenn man sich an dieser Stelle eine Spekulation über gegenwärtige politische Ereignisse gestatten will, sagen: Kant wäre sicherlich ein Gegner der militärischen Intervention im ehemaligen Jugoslawien (dessen jetziges Schicksal an das Los Polens zum Ende des 18. Jahrhunderts erinnert) oder in Ruanda (wo es praktisch kein Zentrum staatlicher Macht, das man verteidigen könnte, mehr gibt). Eine militärische Intervention, so würde Kant sagen, kann für sich allein keine komplizierte Struktur politischer Macht schaffen. Die in diese Richtung weisenden Trugbilder (wie z.B. die in manchen Kreisen populäre Legende, die Demokratie «sei erstmalig mit amerikanischen Panzern nach Deutschland gekommen») erweisen sich ganz einfach als unseriös. Aus derselben Perspektive sollte man, unter Berücksichtigung der politischen Philosophie Kants, auch das polnische Problem betrachten, und das sicher nicht nur unter dem Aspekt des 18. Jahrhun-

derts. Die nationale politische Legende besagt für gewöhnlich, das seiner staatlichen Souveränität beraubte Polen sei das Land eines unglücklichen und unschuldigen Volkes. Nach Kant ist dieses Volk mit Sicherheit unglücklich, aber durchaus nicht unschuldig. Sein Unglück ist das Resultat eindeutiger Fehler, und für Fehler muß man die Folgen tragen, der Preis aber darf keinesfalls der Verlust der staatlichen Souveränität sein. Diese ist das unabdingbare Recht eines jeden Volkes, das, solange es keine Bedrohung für andere Völker darstellt (auch nicht für nationale Minderheiten, die denselben Staat bewohnen), sich allein mit seinen Problemen herumschlagen muß, um eine Gesundung seines politischen Systems anzustreben.

Aus dem Polnischen von Armin Droß.

¹ Tatarkiewicz, Wladyslaw: W dwiescie piecdziesiata rocznice urodzin Kanta [Zum 250. Geburtstag Kant] // Dziedzictwo Kanta [Das Erbe Kants]. Warszawa, 1976. S.15.

² Das polnische Wort "chlop", das ursprünglich den Untergebenen eines feudalen Grundherren, seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts den bäuerlichen Landwirt bezeichnete, läßt sich nicht präzise ins Deutsche übertragen. Das wußte selbst Kant. Das Wort "chlop", in verunstalteter Form "chlopiec" geschrieben, ist der einzige polnische Terminus in den Vorlesungstexten des Philosophen. Im Manuskript der "Anthropologie", das in der Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Danzig aufbewahrt wird, heißt es auf S.123: "In Pohlen ist kein Mittelstand sondern alles entweder Adel (der MittelAdel ist nur TilulacrAdel) oder Bauer. Diese nennt der Edelmann Chlopiec."

Interessant ist, daß dieses Fragment mit dem rätselhaften Ausdruck "chlopiec" statt "chlop" von einem Polen aufgezeichnet wurde, noch dazu einem verdienten Lehrer der polnischen Sprache, dem Danziger Pastor Krzysztof Celestyn Mrongovius, der in seiner Jugend Hörer Kants gewesen war. (Diese information verdanke ich Werner Stark von der Philipps-Universität in Marburg.)

³ Anscheinend spielte der Terminus "polnische Freiheit" bei Kant sogar die Rolle einer konkreten Kategorie aus dem Bereich der politischen Philosophie, wie Heiner Klemme schreibt:

"Nach der (nicht-publizierten) Anthropologie-Pillau (nach dem WS 1777/78) kann eine derart bestimmte Verfassung >nur bey lauter gutartigen Menschen stattfinden< [150]. In der Anthropologie-Dohna [in

Kowalewski 1924: 363; vgl. 343-344] erläutert Kant dieses Modell durch den Zusatz >polnische Freiheit<, die in der Reflexion 1501 als >Unding< bezeichnet wird [XV 790]." Kant, Immanuel: "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für Praxis", "Zum ewigen Frieden", Hamburg, 1992. S.XXVI, Anm.

⁴ Zitiert nach dem von Werner Stark bearbeiteten Manuskript, das sich in dessen Besitz befindet.

⁵ Vgl. Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 8. Berlin, 1912. S.356.

⁶ Die philosophischen Hauptvorlesungen Kants. Hrsg. von Arnold Kowalewski. Hildesheim 1965 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe München 1924). S.357 f.

⁷ Vgl. Anm. 6.

⁸ Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden (wie Anm. 5). S.346.

⁹ Vgl. Anm. 5.

Г.Б. ГУТТЕР

Математическая онтология в свете кантовских категорий возможности и действительности

Важнейшая задача философской рефлексии состоит в определении онтологического статуса объектов мысли. Названная проблема предполагает разрешение двух связанных друг с другом вопросов: что позволяет сказать о некотором мыслимом предмете, что он существует; что вообще может быть названо существующим, т.е. что значит «существовать»? В настоящей работе мы попытаемся подойти к этим вопросам, основываясь преимущественно на математическом рассуждении. Однако основной нашей задачей будет попытка общего описания дискурса в его отношении к предмету. Путь, по которому мы намерены пойти, состоит, однако, не в том, чтобы исследовать этот предмет, а в том, чтобы рассмотреть основные структуры рассуждения о предмете. Применительно к онтологической проблематике вопросы, сформулированные выше, можно све-

сти в таком случае к следующему: каким образом должен быть представлен предмет в рассуждении, чтобы о нем можно было судить как о существующем. При таком подходе (который, по нашему мнению, уместно назвать *трансцендентальным*) естественным является обращение к философии Канта.

1. Категории модальности в математическом рассуждении

Обсуждать проблему существования, оставаясь в рамках «Критики чистого разума», довольно удобно, поскольку определение существования дано в этой книге явно. «Существование» – одна из трех категорий модальности, и Кант весьма подробно описывает, каким способом рассудок определяет предмет как существующий. С другой стороны, однако, определение существования (действительности) дается здесь в совокупности с определением двух других категорий модальности и может быть правильно понято лишь при сопоставлении с ними. Обратимся к непосредственному описанию обсуждаемых категорий: возможности, действительности и необходимости. Такое описание приведено в главе «Система всех основоположений чистого рассудка» и названо «Постулаты эмпирического мышления вообще».

«1. Что согласно с формальными условиями опыта (что касается наглядных представлений и понятий), то *возможно*.

2. Что связано с материальными условиями опыта (ощущения), то *действительно*.

3. То, связь чего с действительностью определяется согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*» (B266, курсив Канта).

В какой мере категория действительности (т.е. существования в собственном смысле этого слова¹) может быть условием

¹ Во всяком случае, в таблице категорий, приводимой в «Аналитике понятий», второй из категорий модальности названо именно «существование» (B106), тогда как в «Аналитике основоположений» фигурирует термин «действительность».

знания о предметах математики? Чтобы установить это, обратимся к краткому разъяснению Канта по поводу соответствующего постулата.

«Постулат *действительности* вещи требует восприятия, т.е. ощущения и сознания, если не непосредственно самого предмета, существование которого должно быть познано, то, по крайней мере, связи его с каким-либо действительным восприятием согласно аналогиям опыта» (B272 – курсив Канта).

Едва ли рассуждение о математическом предмете может основываться на аналогиях опыта, призванных установить «реальные связи» (т.е. связь согласно законам причинности и взаимодействия). Следовательно, постулат действительности требует непосредственного восприятия предмета для познания его существования. Поэтому как о действительном можно говорить прежде всего только о единичном предмете, представленном благодаря ощущению. Есть ли вообще в математике такие предметы? Несомненно, есть, поскольку всякое математическое рассуждение, так или иначе, оставляет след на бумаге или на доске. Действительным является изображенный и непосредственно воспринимаемый математический символ, выписанная формула (конечная последовательность символов), начерченная геометрическая фигура. Но эти ли предметы представляют для математики основной интерес? Разве, например, в теореме о сумме внутренних углов треугольника говорится о неровном карандашном следе, о трех попарно пересекающихся на листе бумаги отнюдь не прямых линиях, которые непосредственно воспринимаются нами? Конечно же, нет. Речь идет о треугольнике «вообще», который нигде и никак не нарисован. Но в таком случае он и не действителен.

Может ли предмет знания не быть действительным (т.е. существующим) предметом? Ответ на этот вопрос легко угадывается благодаря присутствию в таблице категорий другой категории модальности. Предмет знания может быть *возможным* предметом. Сказанного здесь уже достаточно, чтобы предполагать, что именно о возможных предметах прежде всего и говорит математика. Математическая онтология есть по

преимуществу онтология возможного. Впрочем, по этому поводу нужны дополнительные разъяснения.

Вот что пишет Кант о первой из категорий модальности:

«Постулат *возможности* вещей требует, следовательно, чтобы понятия их согласовывались с формальными условиями опыта вообще. Но опыт вообще, т.е. объективная форма его содержит в себе весь синтез, необходимый для познания объектов» (B267 – курсив Канта).

Итак, вещь возможна, когда знание о ней содержит *весь необходимый синтез*. Следовательно, лишь осуществив этот синтез, т.е., получив полное знание о вещи, мы только и можем удостовериться в ее возможности.

Синтез, по Канту, состоит прежде всего в том, что к понятию, выступающему как субъект суждения, присоединяется признак (предикат), не содержащийся в понятии. Акт синтеза, таким образом, приводит к образованию нового понятия, содержание которого богаче, чем понятие первоначального субъекта суждения. Следовательно, говоря о реальной возможности, мы должны говорить прежде всего о возможности понятия. Оно возможно тогда, когда осуществлен его синтез.

Однако присоединение предиката к субъекту в синтетическом суждении невозможно как чисто рассудочное действие. Ему должен соответствовать синтез многообразия наглядного представления, производимый способностью воображения. Произнесение суждения, описывающего некоторое реальное² положение дел, необходимо сопровождается конструированием этого положения дел в пространстве и времени. Последнее

² В [7], с. 96-99 совершенно точно указывается на необходимость различать “реальное” и “действительное”. В противном случае выражение “реальная возможность” окажется оксюмороном. Реально то, что получено в результате синтеза, совершенного сообразно условиям опыта. Все действительное реально. Но реальным может быть и возможное. Вообще введение термина “реальный” представляется оправданным именно в смысле противопоставления реальной и логической возможности.

производится сообразно схеме понятия и необходимо представлено созерцанию в виде (по крайней мере) воображаемого предмета. Эта процедура подробно описана Кантом в главе о трансцендентальной дедукции категорий. Следовательно «весь синтез», требуемый для познания реальной возможности вещи, включает в себя как интеллектуальный синтез, так и синтез способности воображения. Здесь уместно уточнить, что может стоять за словом «вещь». Возможность чего, собственно, устанавливается. Мы видели уже, что устанавливается возможность понятия. Но конструирование, производимое воображением, согласно условиям чувственности, не может происходить без того, чтобы представить *образ*, воображаемый результат конструирования. Очевидно, что образ, наряду с понятием, также должен фигурировать в качестве возможного.

Итак, есть смысл говорить о возможности понятия и возможности образа. В самом деле, и то и другое, во-первых, соответствует формальным условиям опыта, а во-вторых, противопоставлено действительному, т.е. представленной в восприятии единичности. Иными словами, и понятие, и образ *возможны*, поскольку *могут быть осуществлены* (актуализированы). Впрочем, они возможны в разном смысле. Можно представить себе невозможное понятие (Кант приводит пример плоской фигуры, ограниченной двумя прямыми). Но образ возможен всегда, поскольку является результатом завершенного синтеза.

Разберем теперь все сказанное на примере геометрии. Едва ли можно спорить с тем, что евклидова геометрия является основным источником для философии математики Канта. Поэтому рассмотрение кантовских категорий на материале «Начал» Евклида можно считать модельным. Это, однако, поможет нам увидеть некоторые моменты применения указанных чистых понятий рассудка, которые оказываются существенными и для других областей математики, а возможно, и для всякого знания вообще.

Пять постулатов Евклида представляют собой пять первоначальных синтетических суждений, в которых конструируются начальные понятия геометрии. Важно то, что четыре из этих

пяти постулатов (несколько отличается от прочих четвертый постулат, утверждающий равенство всех прямых углов) суть не столько утверждения, сколько предписания. Они описывают некоторые операции, которые, будучи произведены, приведут к созданию первоначальных геометрических объектов: прямой, окружности, пары параллельных (или пары пересекающихся) прямых. Постулаты сформулированы, естественно, как общие суждения, и речь в них идет об общих понятиях (прямая вообще или окружность вообще). Важно, однако, что самая суть постулатов заключается в обнаружении *возможности* этих понятий. Они предполагают наличие *схемы* прямой или *схемы* окружности, сообразно которым могут быть построены соответствующие этим понятиям объекты. В частности, согласно двум первым постулатам, прямую в принципе *можно построить*. Как построить? Карандашом на бумаге или мелом на доске.

Последнее утверждение представляется, по-видимому, слишком категоричным. Прямую или окружность можно провести и в воображении. Заметим, однако, что, несмотря на такую возможность, почти всегда, даже при рассмотрении элементарных понятий, предпочитают пользоваться чертежами. Это обстоятельство представляется нам важным, вытекающим из сути математического дискурса, а отнюдь не из слабости нашей памяти. Мы вернемся к этой проблеме позже, а сейчас заметим лишь: синтетическое суждение, высказываемое в постулате, подразумевает не только возможность, но и действительность обсуждаемого объекта. Нам предстает не только понятие и образ, но также и чувственно воспринимаемый единичный предмет, который согласуется не только с формальными, но и с материальными условиями опыта.

Мы будем придерживаться той интерпретации «Начал» Евклида, о которой упоминает, например, Фридман (см. [5], с.88-89). Согласно этой интерпретации, постулаты вводят ряд элементарных операций (построений), которые рассматриваются как заведомо выполнимые. Любое другое построение будет выполнимым, если оно представляет собой последовательность этих элементарных операций. (Естественно, что при

дальнейшем изложении геометрии вместо элементарных операций могут фигурировать и более сложные построения, выполнимость которых показана ранее.) К развертыванию такой последовательности выполнимых операций сводится не только решение задач на построение, но и доказательство теорем. Всякое геометрическое предложение формулируется как некоторое общее утверждение. Это значит, что в нем предполагается возможность какого-либо понятия. Важно увидеть, что в любом предложении (т.е. в синтетическом суждении) речь идет именно об одном понятии. Добавляя к субъекту новый предикат, мы не устанавливаем отношение двух понятий, а создаем одно новое. Например, когда мы утверждаем, что сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым, то предполагаем реальную возможность треугольника, обладающего названным признаком, т.е. мы говорим, что понятие «треугольник, сумма внутренних углов которого равна двум прямым», возможно. Выражение в кавычках неудачно в том смысле, что создает впечатление, будто равенство суммы углов указанной величине есть некий различительный признак, выделяющий определенный вид в роде треугольников. Последнее, конечно же, неверно. Синтетическое суждение, являющееся содержанием приведенной теоремы, создает новое понятие, которое мы попытались назвать с помощью приведенного здесь несколько неуклюжего выражения. Это понятие нетождественно понятию треугольника, так как предикат не выводится из понятия субъекта. Он присоединяется к нему в процессе синтеза.

Проводимое далее доказательство, призванное показать реальность возможности обсуждаемого понятия, как раз и заключается в развертывании синтеза. Нам необходимо предъявить какую-либо построенную по правилам конструкцию, соответствующую понятию, реальная возможность которого доказывается. Конструкция должна быть сооружена в результате ряда действий, предписанных постулатами. Последовательность применения постулатов составляет схему рассматриваемого понятия, а возможность понятия будет установлена, когда будет завершено построение конструкции. Иными словами, возможность понятия будет установлена, когда мы предъявим со-

ответствующий этому понятию единичный предмет, воспринимаемый чувствами. В самом деле, произнеся сначала общее суждение, предполагавшее, что названное там понятие возможно, мы немедленно переходим к построению, выделяя некоторый единичный предмет (треугольник ABC, построенный на бумаге). Затем мы усложняем нашу конструкцию, проводя «дополнительное построение» (например, проводим через вершину треугольника прямую, параллельную основанию). За построением следует рассуждение, описывающее построенный нами единичный объект. Это рассуждение (представляющее собой цепочку силлогизмов, заключения которых являются *единичными* суждениями об отношениях между элементами сооруженной конструкции) завершается выводом, повторяющим общее утверждение теоремы³. Мы, таким образом, переходим от ряда единичных суждений к суждению общему, что, конечно же, не сводится ни к какому силлогизму. Заметим, однако, что рассмотрение суждений с точки зрения их количества является не единственно возможным. Сомнительность названного перехода исчезает, если сопоставить модальность этих суждений. Указывая на соотношение элементов в единичной конструкции (говоря, например, что сумма углов A, B и C в треугольнике ABC равна двум прямым), мы указываем на *действительный* объект. Переходя к общему утверждению («сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым»), мы

³ Соотношение единичного и общего в математическом доказательстве было описано, например, Хинтиккой. Для нашего рассуждения особенно интересно его обращение к схеме доказательства теоремы у Евклида. Согласно этой схеме, вся теорема разбивается на пять следующих частей: 1) общее утверждение; 2) экспозиция (построение единичного объекта, о котором идет речь в теореме); 3) детерминация или ограничение (переформулировка общего утверждения в терминах единичного предмета); 4) дополнительное построение; 5) доказательство; 6) вывод. Подробное описание этой схемы было дано Проклом в «Комментарии к Евклиду». Хинтикка считает ее парадигмальной для Канта. См. [6].

говорим о *возможности* понятия. Следовательно, мы переходим от более сильной модальности к более слабой.

2. *Возможное и действительное в отношении ко времени*

В главе «О схематизме чистых понятий рассудка» Кант, рассматривая условия применения категорий к явлениям, установил, что таковое возможно при посредстве «трансцендентального определения времени». Определение времени есть схема категорий, с помощью которой явление подводится под понятия рассудка (B178). Ниже мы попытаемся подробнее рассмотреть, что означает определение времени в математическом рассуждении. Разъяснения самого Канта по этому поводу кажутся чрезмерно краткими. Особенно это относится к категориям модальности. По поводу действительности он ограничивается единственной фразой: «Схема действительности есть существование в определенное время» (B184). Не претендуя на подробный комментарий кантовского текста, попробуем все же ответить на вопрос: как и чем определено время существования действительного предмета?

Действительный предмет явлен нам при экспозиции (см. сноску 3) или при построении. Экспозиция неизменно сопровождается фразой типа: «Пусть ABC – треугольник». Поскольку речь идет о единичном треугольнике, должно быть совершенно ясно – какой именно треугольник назван ABC. Ответ на этот вопрос может быть только один: «Вот этот, здесь и сейчас нарисованный треугольник». Даже если треугольник был нарисован раньше, указание на него происходит *сейчас*, в тот самый момент дискурса, когда возникла потребность (или желание) предъявить его как существующий, действительный объект. Поэтому время, определяемое схемой действительности, есть *настоящее* время. Конечно, действительный объект, будучи один раз построен, продолжает существовать и дальше. Но узнать о его действительности можно только при актуализации, т.е. при определенном событии дискурса. Актуально событие, происходящее сейчас. Точнее, актуален (действителен) объект, являющийся в происходящем ныне событии. Событие, проис-

шедшее в прошлом, не сохраняет своей действительности, но оставляет *след*.

Важно иметь в виду, что время определяется (в данном случае как настоящее время, как *теперь*) именно дискурсом. Проводимое (актуально) построение и сопровождающее его высказывание («Вот этот треугольник») выделяют настоящее по отношению к прошлому. Это выделение настоящего происходит благодаря наличию прошлого. Прежде всего это обнаруживается тогда, когда мы приступаем к описанию объекта, как это делается, например, при проведении доказательства. Произнося определенное суждение, мы адресуемся к чертежу как результату проведенного построения. Суждение, произносимое при доказательстве, также произносится теперь, но для него есть нечто, к чему оно относится как к уже происшедшему. Это происшедшее есть событие, оставившее след, и, поскольку мы имеем возможность обратиться к нему снова, т.е. вторично после построения, мы определяем его как *прошлое* по отношению к произносимому ныне суждению. Объект при этом должен быть вновь воспринят, т.е. вновь стать действительным. Будучи впервые актуализирован при построении, он повторно актуализируется при доказательстве. Ясно, что такая актуализация может происходить многократно. То, что остается после построения, т.е. то, что подлежит актуализации при доказательстве, мы и называем следом.

Выше мы говорили, что многократность воспроизведения, собственно, и означает общность. След, таким образом, есть общее для многих актуализаций. Он также есть *возможное* – он может быть актуализирован и поэтому находится в согласии с формальными условиями опыта. Но он не совпадает с понятием – хотя бы потому, что понятие может актуализироваться при другом построении и произвести еще один след. Впрочем, актуализация следа требует обращения к понятию, поскольку при ней должна быть задействована та же самая схема, сообразно с которой происходило построение. Поэтому математический дискурс носит отчасти герменевтический характер: глядя на данную графическую конфигурацию, мы воспроизводим ее смыслы, т.е. пытаемся прочесть ее. Под смыслом здесь под-

разумеается именно понятие. Каждый раз увидеть в следе одно и то же – значит воспроизвести одно и то же построение, т.е. актуализировать общее для всех этих построений понятие, действуя сообразно одной и той же схеме.

3. Дискретность и непрерывность в структуре дискурса

Теперь мы можем рассмотреть, как устроен дискурс, проводимый в геометрии. В нем, прежде всего, можно увидеть последовательность событий, сопряженных с актуализацией чего-либо (понятия или следа). Но всякая актуализация есть синтез, в котором определенное (понятием) построение сопровождается произнесением соответствующего синтетического суждения. Последнее может быть и единичным суждением, но произносится всегда, хотя бы в качестве указания на проведенное построение («пусть ABC – треугольник»). В доказательстве, как мы видели, производится то же самое действие: суждение сопрягается с построением, хотя в данном случае и неявным. Это, конечно, не построение, предъявляющее новый объект, а воспроизведение прежнего. Однако действие, производимое при этом, также является синтезом, соотносением некоторой конструкции с формальными условиями опыта. Благодаря такому действию конструкция, пребывавшая в виде следа, вновь становится действительной.

Таким образом, дискурс есть ряд следующих один за другим синтетических актов. Каждый из них сопряжен с определенным событием и определяет некоторый момент *теперь*. Совершение синтетического акта предполагает наличие действий, совершенных ранее, т.е. некоторых моментов прошлого. Как мы уже говорили ранее, статус прошлого создается наличием следа, с которым, так или иначе, сопряжено совершение нынешнего синтетического акта. Последовательность дискурса дискретна, поскольку каждое совершаемое действие (равно как и каждое событие) заверσιμο и все действия различимы, т.е. отделены друг от друга. Последовательность и дискретность дискурса определяет последовательность времени как ряд отличимых друг от друга моментов *теперь*. Каждый акт, отне-

сенный к моменту прошлого, может быть актуализирован, т.е. воспроизведен в настоящем.

Различимость синтетических актов и связанных с ними моментов времени подразумевает, что, следуя один за другим, они должны быть чем-то разделены. Предполагается некоторое *между*, т.е. какой-то промежуток, отделяющий один момент от другого. Проще всего этот промежуток обнаруживается в процедуре деления отрезка прямой. Рассмотрим подробнее это незамысловатое, на первый взгляд, действие.

Заметим прежде всего, что, прочертив отрезок прямой, мы, несомненно, произвели некий синтез, т.е. совершили некоторый синтетический акт. Однако – и в последующем мы еще изучим все следствия этого наблюдения – этот акт нельзя свести к одному моменту времени. В нем должно выделить по крайней мере два ясно различимых события: начало и конец прочерчивания отрезка. Мы ставим две точки, совершая тем самым два последовательных синтетических акта. Но отрезок – это не две точки. Отрезок – это то, что их разделяет, т.е. лежит *между* ними. Однако с этим «между» еще не связано никакого синтеза. Можно удовлетвориться первым постулатом Евклида, чтобы удостовериться в обоснованности нашего действия, но этого недостаточно, чтобы связать построенный предмет с каким-либо понятием. В частности, у нас пока отсутствует критерий для опознания прямой, т.е. для обнаружения ее отличия от любой другой линии, соединяющей две точки. Чтобы изучить структуру прямой, нам нужно исследовать различные лежащие на ней точечные конфигурации. Именно это, между прочим, было сделано при попытках исследовать геометрию прямой линии и построить аксиоматику прямой. Вариант такой аксиоматики, а также историю проблемы можно найти в книгах [3] и [4].

Первое действие, которое должно быть произведено, состоит, следовательно, в делении отрезка на две части. Ясно, что, строя новые точки на отрезке прямой, мы можем связывать с этими точками определенные суждения. Но всякая новая точка, появляющаяся на отрезке, будет появляться между двумя ранее построенными точками. Этот акт несколько отличен от тех,

которые мы обсуждали. Это не есть актуализация следа – происходит новое построение, в результате которого возникает не существовавший ранее объект. Однако оно все же не вполне новое, потому что присутствующий здесь след некоего построения (прочерченный отрезок) существенно определяет то, как будет поставлена точка. Ставя третью точку между двумя построенными, мы, с одной стороны, совершаем действие, *следующее* за двумя уже совершенными. Но, с другой стороны, мы вроде бы возвращаемся к прошлому по отношению, по крайней мере, к одному из двух названных событий. Если две точки определяют начало и конец отрезка, то точка, поставленная между ними, как бы извлекает нечто из предшествующего концу, но следующему после начала. В нашем дискурсе всякое событие связано с поставленной точкой. Но поставить точку между двумя другими – значит обратиться ко времени, когда ничего не происходило. Мы словно извлекаем событие из чистой потенциальности следа и определяем еще один момент *между* двумя уже бывшими моментами.

Таким образом, наряду с дискретной структурой времени, определяемой дискретной последовательностью событий дискурса, мы обнаруживаем еще и непрерывную его составляющую, то, что «протекает» между событиями. Если дискретное время, состоящее из последовательных моментов, наполнено событиями или синтетическими актами, то непрерывное время есть время чисто потенциального пребывания следа, такого следа, который еще не был связан ни с какой актуализацией. Поэтому след, подобно времени, имеет как непрерывную, так и дискретную часть. Воспроизведение (чистый повтор) возможен лишь по отношению к дискретной части следа. Непрерывная его часть оказывается некой средой, в которой происходят иные события и которая «заполняет» промежутки между дискретными точками, составляющими следы синтетических действий.

Не только деление отрезка на части позволяет различить непрерывную и дискретную составляющие в дискурсе. Для любых двух событий всегда найдется какое-то разделяющее их непроясненное «между», определяющее, однако, ход событий

дискурса. В теореме о внутренних углах треугольника мы можем (хотя это и не вполне точно) указать два события: построение треугольника (в экспозиции) и проведение прямой (в дополнительном построении). Между двумя этими действиями ничего не происходит. Но можем ли мы говорить, что их ничего не разделяет? Проведение прямой на определенном расстоянии от основания (которому она параллельна) означает определенность временного промежутка между двумя событиями. Если бы прямая была проведена ближе к основанию, промежуток был бы иным. Можно апеллировать к простому психофизиологическому обстоятельству: чем дальше друг от друга расположены две изображаемые на бумаге фигуры, тем больше времени нужно, чтобы перенести карандаш или проследить это расстояние глазами. Даже если считать такой аргумент неуместным в философском рассуждении, то все же надо согласиться, что структура расстояний, определяющая взаимное расположение различных элементов конфигурации, коррелятивна длительностям временных промежутков, разделяющих моменты построения этих элементов. Расстояния отсчитываются по прямой. Поэтому, определяя удаленность одного объекта от другого, мы так или иначе должны хотя бы мысленно соединить их отрезком прямой линии. Но чем длиннее отрезок, тем больше времени проходит между событиями построения его начала и конца – естественно, в масштабе одного дискурса. Точка, поставленная на отрезке при его проведении, была раньше, чем конец этого отрезка.

Вернемся теперь к нашему рассуждению об отрезке прямой. Мы видели, что его построение с самого начала подразумевает два синтетических акта, в результате которых появляется начало и конец отрезка. То, что происходит между этими двумя действиями, не есть вполне синтетический акт, поскольку не прояснено понятие прямой. Оно проясняется по мере построения новых точечных конфигураций между началом и концом отрезка. Но тогда подлинным событием построения мы можем считать лишь поставленную точку. Только такое действие может быть связано с моментом *теперь*, т.е. с настоящим. Иными словами, только точка *действительна*. Любая непре-

рывная линия, а значит и любая геометрическая фигура, всегда есть след, то непроясненное нечто, что находится между точками, производится между событиями. Можно, конечно, увидеть в непрерывном прочерчивании линии синтез, проводимый согласно определенной схеме, т.е. сообразно некоторому понятию. Именно это предлагает сделать Кант, разъясняя понятие экстенсивной величины (B203): «Экстенсивной я называю всякую величину, в которой представление целого делается возможным благодаря представлению частей (которое поэтому необходимо предшествует представлению целого). Я не могу представить линии, как бы мала она ни была, не проводя ее мысленно, т.е. не проводя последовательно всех ее частей, начиная с определенной точки и таким образом впервые начертая наглядное представление ее».

С одной стороны, описанная здесь процедура составления целого из подобных друг другу частей должна быть принята как процедура синтеза прямой линии, конструирующая также и понятие прямой. Но с другой стороны, приведенное разъяснение может показаться странным, поскольку превращает проведение прямой линии в актуально бесконечный процесс. Ведь каждая часть также состоит из частей, которые должны быть проведены прежде. Поэтому, завершив построение отрезка, мы должны будем «путем последовательного синтеза» завершить бесконечный ряд построений. В доказательстве тезиса первой антиномии сам Кант указывает на невозможность такого акта (B454).

Однако представление об отрезке как состоящем из частей возможно не прежде, чем произведено его деление. Иными словами, мы можем говорить о прямой как результате присоединения друг к другу более мелких отрезков лишь после того, как проведено построение ряда точечных конфигураций и исследована структура прямой линии. Такое исследование дает возможность сформулировать понятие прямой, которое, однако, отсутствовало в момент ее проведения. Кантовское определение линии как последовательности частей есть поэтому результат уже проведенного дискурса, причем такого, в ходе которого был совершен конечный ряд синтетических актов. Все

наши выводы о прямой линии, о взаимном расположении на ней точек и отрезков сделаны после построения на ней конечного числа точек, т.е. после того, как она разделена на конечное число частей. Именно такое деление и является синтезом в полном смысле слова. Проведение непрерывной линии таким синтезом считать нельзя, поскольку при таком построении не создается еще никакого понятия. Точнее, мы не знаем, какое понятие актуализируется.

Все сказанное приводит к несколько странным выводам. В любом геометрическом построении совершается два рода действий: проведение линий и выставление точек. Реальный синтез связан только с последним. Мы уже говорили, что лишь точка по-настоящему актуальна, только она может быть построена или воспринята в момент *теперь*, т.е. в настоящем. Любая более сложная конфигурация тут же уходит в прошлое и обращается в след. Но если это так, то синтетические акты, составляющие последовательность дискурса, ничем содержательно друг от друга не отличаются. Мы не можем указать ничего, чем одна точка отличается от другой, кроме места в пространстве и времени.

Таким образом, важным элементом выстраивания дискурса является факт чистого различия его элементов. Для природы дискурса определяющим оказывается не содержательное различие каких-то сущностей (понятий или объектов), а различие само по себе, различие того, что неразлично по содержанию.

Следовательно, определенность создаваемого в дискурсе объекта может возникнуть только как структура отношений между точечными актами. Эти отношения и определяются пространственно-временной локализацией каждого из них. «Место в пространстве и времени» – это не сущностная характеристика объекта, но указание на его положение относительно других, отличных от него объектов. То, что составляет сущность сложной конфигурации (геометрического объекта), сводится к системе отношений между простыми элементами (точками), о которых важно знать только то, что они отличаются друг от друга. Мы, однако, видели, что пространственное взаиморасположение точек коррелятивно их временной после-

довательности. Дискурс, разложимый на дискретный ряд следующих друг за другом событий, может содержать только временные отношения. Но эти отношения могут быть определены лишь длительностями временных интервалов между событиями. Таким образом, структура геометрического объекта должна быть определена темпоральной структурой дискурса.

Темпоральная структура, впрочем, не есть время дискурса. Дискурс об определенном предмете может быть повторен в любое время, которое в ходе дискурса организуется сообразно разворачиваемой темпоральной структуре. Темпоральная структура, таким образом, сама независима от времени. Она многократно воспроизводится в протекающем во времени дискурсе и фиксируется в виде пространственных конфигураций. Сама, однако, остается вне всякой фиксации. Это невидимая и неслышимая структура последовательности разворачиваемых во времени точечных событий содержит в себе принцип взаимодействия дискретных моментов непрерывного временного «наполнения». Иными словами, она содержит принцип «определения времени», производимого дискурсом.

Все, что мы сказали здесь о темпоральной структуре объекта, в полной мере относится к тому, что у Канта названо *трансцендентальной схемой*. Это – «правило синтеза способности воображения в отношении чистых форм в пространстве» (B180). Заметим, однако, что это правило есть руководство для построения объекта (порядок, последовательность действий), но не словесно озвучиваемая инструкция или описание. Последнее ближе к понятию, и именно к согласию с ним схема призвана привести конструируемый в пространстве объект.

Мы, следовательно, сталкиваемся здесь с какой-то таинственной частью мышления, которая, не имея никакого внешнего выражения, может быть описана лишь крайне приблизительно. На что бы мы ни указали, пытаясь указать на трансцендентальную схему (или на темпоральную структуру дискурса), это в любом случае будет не она, а либо понятие, либо образ, либо предмет. Сам Кант по этому поводу писал: «Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и чистой формы их есть сокровенное в недрах человеческой души искусство, настоя-

щие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу» (В181). В чем-то трансцендентальная схема сходна с музыкальным ритмом. Последний представляет собой структуру, организующую последовательность звуков и пауз, т.е. дискретную последовательность звучаний в некотором незвучащем континууме. Ритм не звучит и непосредственно не выражается в нотной записи. Звучащая музыка есть лишь единичное развертывание заданной ритмом структуры. Нотная запись называет ритм, т.е. рассказывает о нем или описывает его. Сам он остается вне звука и вне записи⁴.

4. Различие и тождество в дискурсе

Выше мы указали, что элементарные объекты, возникающие в результате синтетических актов (событий дискурса), отличаются друг от друга только местом и временем. Но структура сложного объекта, конструируемого в ходе дискурса, определяется схемой, т.е. вневременной структурой, только при актуализации которой и появляется различие элементов во времени. Не следует ли из этого, что актуальному (пространственно-временному) отличию элементов должно быть предположено какое-то вневременное различие? Естественно предполагать, что схема оказывается структурой отношений каких-то предметов, о которых известно лишь, что они отличны друг от друга.

Такой поворот дает прежде всего возможность уточнить, что, собственно говоря, означает одинаковость объектов. Выше

⁴ Проблема взаимодействия звучащего и незвучащего в музыке подробно рассмотрена в книге М. Аркадьева [1]. В ней музыкальное произведение представлено как развертывание звучания в непрерывной незвучащей среде, названной автором «музыкальным временем». Последнее не является безразличным вместилищем для звуков, но находится с ними в сложном взаимодействии. Подобное описание музыкального произведения оказывается неожиданно близким к нашему представлению математического дискурса.

мы говорили, что элементарные события дискурса ничем содержательно друг от друга не отличаются. Слово «содержательно» может означать лишь то, что возникающие при названных событиях объекты одинаковы. Ясно, что эту одинаковость мы не можем определить через сопоставление и выделение общих свойств. Для точек она может быть определена только отрицательно. Заметим, что, указывая на их различие в месте и времени, мы не обнаруживаем никаких других оснований для различения. Иными словами, мы не можем указать *специфических* различий между точками. Отсутствие каких-либо оснований для различения, кроме различия места и времени, и следует, по-видимому, называть *тождеством объектов*.

Различие, предопределенное схемой, уже не предполагает никакого тождества, потому что здесь не может идти речи об объекте. В ней задана структура чистого различия, реализуемая (и актуализируемая) в пространственно-временном различии объектов. Крайне затруднительно объяснить, в чем состоит эта структура различий, поскольку всякий доступный обсуждению предмет не может, как мы уже указывали, быть схемой именно в силу этой доступности. На наш взгляд, мы можем лишь упоминать о ней, обнаруживая в наших собственных построениях развернутый во времени процесс конструирования объекта, составляемого из *различимых элементов*.

1. Аркадьев. М. Временные структуры новоевропейской музыки. М., 1992.

2. Гутнер Г. Дискретность и непрерывность в структуре математического дискурса // Бесконечность в математике: философские и исторические аспекты. М.: Янус-К, 1997. С.242-265.

3. Ефимов Н.В. Высшая геометрия. М.: Наука, 1978.

4. Каган В.Ф. Основания геометрии. Ч.2. М., 1956.

5. Friedman M. Kant and the Exact Sciences. Harvard University Press, 1994.

6. Hintikka J. Kant on the Mathematical Method // Monist. 51 (1967).

7. Leppakoski M. The transcendental How. Stockholm: Almqvist & Wiksel International, 1993.

WILLEM van der KUIJLEN
(University of Nijmegen)

The Legal Metaphor in Kant's *Kritik der reinen Vernunft*: its Structure and Meaning

1. Introduction
2. Kant on Analogy
3. The questions «*Quid facti?*» and «*Quid iuris?*»
4. Transcendental Judgment
5. An example of Judgment: *ius praetensum* in R3357
6. Transcendental Dialectic – Paralogism
7. Transcendental Dialectic – Antinomy
8. Transcendental Dialectic – Proofs of the Existence of God
9. Transcendental Doctrine of Method
10. Conclusion

1. Introduction

Right at the beginning of the first introduction to the *Kritik der reinen Vernunft*¹ Kant describes the institution which judges all claims and pretensions of reason as the tribunal of reason («*Gerichtshof*», KrV, Axi; cf. B529, 697, 768, 779, 815). Although Kant acknowledged that examples and illustrations like this are needed for an intuitively clear presentation of the contents of KrV he presented the text of his major philosophical work in a «dry, purely scholastic fashion» in order not to enlarge it beyond the extensive proportions it had already reached (KrV, Axvii-xviii; cf. B293: «um Weitläufigkeit zu vermeiden»). Nevertheless, many illustrations or metaphors, the proper means to bring about this intuitive clearness², are present throughout KrV.

Not only does KrV contain a large amount of metaphors, it also contains a great variety of metaphors. For example, one could refer to predominant metaphors drawn from: politics (KrV, Aix, Bxxv, B372), military science and warfare (KrV, B450f., B779f, B783ff.), seamanship (KrV, B294f., A395f.), architecture (KrV, B735f., B784, B862f.), flying (KrV, B9, B878; cf. Tarbet 258f.). Metaphors

like these have been discussed by Rudolf Eucken and David Tarbet. With reference to their studies these metaphors can be characterized as «illustrative» (Tarbet 257); they perform «nur die Rolle eines Begleiters» (Eucken 57), or an «important supporting role» (Tarbet 257). To some of these, however, a more substantial role may be attributed, because Kant continuously employs them to characterise his own philosophical method. Thus they become «treue Diener besonderer prinzipieller Überzeugungen und methodologischer Richtungen» (Eucken 57). Tarbet deals with them as «metaphors of analogy» and the most telling are those taken from science (physics, chemistry, mathematics, astronomy) (Tarbet 263f.; cf. Eucken 66-68).

In addition to descriptions of specific metaphors and to an evaluation of their (methodological) function special attention should be given to metaphors representing instances of legal discourse. Clear examples of these are to be found throughout KrV. Following Tarbet I will use the term «legal metaphor» as the common denominator of all of these particular instances (Tarbet, 265; cf. Eucken 73 and Saner 279). Ishikawa's notion of «das Gerichtshof-Modell» is the appropriate, corresponding term in German.

Several authors have drawn attention to the exceptional and important function of the legal metaphor. More than a century ago, in 1881, Vaihinger remarked: «Dieses bild des Processes liegt der ganzen Kritik zu Grunde» (Vaihinger 107; cf. Saner 239, 279f.). He continues by pointing to the most important aspects of this image in KrV: the tribunal, the lawbook, the parties involved, the object of dispute, witnesses, documents and proof, and the records of the lawsuit. At the beginning of this century Eucken stated that Kant's far-reaching and radical application of the idea of right is characteristic for his theoretical enterprise (Eucken 78). He also acknowledged the importance of the legal metaphor in other writings of Kant (Eucken 77-78; cf. Stoddard 245, 248). Regarding the legal metaphor, Tarbet claimed that it is the «metaphor around which the entire work is constructed» (Tarbet 265) and that «There is justice in calling the legal metaphor the main structural metaphor of the Critique» (Tarbet 270). More recently, Henrich has pointed to the methodological and argumentative structure of the legal metaphor:

«The Critique is not just permeated by juridical metaphors and terminology. Its major doctrines are related to one another by means of the theory of legal disputes presented by Pütter and Achenwall»³. Küsters (27-37), in view of a survey of Kant's philosophy of right, maintains the plausibility of the juridical character of Kant's concept of reason, but he does not seem to be able to appreciate its significance because he is unaware of the proper function of metaphors (33, 36): «Es besteht die Gefahr einer vorschnellen Analogisierung und damit implizit einer Fehldeutung» (31). However, even greater problems arise if an assessment of the metaphorical or analogical character is postponed.

Although there seems to be considerable agreement as to the methodological importance of specific instances of legal discourse in KrV as well as to the extent of the legal metaphor itself, a systematic account of the legal metaphor as a whole is still lacking. The main purpose of this paper is to provide this account, primarily by presenting and examining most if not all of the literature dealing with particular instances of the legal metaphor in KrV (§§ 3, 5, 7, 9). With reference to the common opinion about the important function of the legal metaphor with respect to the structure and methodology of KrV, it is necessary to make additional remarks regarding certain aspects of the metaphor that have been neglected in the literature on KrV, so as to make possible a reconstruction of the metaphor in its entirety. This will be done in §§ 4, 6, 8 and 9. The result is a comprehensive overview of the legal metaphor throughout KrV. To substantiate the claim that this metaphor has a significant function within the critical project of KrV, the meaning and function of «metaphor» in a Kantian sense will have to be determined in §2.

2. Kant on analogy

In the previous section «metaphor» referred to illustrations and figurative speech in quite a general way. In the present section a short overview of the Kantian sense of «metaphor» is presented in order to determine the relevance and significance of the use of metaphor in KrV. According to A. Nuyen «It seems reasonable to suggest that what Kant calls 'symbol' we call 'metaphor'.» (Nuyen

98). A symbol, according to Kant, is an intuition related to a concept. This is only one of the possible relations between concept and intuition. Right at the beginning of «Transcendental Logic» Kant states his well-known formula about the necessary relation between intuitions and concepts:

«Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als, seine Anschauungen verständlich zu machen (d.i. sie unter Begriffe zu bringen)»⁴.

In fact, this statement implies that it should be possible to provide a corresponding intuition to every concept and vice versa. If not, the knowledge expressed in the concept (or intuition) lacks aesthetic, intuitive clarity (or logical, discursive clarity) and should not be regarded as knowledge at all.

The process of providing intuitions corresponding to given concepts, is what Kant calls proving or showing the reality of our concepts⁵. Because there are different concepts, there are also different corresponding intuitions. If the concepts are empirical, the intuitions are called examples⁶. In the case of pure concepts of understanding they are called schemata (see §4 below). In the case of a concept of reason, however, it is not possible to provide for the corresponding intuition, since by definition such a concept cannot be linked to something sensible. It is a concept «den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann» (KU, B255; cf. ib. B193, 240)⁷. However, one may symbolically link a concept of reason to an intuition, in which case it is called a symbol of that concept. Therefore, Kant states: «Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole» (KU, B256). Kant's example of a symbol is the living body representing the monarchical state (KU, B257f.; cf. Nuyen 96-98). A living body symbolises a monarchical state not because there are similarities between both objects, but because there is an analogy between the way we reflect on the object of intuition (a living body) and the way we reflect on a monarchical state. More precisely, the rules guiding our reflexion in case of a living body are analogous to those guiding our reflexion in the case of a monarchical state which makes it possible to represent this

state symbolically by a living body. To some extent philosophical language in general is symbolic. In this respect Kant points to notions such as «ground» and «substance» (KU, B257) which remind us of the categories.

Apart from schema and symbol there is yet another relation between intuition and concept which might be regarded as the reverse of symbolisation. An aesthetic idea is a representation to which there is no adequate concept (KU, B193, 240). Nuyen (100-105) argues that the process of providing such a concept may be compared to symbolisation. The difference between symbolising an idea of reason and symbolising an aesthetic idea is that the former process is «objective», and the latter is «subjective» (Nuyen 101; cf. KU, B198, 242).

In Prolegomena § 58 Kant assigns knowledge involving symbols a separate status and refers to it as knowledge by analogy. This kind of knowledge enables us to transcend the limits of possible experience, without running the risk of getting caught up in a dialectical, illusory situation⁸.

In KrV, B222 Kant defines «analogy» in philosophy by comparing it to «analogy» in mathematics⁹. In mathematics analogy is the equality of two quantitative relations. It is constitutive in regard of the objects (quantities) involved. Thus, the following analogy of relations ((3: 4) = (6: x)) allows us to construct the fourth quantity (x = 8). In philosophy, however, analogy is the equality of two qualitative relations, which does not allow us to construct the missing member, but only enables us to determine the relation in respect of a fourth member, which is not known and remains unknown. Analogy in this sense is regulative, because it serves as a rule of thinking¹⁰, not as a constitutive principle. In Prolegomena (§58) Kant gives a definition of analogy: «eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen». He also gives the following, clarifying example. We may determine the relation between the unknown loving God (x) and the well-being of the human species (c), if, by analogy, we compare this relation to the relation between the happiness of children (a) and parental love (b). Thus, the analogy (a: b) = (c: x) does not determine object x in any sense, but it expresses the analogy (com-

plete similarity) between both relations. In addition, Kant determines this relation with the help of the category of causality. Thus, analogy allows us to think of the relation between objects which cannot be objects of possible experience (the transcendent object of God, and the situation of mankind as a whole) as if they were such objects, on the basis of the regulative application of «causality»¹¹.

With reference to Kant's ideas about the relation between concept and intuition, symbol and analogy, some important conclusions can be drawn about the significance of the legal metaphor. Apparently, a critique of pure reason is in need of symbols or metaphors since «pure reason» and its «critique» are pure and abstract notions lacking intuitive clarity. This lack of clarity would seriously hamper or even prevent any sensible discussion on the subject. Metaphors provide for this clarity. If the legal metaphor turns out to be the predominant image in KrV, it may well be indispensable to Kant's critical project since its predominance expresses Kant's constant awareness of the necessity to supply for the intuitive clarity needed.

If we take «metaphor», like Nuyen, in the sense of «symbol», then the pithy statement «The critique of pure reason is the true tribunal»¹² is an expression of the fact that the critique can be symbolised by the image of the tribunal. In that case there has to be an analogy between the tribunal and critique, or rather between the way we think about a tribunal and its proceedings, on the one hand, and the way we think about pure reason and its critical actions which are initially unknown to us, on the other hand. Because the metaphor seems necessary to carry out the critique, we may assume, in accordance with the authors mentioned, its pervasive presence throughout KrV. The extent of the analogy and the systematic relations between its various parts will be determined in the following sections.

3. The questions «*Quid facti?*» and «*Quid iuris?*»

Apart from occasional references to terms like «Anspruch», «Besitz», «Anmaßung», which apparently stem from a juridical context, the first systematic account of a legal metaphor is to be found right at the beginning of the chapter on the deduction of the

pure concepts of understanding. Strangely enough Stoddard does not even mention the well-known distinction between *quid facti* and *quid iuris*, although she claims that «legal language plays a major role in this section»¹³. The beginning of this section, introducing the *quaestiones facti et iuris*, runs as follows:

«Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*), von der, die die Tatsache angeht (*quid facti*), und indem sie von beiden Beweis fordern so nennen sie den ersteren, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die Deduktion» (KrV, Bl 16).

It is important to see that answers to both questions require some kind of proof («indem sie von beiden Beweis fordern») legitimizing a certain competence to use (philosophical) concepts. The problem Kant faces here, is the case in which there is no legal title to be found in experience, since the concepts in question are «marked out for pure a priori employment, in complete independence of all experience; and their right to be so employed always demands a deduction.» (B 117). In line with Kant's project of transcendental philosophy the *quaestio iuris* as to pure concepts may be paraphrased as the search not just for any legitimization, but for the ground for legitimization «überhaupt». The search carried out in the transcendental deduction results in this very concise dictum about the «I think»:

«Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können» (B131).

The representation «I think» itself is an act of spontaneity and is also called «pure apperception», «original apperception» or «transcendental unity of self-consciousness» (B132).

Kaulbach suggested a specific reading of this «I think» in relation to «die juristische Physiognomie der theoretischen Vernunft» (263). Instances of juridical discourse, like this one, do not just have a «metaphorical function». Kaulbach assumes: «daß sich in ihnen vielmehr die Figuren gedanklichen Handelns darstellen, die den transzendental-philosophischen Ansatz von seinem Ursprung her eigentümlich sind.» (264). Both theoretical and practical reason share a «common root» which may serve as the reason why examples from the field of practical reason (i.e. the legal metaphor) perform a function at the level of theoretical reason.

This «common root» or «eine gemeinsame und identische Wurzel von Erkenntnisvernunft und Rechtsvernunft» (265), which Kaulbach also calls «Konstellation» (269), «Grundverhältnis» (277) or «transzendentaljuridische Wurzel» (278), is described as:

«die transzendentaljuridische Konstellation zwischen der Person als dem Herrn der Sache und dieser als den Träger von Brauchbarkeit und Verfügbarkeit sowie zwischen den in ihrer Herrschaft über die Sachen einander anerkennenden Personen» (268; cf. 277).

Here «transcendental» means «daß die Konstellation erstens die Bedingung der Möglichkeit für das Recht der Person auf gebrauch der Sache darstellt und daß sie zweitens eine auch in der theoretischen Vernunft eigentümliche Selbstgesetzgebung des Denkens – hier des praktischen Denkens – einschließt» (268). On the one hand Kaulbach describes the implications of this root for Kant's philosophy of right, but he also draws conclusions as regards theoretical reason:

«Das in die theoretische Vernunft eingehende transzendentaljuridische Grundverhältnis erweist meine Stellung als die der Freiheit gegenüber der Gegenständlichkeit der Gegenstände. Erkennbarkeit ist eine Art von theoretischer Verfügbarkeit über die Gegenstände. «Ich denke» setzt nur die Sache in ein transzendentales Verhältnis, damit die Ausübung der Erkenntnishandlungen an ihr möglich wird.» (279).

He also draws explicit comparison between «I want» in practical philosophy and «I think» («'ich denke', welches in der theoretischen Philosophie dem praktische 'Ich will' entspricht» (278; cf. 280)). In addition he states that «I think» also represents some kind of decision, by means of which I declare representations of the object (Gegenstand) to be mine.

In the sense of Kaulbach's analysis «I think» is the decision which makes possible the theoretical availability of objects, which is based on the transcendental-juridical root and which justifies the applicability of the categories that constitute specific knowledge of objects (279f.).

Kaulbach's reconstruction of the function of «I think» seems to be confirmed in a more recent article by Henrich on Kant's notion of a deduction¹⁴. In this article Henrich points to the historical background that enables us to determine the function of the deduction in KrV. Deductions or the use of deduction writings («Deduk-

tionsschriften») were common juridical practice in The Holy Roman Empire between the fourteenth and nineteenth century. They served to justify claims which were the object of legal controversies. Apart from these deduction writings there were also methodological studies on the best way to write a deduction. Henrich (33f.) compares Kant's composition of the transcendental deduction to these writings.

Theorists of natural law (Wolff, Pütter, Achenwall) distinguished innate (absolute) rights from acquired (hypothetical) rights which originate in a fact or action, and they maintained that only in the case of the latter a deduction could be provided. This deduction justifies the claim to the possession or usage of something by tracing it back to its origin. Thus, the argumentative structure of a deduction would have to relate a claim to an original fact, so as to make clear the legitimacy of the claim (cf. KrV, B285f.).

Henrich (35-37,39f.) links this methodological notion and the argumentative structure to the epistemological notion of the origin of knowledge in KrV. The deduction of the pure concepts of understanding is intended to discover an origin which would account for the legitimacy of their usage. This factual origin is the «I think»: «the unity of apperception is the origin of the system of the categories and the point of departure for the deduction of the legitimacy of their usage.» (Henrich 45f.).

Although the «I think» is a fact¹⁵, it is not to be confused with the fact of an empirical deduction and the *quaestio facti*. An original fact grounds legitimacy¹⁶, whereas an approach in accordance with the *Quid facti?* merely yields a physiology of understanding (Henrich 35-37). There is yet another sense of the unity of apperception which makes it possible to link the methodological notion of a deduction to other philosophical deductions carried out by Kant, especially the deduction of the concepts «space» and «time» and the deduction of the second Critique (Henrich 30, 37,45). Because this «I think» in the second sense has the property of accompanying every case of reflexion, it holds a central position in our system of knowledge, a position which may count as «original» with respect to the various fields which are subject to reflexion.

Henrich's analysis of «reflexion» (42-46) supports his claim of the general methodological role of a deduction.

Apart from the phrase quoted above (§ 1) in which Henrich expresses the relevance of the theory of legal disputes for KrV, he also refers to the methodological importance «for which Kant refers to the juridical paradigm, and [the reasons] why he could and did structure the first Critique in its entirety around constant reference to juridical procedures.» (Henrich 32).

4. Transcendental Judgment

To my knowledge there is no piece of literature on Kant's work explicitly dealing with the second book of the *Transcendental Analytic*, viz. *The Transcendental Doctrine of Judgment* (KrV, B 169-349), in the context of the legal metaphor. However, if this metaphor is the main methodological paradigm and argumentative structure of KrV, the introduction and first chapter of this book (KrV, B 171-187) seem to be especially crucial for a coherent reading of KrV in terms of the legal metaphor. Transcendental judgment serves a particular indispensable function within KrV.

The proper function of judgment is described in relation to the function of understanding:

«Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regein erklärt wird, so ist Urteilkraft das Vermögen unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht.» (KrV, B171).

If we regard the concepts of understanding as «rules» transcendental judgment has to distinguish whether empirical intuitions stand under the categories or not. Adequate subsumption under the categories is also called the application of categories to appearances (KrV, B 176f.) and the subsumption of an object under a concept (KrV, B 176). Transcendental judgment itself stands under no rule, but it is a «particular talent which can be practised only» (KrV, B172). However, there are particular conditions making the proper employment of judgment possible. These conditions are transcendental schemata, which serve as justifications for the application of categories. Thus Kant secures the legitimacy (cf. «befugt sein» in

KrV, B 188) of the use of transcendental judgment like he did in the case of the transcendental deduction.

The function of judgment corresponds to one of the most important activities of a judge, viz. determining whether, and if so, to what extent a given case stands under a certain rule or law¹⁷. Both activities consist in the application of rules. Kant refers to juridical terminology (*casus datae legis*, KrV, B 171) and mentions the example of a judge («Richter», KrV, B 173)¹⁸. In both cases this application of rules itself is not guided by rules. Therefore, transcendental judgment cannot be taught; it can only be practised. The result of a correct application of judgment is what Kant calls an example, or concrete representation of something abstract. The great benefit of examples or exemplary applications is the fact that they sharpen the faculty of judgment (KrV, B173f.). In the case of jurisdiction this function of examples can be compared to the function of jurisprudence. Because there are no general rules to guide the application of judgment – in fact, that is just what it means to employ or to pass judgment – schemata, examples or jurisprudence serve as guidelines. They also serve an educational purpose to «train» the exercise of judgment: «Dieses ist auch der einige und große Nutzen der Beispiele: daß sie die Urteilstkraft schärfen», and «So sind Beispiele der Gängelwagen der Urteilstkraft»¹⁹.

Thus we can see that knowledge by analogy (see § 2 above) is in fact the result of the application of judgment and at the same time the concrete example (the legal metaphor) of something abstract (pure reason) serving to instruct and train judgment, a faculty which is indispensable in any exercise of the faculty of knowledge in general. If the legal metaphor is an appropriate image to represent the critique of pure reason, thereby compensating the lack of any other means to represent or express what this critique is about, it would be a token of Kant's own «mature judgment» (but then again, the rules to determine whether this is the case are not available). The legal metaphor, if consistently developed in the rest of KrV as an instructive example for judgment, would also provide a framework to determine what rules could qualify as valid rules where the rules governing experience are no longer applicable, i.e. as soon as the field of possible experience is transcended (see § 6-8 below)²⁰.

5. An example of judgment: *ius praetensum* in R3357

The claim in the previous section about the important role of judgement can be supported by an elaborate article by Hans Kiefner. Kiefner (317-318) maintains that Kant's use of metaphors taken from civil law is not insignificant because his knowledge of contemporary Prussian civil law («Zivilrecht») and «Zivilproceßrecht» was quite precise and sophisticated and he applied this knowledge in a philosophical context. This thesis is founded upon an extensive analysis of Reflexion 3357 (AA XVI, 797) which is compared to juridical practices in Kant's time (Kiefner 289f., 294-298, 304f.). Based on this comparison Kiefner reconstructs a fictitious case which, in its basic features, resembles the original one Kant is presumably referring to in R3357 (Kiefner 299)²¹.

For our present purpose two specific features of this Reflexion need our attention here, for, according to Kant, the judge performs two distinct activities: «Der Richter soll 1. als inquiring analytisch verfahren... 2. als Richter muß er synthetisch verfahren» (R3357). Both activities, however, require judgment in the sense of subsumption or comparison of the aspects involved. In this case these aspects are: the law or right that has been appealed to, and the facts relevant to this law. On this basis the judge can (synthetically) make a decision.

As to the first, analytical activity of the judge, Kiefner maintains that this is in fact an answer to a *quaestio facti* (300). In order to determine what is the case (the relevant facts) it should be clear to the judge what is required to make up a relevant whole of facts given the law under consideration (*ius praetensum*). In other words, he has to determine what has to be presupposed in order to make up a case at all, given some law: «Also muß er doch das *ius praetensum* vorher erwägen, um a priori zu bestimmen, was dazu erforderlich ist... Dies muß vorher allgemein beym Richter ausgemacht seyn» (R3357)²². Thus, the judge has to determine which aspects of the law in general are relevant in the present case. These relevant aspects are called *momenta in iure*, constituting the juridical «fact» («der rechtliche/gesetzliche Tatbestand»), Kiefner 302, 313). According to Kiefner (313f.) this is the first application of judgment.

In view of these momenta in iure the parties involved have to supply factual evidence in support of their claims and the judge has to examine to what extent these momenta in facto are relevant to the momenta in iure, i.e. with regard to all possible facts (*varia facti*) he has to determine which facts matter in the present case. Therefore, to every momentum in iure there has to be a corresponding momentum in facto. This requires subsumption of momenta facti under momenta in iure in view of all *varia facti* (Kiefner 302f., 305f.). Thus the judge determines what is the case: «Unter den Tatbestand ist dann der konkrete Sachverhalt zu subsumieren, der sich aus den 'momenta in facto' zusammensetzt. Genauer: Für jedes momentum in iure muß sich ein ihm entsprechendes momentum in facto feststellen lassen.» (302f.). Taken together the momenta in facto constitute an *idea facti*, a picture or representation of what is the case (Kiefner 309,313).

Thus far the method of inquiry has been analytical. Now that it is clear which law applies and what is the case, the judge proceeds to a synthetic activity: passing judgment, i.e. determining the concrete consequences of the application of the law (in general) to this specific case (*idea facti*), which again requires subsumption (Kiefner 307f., 314-317). The proper function of judgment is thus exemplified in the task of a judge as described in R3357 and as summarised by Kiefner as the mediation between what is empirical and right (313f.).

On the basis of Kiefner's reconstruction and his analysis of R 3357 he concludes that Kant knew very well what he was talking about when he referred to the judge and the lawsuit. Hence, one should not assume «dass es sich bei der Verwendung zivilprozessualer Vorstellungen in nicht rechtsphilosophischen Texten nur um wenig aussagekräftige Metaphern handelt» (Kiefner 317). Kant's knowledge of juridical practices was such that his references should not be regarded as purely accidental or «just» metaphorical.

6. Transcendental Dialectic – Paralogisms

Two basic elements have been dealt with in our preceding examination of the legal metaphor in the Transcendental analytic: 1)

the transcendental deduction of the categories and 2) their application by means of transcendental judgment. As far as these elements serve to justify claims of knowledge they can only do so if «knowledge» is understood in the sense of «experience». The categories are constitutive to experience. They are the rules that all rational endeavours have to comply with if claims of knowledge are to be valid. Notwithstanding this example of «philosophical legislation» (KrV, B867) or «constitution» (Stenzler DI-iii) reason has a natural disposition to break these laws and to extend knowledge beyond the limits of (possible) experience. This disposition is called «metaphysics» (KrV, Avii, B21). Especially claims regarding the objects of what is called the *metaphysica specialis*, the soul, the world, and the existence of God, will thus inevitably lead to dialectical illusions, i.e. paralogisms, antinomy and proofs of the existence of God respectively. The Transcendental Dialectic of KrV is aimed at discovering the illusory features of this kind of metaphysical knowledge.

While exposing the dialectic of pure reason Kant himself cannot fall back on a pretension of having better knowledge of the soul, the world and God's existence, for any claim about these objects is transcendent and its validity can never be determined. Kant's purpose, therefore, is to discredit the claims of rational psychology, cosmology and theology as far as they intend to represent (theoretical) knowledge. To do so, he employs a specific argumentative strategy to examine these claims. The importance of the legal metaphor in the Transcendental Dialectic consists in the fact that it supplies typically juridical modes of argumentation which are used in this strategy. Kant's arguments aim to assess the validity of the proofs supporting the claims of the *metaphysica specialis* in line with the framework of juridical argumentation. We will examine this in case of the paralogisms (this section), antinomy (§ 7) and proofs of the existence of God (§8).

As to the paralogisms chapter one should carefully distinguish the A-version (A341-405) from the B-version (B399-432)²³. The beginning of the chapter (A341-348) remained unaltered in the second edition (B399-406). The remaining 58 pages of the A-version were cut back to 26 pages (B406-432).

The A-version presents each paralogism and its critical evaluation according to the table of the categories (A 344f. = B402f, 406). The end of the chapter is quite an extensive «Consideration of Pure Psychology as a whole, in view of these Paralogisms» (A381-405). Basically, all four critical evaluations of the paralogisms maintain that the «I» as a thinking being cannot be dealt with in the way sensual objects and concepts are dealt with in experience. Any such attempt in rational psychology to extend knowledge will necessarily fail, since the conditions of any possible experience are transcended²⁴. Apart from these considerations concerning content Kant makes formal or methodological remarks in the extensive «Consideration of Pure Psychology...». Only «the sobriety of a critique, at once strict and just» will prevent reason from psychological illusions (A 395). «Critique» or «critical evaluation» is described in A 388: «der kritische [Einwurf], der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist.», and: «der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werte oder Unwerte unangetastet läßt, und nur den Beweis anficht, bedarf gar nicht, den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kenntnis desselben anzumaßen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß sie unrichtig sei»²⁵.

Kant's awareness of the methodological strength of critique in this sense is, in my opinion, the most important reason for the substantial reduction of the paralogisms chapter in the B-edition. For, if we assume Kant had written down the paralogisms chapter in the A-version before he started writing the texts of the following chapters, which clearly elaborate on this conception of critique and practical interest, his work on the B-version of the paralogisms could benefit a great deal from the methodology of critical objections, especially insofar as they are related to a practical interest (cf. esp. B503, B825ff.). This is exactly what seems to be the case, for not only did Kant restrict his considerations concerning content to a brief summary (B406-413) and a refutation of Mendelssohn's proof (B413-422), but he also phrased his methodological remarks in closer connection to the transcendental doctrine of methods (§ 9 below). For example, he refers to rational psychology as a discipline, setting limits to speculative reason in view of the practical employment of reason (B421, B430f.; cf. B769) and he mentions

the practical advantage of critique (B424f.). My claim in this respect would be that the B-version could be cut down to more than half the size, since the function of critical objections (in relation to practical employment) could be emphasised more easily, because it is dealt with more extensively in following parts of KrV. Although considerations concerning the philosophical content of the paralogisms did matter, they did not deserve the attention drawn to them in the A-version and so the argumentative strategy, which had already been prepared in the A-version, could be stressed at the expense of qualifications regarding the contents. Emphasis on the mode of argumentation confirms an evaluation of Kant's arguments in terms of the legal metaphor, for, as we shall see in § 8, the method of critical objection (as presented in the chapter on the discipline of pure reason) is typically juridical.

7. Transcendental Dialectic – Antinomy

The chapter on the antinomy of pure reason represents the clearest and most important example of the legal metaphor. In fact, the specific metaphor occurring in this chapter is quite detailed and due to its characteristics it may be labelled «the image of a tribunal» corresponding to Ishikawa's German notion of «das Gerichtshof-Modell». This image constitutes the core of the legal metaphor. The occurrence of this metaphor at this point in the KrV need not come as a surprise. Transcendental analytic provided for the basic (a priori) concepts and principles of the legislation of reason (B350), on which basis an assessment of the validity and legitimacy of the pretensions of reason is possible. Once legislation has taken place reason is able to employ a judiciary function. Both these perspectives on reason are present in the antinomy chapter, but attention shall be focused on the judiciary function.

The presence of many references to juridical discourse point to an increasing significance of the legal metaphor: granting a fair hearing and doing justice («Gehör und Gerechtigkeit») to the arguments for the counter-position (KrV, B434); «Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln» (B452); legislation (ib.); «Advokatenbeweis» (B458; cf. R3474); pretensions and legal claims (B490f.);

contested rights (B493); the jury in a trial (B504); knowledge of right and wrong (B504f); tribunal of reason (B529); rightly («mit Recht») (B529, 539); pretension of reason and the judge (B558).

A more specific indication for the image of the tribunal is the description of the antinomy itself: the conflict of (the laws of pure) reason (B434f.)²⁶. This is also called «antithetic» (B433) and «the conflict of the doctrines of seemingly dogmatic knowledge (thesis cum antithesi) in which no one assertion can establish superiority over another.» (B448). Kant specifies three options to avoid or solve the antinomy: 1) dogmatic assertion (like the thesis in either antinomy) of either thesis or antithesis, 2) sceptical denial (antithesis) and, eventually, refusal to take the antinomy seriously resulting in indifference with regard to its outcome, and 3) critical evaluation. The first two options mark the «death of sound philosophy» (B434)²⁷, since they are not compatible with the purpose and need of reason, i.e. unity, and the application of the laws of reason. Kant propagates the third option of critical evaluation (A_{xx}ff.), like he had already done in the paralogisms chapter: «The critical path alone» (B884) is «a path to certainty» (B449) that brings reason and its conflict to a conclusion.

In the case of the antinomy the method of evaluation is described as the sceptical method, which is altogether very different from scepticism (B451, 514, 79 If., 797) and the sceptical refusal mentioned above.

«Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen,..., kann man die skeptische Methode nennen. Sie ist vom Skeptizismus gänzlich unterschieden.... Denn die skeptische Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß sie, in einem solchen, auf beide Seiten redlichgemeinten und mit Verstande geführten Streit, den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber tun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung... zu ziehen.» (KrV, B451f.).

From this quotation it is clear that in Kant's own opinion antinomy and the sceptical method are linked to juridical practice, which is expressed by the references to legislators, judges, antinomy and nomothetic (KrV, B452). According to Ishikawa (1990,9-11) sceptical method is defined in juridical terms, which led Kant to identify the antinomy with a conflict in court. Both the image of the tribunal

and the sceptical method are characteristic of Kant's philosophy throughout its development (Ishikawa, 16-26; cf. Stenzler). However, sceptical method and critical evaluation should not be identified tout court. Such an identification would neglect specific features of each. Sceptical method as a mode of investigation is applied within a judiciary context to figure out what laws apply and to what extent they apply or fail to apply. Critical examination and the formulation of critical judgment resulting from it are carried out in view of legislation (of reason). This double perspective is also offered in the above quotation. For both these perspectives, however, the legal metaphor provides the comprehensive framework.

Application of the sceptical method is possible only if there is a third position apart from the two alternatives offered in each antinomy (thesis or antithesis)²⁸. In view of these alternatives there has to be an impartial position from which the sceptical method may be applied. Secondly, there has to be a typical kind of judgment fit to express the results of the sceptical method from an impartial standpoint. This kind of judgment is called «infinite judgment». Impartiality and infinite judgment should be understood in terms of the legal metaphor.

For a start, it is necessary to consider the antinomy from an impartial viewpoint since the common procedure to construct proofs in support of either thesis or antithesis is not sufficient to come to a conclusive solution. We need another perspective because dogmatic assertions and sceptic denials regarding the cosmological ideas leave the matter unsettled. In principle, the possibility of impartiality with respect to the antinomy is based on the legislation of reason as presented in the Transcendental Analytic. This legislation provides the point of reference to determine the validity of (dogmatic or sceptic) claims of cosmological knowledge. Thus, the impartial position has been made possible by critique, which, on its turn, enables Kant to adopt the sceptical method to assess the validity of dogmatic and sceptic claims regarding cosmological ideas and to present the results according to the particular lay-out of the antinomy (KrV, B454-489).

This critical impartiality is determined in terms of the legal metaphor. It is the position of an «impartial umpire» (KrV, B451;

cf. KrV, B503f.). Kant also appeals to this kind of impartiality on the part of his readers insofar as they are allies, i.e. insofar as they subscribe to scientific metaphysics and he calls them «judges» (KrV, Axv, xxi; Bxl-xli, xliv). The link between impartiality and the legal metaphor is more clearly expressed in Kant's comparisons to political ideas. Legislation in the case of reason is compared to political legislation marking the transition from a state of nature to the status civilis. Kant explicitly mentions this comparison KrV, B779f: «Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen... Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur...». Antinomy offers an example of reason in its natural state. Kant also adopts the image of chivalrous fights (KrV, B450f.) and the image of (the history of) metaphysics as the battle-field of endless controversies (KrV, Avii-x).

Legislation puts an end to ongoing struggles and controversies and it «verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes» (KrV, B780). In the case of reason this state of rest²⁹ is called «indifference». Reason is indifferent with respect to what is at stake in the antinomy so long as thesis and antithesis claim theoretical knowledge. Its purpose is not to assign theoretical validity but to discover the source of dialectical illusion. On the other hand, an impartial approach seems impossible because reason, claiming impartiality, is not indifferent by nature: «Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen [sc. in metaphysics] erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann.» (KrV, Ax). Again, in the antinomy chapter Kant states that there is no excuse for avoiding the antinomy (e.g. by claiming sceptic ignorance); reason is inevitably forced to solve the problem (KrV, B505f.). Therefore, Kant determines «the interest of reason» immediately after his presentation of the antinomy. Reason has specific interests which are quite demanding. There is a practical interest (KrV, B492, 496, 769, 772, 832) and an architectonic interest (KrV, B502f). Moreover, the thesis of every antinomical conflict represents these interests (KrV, B495, 503). The interest of reason seems to endanger a successful appeal to impartiality. In other words, Kant's impartial approach by

means of the sceptical method depends on the possibility to formulate a critical alternative to the dialectical illusion of the antinomy which is compatible to both legislation and the interest of reason. This brings us to the second point mentioned above; infinite judgment.

After the presentation of the antinomy, and the determination of the interest of reason, Kant stresses once more the necessity to come to a solution (KrV, B504-512) and summarises the cosmological questions in a sceptical presentation of the matter. Having done so, Kant is able to come to a critical conclusion with the help of the principles of transcendental idealism (the distinction between appearance and thing in itself, KrV, B518-525; cf. Ishikawa (1990), 101-110). Like a juridical sentence this critical conclusion, or rather «decision»³⁰, settles the conflict of reason. This decision is reached with the help of an analysis of the (first) antinomy in terms of an infinite judgment and it is expressed in the form of an infinite judgment. Infinite judgment, which had already been introduced at the beginning of Transcendental Logic (KrV, B95-98) is an affirmative judgment containing a negative predicate, as in Kant's example «The soul is non-mortal.». Because of this negative predicate infinite judgment cannot be reduced to a simple affirmation, nor to a negation, since the latter would require a negative copula. Therefore, infinite judgment offers the possibility of expressing something different than simple affirmation or negation. This specific characteristic makes it possible to formulate an alternative to the thesis (affirmation) and the antithesis (negation) of the antinomy. This alternative reflects impartiality and indifference regarding the antinomy.

The contribution of infinite judgment to achieving this result is twofold. Firstly, Kant employs an infinite reading of the predicate «finite» («endlich») in the sense of «non-infinite» («nichtunendlich») (KrV, B532). By this application of infinite judgment Kant is able to discover the source of dialectical illusion in the first antinomy and to unmask the first antinomy as a dialectical opposition (cf. Ishikawa, o.c., 89-100). Secondly, the sentence expressing the critical decision about this dialectical opposition also takes the form of an infinite judgment, since it declares both statements in the (first

antinomical) opposition to be untrue³¹. Ishikawa regards this function of infinite judgment as the most significant example of the presence and importance of the image of the tribunal:

«In diesem Sinne kann man zu Recht sagen, daß es das unendliche Urteil ist, das die Tiefensmcht des ganzen Prozesses der Vernunftkritik, insbesondere die der Antinomienlehre, beherrscht. Jene «höhere und richterliche Vernunft» kann deswegen mit Recht als der Träger des unendlichen Urteils, ja sogar als dieses Urteilsmoment selbst, charakterisiert werden in dem Sinne, daß sie bei der Präsentation und der Prüfung der antinomic sich auf den dritten Standort setzt und am Ende ein drittes Urteil fällt.» (Ishikawa, o.c., 82).

In addition to this presentation, which is primarily based on Ishikawa's study, one could add yet another consideration regarding infinite judgment in terms of the legal metaphor. In fact, infinite judgment creates the possibility of making assertions which are neither purely affirmative, nor negative. Against the background of the Transcendental Analytic one could say that neither the legitimacy (validity), nor the illegitimacy of an infinite judgment can be proven, which makes this kind of judgment not-invalid (understood in an infinite sense). In a juridical context it is not uncommon to refer actions or statements in terms of non-invalidity, or non-illegitimacy. This does not imply, however, any validity or legitimacy. As shall be indicated in § 9 below, Kant employs this argumentative strategy for practical purposes, referring to the legal metaphor explicitly.

8. Transcendental Dialectic – Proofs of the Existence of God

There are no explicit references to the legal metaphor in commentaries and interpretations of the third chapter of the Transcendental Dialectic, «The Ideal of Pure Reason»³². However, the terminology of the legal metaphor turns up again at the beginning and towards the end of this chapter and also in the appendix to the Transcendental Dialectic³³. Tarbet (257) made this observation about the position of metaphors in general.

As to the ontological, cosmological and physico-theological proofs of the existence of God (KrV, B619), Kant concludes that

any such proof is impossible, since speculative reason is not fit to claim and justify knowledge about the existence of things transcending the possibility of experience. His arguments are in line with the preceding cases of dialectical illusions.

The reason why juridical terminology turns up again at the end of this chapter and the Transcendental Dialectic as a whole, is that it supplies the appropriate terms to sum up the main result of (this part of) the Transcendental Dialectic in line with the general framework of the legal metaphor. Although knowledge of a highest being and proofs of its existence are not possible, transcendental theology may be employed negatively, i.e. to prevent speculative reason from transcending experience, while at the same time it is clear that there is no proof to the contrary (the non-existence of God) either. This negative employment is called the permanent censorship of our reason. Lack of proof to the contrary causes Kant to speak of the regulative use of ideas, as opposed to the constitutive use leading to dialectical situations, in the concluding part of the Dialectic on the final purpose of the natural dialectic. The very last paragraph of this part of KrV provides a short summary of the results thus far. The investigation of the dialectical illusion is called a «laborious interrogation of all dialectical witnesses» and a «lawsuit», the records of which are to be deposited in the archives of human reason (KrV, B73 If.).

9. Transcendental Doctrine of Methods

In this part of KrV the notion of a tribunal («Gerichtshof») occurs three times (KrV, B768, 779, 815). Discussion of these passages in connection with the legal metaphor is absent in secondary literature. Perhaps this is due to a relative neglect of this part of KrV in Kant scholarship³⁴, but there is good reason not only to stress the importance of this part of KrV in regard to the project of critique, but also to regard the doctrine of methods as crucial as far as the legal metaphor is concerned. In the doctrine of methods the function and significance of the legal metaphor reach their full extent, esp. as regards the tribunal. I will not examine this point in extenso, but I will restrict this section to a presentation of the main points.

In the introduction the transcendental doctrine of methods is defined as «die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft» (KrV, B735f.) and Kant compares it to what is called «practical logic» in the schools. This doctrine comprises a discipline, a canon, an architectonic and a history of pure reason (ib.). In KrV the former two constitute the major part of the transcendental doctrine of methods (sc. B736-859); only 24 pages deal with the latter two. The chapters on discipline and canon deal with two points that have been mentioned above: the negative function of critique (discipline) and the practical relevance (canon). We will concentrate on the first of these.

Discipline is «the compulsion, by which the constant tendency to disobey certain rules is restrained and finally extirpated» (KrV, B737). Given the natural tendency of reason to transcend the limits of possible experience, it is in need of negative instruction preventing itself from errors. As such it is the «natural» and more systematic continuation of censure (safeguarding us from particular errors) and critique (ridding us of their causes, as Kant did in the three case studies of the Transcendental Dialectic) (KrV, B739). If we regard the Transcendental Analytic as the legislation of reason (pure understanding), discipline is a negative legislation providing systematic instructions against systematic errors (ib.). Thus, discipline of pure reason serves formal and methodological purposes regarding the way reason should be employed (discipline regarding objects is contained in the Transcendental Dialectic); it supplies «negative instruction» (KrV, B737) and «admonitory negative teaching» (KrV, B740)³⁵. Kant distinguishes between discipline of pure reason in its dogmatical, polemical, hypothetical and demonstrative employment.

Discipline in respect of the dogmatical employment of reason is intended to show the inapplicability of the mathematical method in philosophy. Discipline with regard to hypotheses is to prevent us from improper use of hypotheses (i.e. if they are not part of the practical employment of reason, KrV, B804). As to the discipline of pure reason with regard to its proofs, Kant directly refers to the legal metaphor: «Ein jeder muß seine Sache vermittelt eines durch transzendente Deduktion der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d.i. direkt, führen» (KrV, B822). The part on discipline

regarding the polemical employment of reason, however, deserves more attention, for here the metaphor is present right from the beginning and the relevance of this section stretches over other sections as well (it is used in KrV, B424, cf. § 6, and in KrV, B804-810).

The possibility of the polemical employment of reason may come as a surprise to any reader of KrV who is familiar with the results achieved so far. In the course of the critique legislation, application of the rules, and negative legislation have been provided for in order to render impossible any situation that would be polemical, i.e. a situation where opposing parties put forward claims, each of which denies the claim of the other. In fact, Kant states: «Auf solche Weise gibt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft» (KrV, B771), and: «There is [...] no polemic in the field of pure reason.» (KrV, B784). By now, it should be clear that the critique of pure reason supplies the means for deciding about claims of knowledge in every possible case of conflict: «Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen» (KrV, B779). This reference to the tribunal is part of a larger passage where Kant compares the function critique to political legislation, marking the transition from a status naturalis into a status civilis as described by Hobbes. Conflicts in the state of nature are wars, which can only be ended by victory of one party over another leaving both in an insecure state of peace. Conflicts in a status civilis have to be submitted to the tribunal and then the conflict has the form of a legal process, which ends in a judicial sentence (making possible perpetual peace, KrV, B779f.).

Subjection to the jurisdiction of the tribunal of pure reason therefore implies the impossibility of polemic conflicts. Yet, Kant describes a kind of polemical employment of reason which is still open for consideration. This description explores the meaning of the legal metaphor to its furthest reaches. By «polemical employment of pure reason» Kant means: «die Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatische Verneinungen derselben.» (KrV, B767f.). This defense is carried out by pointing out the fact that any such dogmatic denial cannot be demonstrated. On the other hand there is

also no proof available in support of its own assertions, which are, presumably, dogmatic affirmations (cf. KrV, B767,769). But this lack of proof does not affect any affirmative claim as long as it is made in view of the (practical) interest of reason (KrV, B769f., 772; cf. § 6 and note 24 above). If these affirmative claims were speculative, they would have to be repudiated right away, just like dogmatically negative claims. Hence, reason is employed polemically in defense of dogmatic assertions with respect to the practical interest, if it points to the fact that the opposite denials are indemonstrable. As long as (or rather: precisely because of the fact that) there is no proof to the contrary, reason is entitled to assert its practical-dogmatic standpoint; the burden of proof rests with the party challenging this position: «Der Gegner soll also beweisen.» (KrV, B805). This kind of justification in support of a claim is characterised as «kat' anthropon», and is further described in juridical terms: «eine Rechtfertigung κατ' ανθρωπου [...], die wider alle Beeinträchtigung sichert, und ein titulierten Besitz verschafft» (KrV, B767)³⁶. Kant mentions similar justifications in case of the discipline with regard to hypotheses (KrV, B804-806; cf. MS, AA VI, 354) summarising the main point in the phrase «melior est conditio possidentis»³⁷. In §6 above we pointed to a similar line of argument.

If we regard legislation, negative legislation and the application of both to be aspects proper to the legal metaphor, polemical employment seems to take advantage of the possibility of taking a position which is incompatible neither with legislation, nor with negative legislation. In its polemical employment reason tries to make the most of the opportunity to do what is allowed, i.e. what is neither prohibited, nor obligatory. This kind of employment, however, extends the meaning of the legal metaphor. It is no longer the legal metaphor, but also the political connotation that becomes relevant here³⁸. This shift of perspective is introduced by Kant when he states:

«Ganz anders ist es bewand, wenn sie [die reine Vernunft] es nicht mit der Zensur des Richters, sondern den ansprüchen ihres Mitbürgers zu tun hat, und sich dagegen bloß verteidigen soll» (KrV, B767).

While the legal metaphor in its strict sense is limited to (negative) legislation polemical employment transcends these limits. This, however, does not diminish the importance of the metaphor. It rather stresses its function once more, since polemic in this sense can only be understood against the political background Kant provides. This political background in its turn, only makes sense if it is founded upon legislation provided for in terms of the legal metaphor. Kant made this clear in his comparison with the Hobbesian state of nature. Therefore, legal discourse remains present in this part of *KrV*. If we were to characterise the general background from which the legal metaphor derives its expressiveness, we should say that in the case of the transcendental doctrine of methods it is civil law which provides the context to deal with conflicts (cf. Kiefner 293). In the case of the transcendental doctrine of elements, on the other hand, it is rather criminal law which provides the framework to employ the legal metaphor in order to describe the purifying, corrective and censoring functions of critique.

10. Conclusion

The discussion and detailed evaluation of literature on specific occurrences of the legal metaphor and the additional presentation of neglected but characteristic aspects of this metaphor in *KrV* show that the legal metaphor is indeed a pervasive and predominant metaphor in *KrV*. Once this comprehensive overview has been reconstructed, it is clear that the most significant function of the metaphor is to determine the argumentative or methodological structure of *KrV* (Tarbet, Henrich). This is no superficial similarity, since influence from juridical discourse is demonstrable at highly specific levels, viz. in the transcendental deduction (Henrich), the solution to the antinomy (Ishikawa). There is no reason to assume that Kant dealt with juridical metaphors in a general sense only, since his knowledge of specific juridical procedures was highly sophisticated (Kiefner). Kant knew what he was talking about. The possibilities of this argumentative strategy are put to the utmost test in the Transcendental Doctrine of Methods.

Kant's own views on the relation between concept and intuition and the function of analogy account for the necessary predominance of the metaphor. It completes the Critique. Without it, Kant would not have succeeded in complying with his own standard of philosophical clearness. Due to a consequent application of the metaphor, Kant is able to develop his critical project at points where other (conceptual) means are not available. By employing the metaphor he puts into practice the results of his theoretical endeavours thereby creating some sort of «strange loop», since a meaningful application of the metaphor would require the results of critique which could only have been achieved with the help of a persistent application of the metaphor in the first place. Therefore, the relation between the metaphor and KrV is twofold: on the one hand the metaphor serves to make our concept of pure reason sensible, while on the other hand the critique of pure reason serves to make our intuition intelligible. If meaning and function of the metaphor are understood in this sense, one could also counter the common objection of Hegel and others about the uncritical and therefore insufficient basic assumption of KrV, viz. insofar as the text of KrV itself represents knowledge (sc. about pure reason) it is not subjected to the principles of knowledge carefully spelled out in KrV, although it should be so. The metaphor offers a way out of this difficulty, since it represents an image instead of conceptual, discursive knowledge.

Of course, the succes of Kant's strategy should be judged by its result, but apparently, in Kant's view, the use of the legal metaphor would not have been succesful if there was no analogy to begin with. Kant tried his best to draw as many conclusions from this analogy as possible. This significance of the legal metaphor may once more point to the primacy of practical reason in Kantian philosophy, since the legal metaphor derives its meaning from a practical Context and it is applied in view of the practical employment of reason. The legal metaphor is also present in other works of Kant, esp. in the notion of conscience as «Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen ('vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen')»³⁹ and in his essay «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee» which is deliberately composed so as to represent the proceedings

of a trial before the tribunal of reason⁴⁰. Further research into cases like this would clarify the relation between the legal metaphor and practical philosophy and its significance within Kant's philosophy as a whole.

References

Bien, Günther, «Das Geschäft der Philosophie, am Modell des juristischen Prozesses erläutert» in: 9. Deutscher Kongress für Philosophie Düsseldorf 1969. Philosophie und Wissenschaft (hrsg. v. Ludwig Landgrebe), Meisenheim am Glan 1972, 55-77.

Buck, Günther, «Kants Lehre vom Exempel», in: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), 148-183.

Burg, Peter, «Der politische Gehalt der 'Kritik der reinen Vernunft'», in: Akten des 5.

Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981 (Teil 1.2), Bonn 1981, 898-908.

Derrida, Jacques, *Du droit la philosophie*, Paris 1990.

Doublet, David Roland, *Die Vernunft als Rechtsinstanz. Die Kritik der reinen Vernunft als Reflexionsprozess der Vernunft*, Oslo/Paderborn 1989.

Eucken, Rudolf, «Über Bilder und Gleichnisse bei Kant», in: Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, Leipzig 1906 (zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage), 55-82.

Heidemann, Ingeborg, «Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie», in: F. Kaulbach and J. Ritter (hrsgs.), *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin 1966, 21-39.

Heimsoeth, Heinz, *Transzendental Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (4 Bde.), Berlin/New York 1966, 1967, 1969, 1971.

Henrich, Dieter, «Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique», in: Eckart Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford 1989, 29-46.

Hoenen, Maarten, «Analogie», in: G. Ueding (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik Band 1*, Tübingen 1992, 498-514.

Horstmann, Rolf-Peter, «Kants Paralogrammen», in: *Kant-Studien* 84 (1993), 408-425.

Ishikawa, Fumiyasu, *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Autonomielehre* (Studien

zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, hrsg. von N. Hinske, Band 2), Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1990 (diss. Trier 1987).

Ishikawa, Fumiyasu, «Das Gerichtshof-Modell des Gewissens», in: *Aufklärung* 7 (1992), 43-55. Kang, Young Ahn, *Schema and Symbol. A Study in Kant's Doctrine of Schematism*, Amsterdam 1985. (diss. VU Amsterdam 1985).

Kaulbach, Friedrich, «Das transzendental-juridische Grundverhältnis im Vernunftbegriff Kants und der Bezug zwischen Recht und Gesellschaft» in: F. Kaulbach und W. Krawietz (Hrsgs.),

Recht und Gesellschaft (Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag), Berlin 1978, 263-286.

Kiefner, Hans, «Ius praetensum. Preussisches Zivil- und Zivilprozessrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion Kants zur Logik» in: F. Kaulbach und W. Krawietz (Hrsgs.), *Recht und Gesellschaft (Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag)*, Berlin 1978, 287-318.

Küsters, Gerd-Walter, *Kants Rechtsphilosophie (Erträge der Forschung, Band 256)*, Darmstadt 1988.

Liotard, Jean-Francois, *L' Enthousiasme*, Paris 1986.

Nuyen, A. T., «The Kantian Theory of Metaphor», in: *Philosophy and Rhetoric* 22 (1989), 95-109.

O'Neill, Onora, «Vindicating reason», in: P. Guyer (ed.). *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge 1992, 280-308.

O'Neill, Onora, «Reason and politics in the Kantian enterprise», in: *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1994 (1989), 3-27.

O'Neill, Onora, «The Power of Example», in: *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1994 (1989), 165-186.

Saner, Hans, *Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken (Kants Weg vom Krieg zum Frieden, Band 1)*, München 1967. (Cf. English translation by E. B. Ashton, *Kant's Political Thought. Its Origins and Development*, Chicago 1973).

Stenzler, Friedrich, *Die Verfassung der Vernunft*, Berlin 1984.

Stoddard, Eve W., «Reason on Trial: Legal Metaphors in the Critique of Pure Reason», in: *Philosophy and Literature* 12(1988), 245-260.

Takeda, Sueo, *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*, Den Haag 1969.

Tarbet, David W., «The Fabric of Metaphor in Kant's Critique of Pure Reason», in: *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), 257-270.

Tonelli, Giorgio, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Band 37), Hildesheim/Zürich/New York, 1994.

Vaihinger, Hans, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Band 1), Stuttgart, 1881.

¹ Standard references to the second edition (1787) of this work contain the abbreviation "KrV, B" and page number. References to the first edition of 1781 (KrV, A) indicate that the page(s) referred to are not present or were altered in KrV, B. Translations were taken from: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, New York 1965 (1929). "KU, B" refers to the second edition of the *Kritik der Urteilskraft* (1793). "AA" refers to the standard edition of Kant's works, the *Akademie-Ausgabe*, and is followed by volume and page number. Secondary sources are referred to by the name of their author and are listed alphabetically in the bibliography at the end of this paper.

² Kemp Smith offers an inaccurate translation of KrV, Axviii. "Deutlichkeit, durch Anschauungen,..., in concreto" does not mean "concrete illustrations", but rather "clearness in concreto, by means of intuitions".

³ Recently, the legal metaphor in KrV has also come to the attention of philosophers from outside the field of strict Kant scholarship, cf. Derrida (89-102); Lyotard, part 1.

⁴ KrV, B75. Here Kant elaborates on the distinction between intuitive and discursive knowledge, cf. KrV, Axvii-xviii, B33, 74, 92f., 376f.; KU, B256n..

⁵ "Die Realität unserer Begriffe darzutun werden immer Anschauungen erfordert." (KU, B254). As to "proving" and "showing", cf. KU, B240.

⁶ Several extensive studies deal with the meaning and significance of "example", "symbol" and "schema" in Kant's philosophy, cf. Y. A. Kang; I. Heidemann; G. Buck; and O'Neill ("The Power of Example").

⁷ Cf. also: "Vernunftidee ..., welche ... ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann." (KU, B193) and: "Eine Vernunftidee kann me Erkenntnis werden, weil sie einem Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann." (KU, B240), cf. KrV, B384f..

⁸ Knowledge by analogy, inference by analogy or analogous reasoning is also a major characteristic of legal reasoning, esp. in the case of the precept to treat similar cases similarly. By means of judgment (see § 4 below)

a judge has to determine whether cases are similar or not, i.e. whether there is an analogy between different cases.

⁹ Cf. M. Hoenen.

¹⁰ KrV, B222f. Cf. KU, B448n.. As to "analogy" in KrV, cf. Takeda, 45-97.

¹¹ The reference to "causality" occurs also in the example of the despotic state and the hand mill: "Denn, zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen der Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren." (KU, B256; emphasis added). Cf. also KU, B448n.. Kant also describes and exemplifies knowledge by analogy in: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 64n.; and in: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, AA XX, 279f.

¹² KrV, B779 (slightly modified), cf. KrV, Axi, B529, 697, 768, 815. Cf. G. Bien on the more general points of agreement between philosophy and a juridical procedure.

¹³ Stoddard, 254. Doublet (65) recognizes the importance of juridical discourse in this respect. He assigns judicial authority to reason, but the purpose of his-examination of KrV is rather to determine the viewpoint and process of reflexion, which constitutes this authority, than to pay systematic attention to (the relation between) the legal metaphor and critique.

¹⁴ Cf. Henrich, "Kant's Notion of a Deduction ...". In footnote 4 of this article (p. 252) he makes a quite astonishing remark about an earlier article-which initiated a debate on the transcendental deduction that is still going on: "When I wrote the paper [sc. "The Proof Structure of the Transcendental Deduction" of 1969], I had no idea what a deduction consists in".

¹⁵ "Fact" in the sense of "action" (Henrich I.e., 35), cf. "... ein Actus seiner Selbsttätigkeit... Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig,... sein müsse" (KrV, B130).

¹⁶ Henrich (36) refers to "original acquisition", cf. Die Metaphysik der Sitten (MS), in: AA VI, 258-260 regarding the distinction *facto, pacto, lege*.

¹⁷ In fact, determining whether a case stands under a law or not is a kind of preliminary activity before judgment can be passed. It is necessary in order to decide whether a claim should be allowed or declared inadmissible.

¹⁸ Other occurrences of "Richter" are: KrV, Axv, xxi, Bxiii, 27, 452, 558, 617, 767, 780, 817.

¹⁹ KrV, B173f, cf. KrV, B789.

²⁰ Of course, the relation between judgment, schema and example also points to the relevance of Kant's *Kritik der Urteilskraft* which deals with reflective judgment (as distinguished from determining judgment in the case of *KrV*). We need to adopt the standpoint of reflection in order to figure out what rules apply when determining whether Kant adopted the appropriate metaphor. Lyotard (in: *L'enthousiasme*, part 1) discusses this relevance by pointing to the analogy between critique and politics and by mentioning the tribunal and the judge.

²¹ Kiefner's reconstruction need not bother us here. He stresses that it has been "erfunden". Sie enthält aber in ihrem verfahrens- und materiell-rechtlichen Grundgefüge, auf das allein es ankommt, nichts, was nicht auch Kants Reflexion, im Kontext des zeitgenössischen Zivil- und Zivil-proceßrechts gelesen, enthält." (Kiefner 299).

²² Still a prior consideration would have had to determine whether the case was admissible or not. Kant was aware of the need to do so in court (cf. R454), but does not deal with it here (Kiefner 301f.).

²³ Detailed discussion of this point is offered by R. P. Horstmann.

²⁴ However, a crucial reservation should be made here. One is allowed to claim the substantiality of the soul in the idea (as opposed to reality) (*KrV*, A350f.) in view of practical employment (A365, B166n., B431f.). The same applies to the existence of God (*KrV*, B662).

²⁵ In A389 Kant states again: "Der kritische [Einwurf] ist allein von der Art, daß, indem er bloß zeigt, man nehme zum Behuf seiner Behauptung etwas an, was nichtig und bloß eingebildet ist, die Theorie stürzt, dadurch, daß sie ihr die angemäße Grundlage entzieht, ohne sonst etwas über die Beschaffenheit des Gegenstandes ausmachen zu wollen." Cf. "Beweisart" in *KrV*, Bxxxix n.

²⁶ Stenzler (ffl-v) deals with the antinomy as the lawsuit of reason. The dialectical illusion of the antinomy is inevitable and necessary since it originates in a natural inclination of reason to unify knowledge of understanding (experience). Antinomy arises because of the need to unify knowledge (by reason and by means of ideas) on the basis of the rules of understanding. However, this unity will be either too small for reason (due to the conditions of empirical knowledge) or too large for understanding (due to the conditions of rational knowledge), which is exactly the conflict in question.

²⁷ These three options remind us of the very beginning of *KrV* where Kant depicts the "prehistory" of reason: despotic dogmatism, anarchist and nomadic scepticism, and indifference (*KrV*, Avii-xi). The dogmatic approach in (speculative) philosophy is refuted (*KrV*, B740-766) as is unsatisfactory sceptical indifference (*KrV*, B786-797).

²⁸ That is why Ishikawa (1990) refers to "Kants Denken von einem Dritten", cf. also "ein Drittes" mentioned in KrV, B 177.

²⁹ Cf. "ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft" (KrV, B493); "wenn die Parteien ... zur Ruhe verwiesen worden" (KrV, B529); "Ruhestand" (KrV, B785); "Ruhe" (KrV, B825).

³⁰ Kemp Smith translates "Entscheidung" (KrV, B525) into "solution", whereas "decision" is more appropriate since it reflects the legal connotation of "Entscheidung" (cf. also "Sentenz" in KrV, B780).

³¹ KrV, B532, 559; cf. Ishikawa, o.c., 96ff., 117f.. In the case of dynamic antinomy both statements may be true (KrV, B560, 590).

³² Heimsoeth (Bd. III, 643n.) only mentions it in a footnote.

³³ Cf.: "nichts ... was ... einen gegründetem Anspruch machen könnte." (KrV, B614); "Gunst, um den Mangel seiner Rechtsansprüche zu ersetzen" (B615); "die Vernunft würde bei ihr selbst, als dem nachsehendsten Richter, keine Rechtfertigung finden" (B617); "justify" ("mit Recht... postulieren") (B662); "Rechtfertigung" (B663); "rechtfertige(n)" (B666f., 698); "eine-beständige Zensur unserer Vernunft" (B668); "unaufhörliche Zensur einer ... Vernunft" (B669); "Vernunft... dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation" (B697); "(transzendente) Deduktion" (B697ff.); "Gesetzgebung unserer Vernunft" (B728); "Anmaßung(en)" (B729, 731); "Abhörnung aller ... Zeugen" (B730); "die Akten dieses Prozesses" (B732).

³⁴ A recent exception is O'Neill's "Vindicating reason".

³⁵ As to "discipline", "canon" and "critique" cf. Tonelli, 98-105, 116-118.

³⁶ Cf. KrV, B768: "Denn wir sind alsdenn doch nicht bittweise in unserem Besitze, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden, Titel derselben vor uns haben, und es völlig gewiß ist, daß niemand die Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes jemals beweisen könne."

³⁷ KrV, B805. Cf. "Besitz" and "titulus possessionis" in MS, AA VI, 251. The formula "Beati possidentes!" is a principle of natural right, cf. ib.; AA VI, 257; AA Vffl, 395.

³⁸ Cf. Stenzler expresses this view right from the beginning (and refers to the legal metaphor continuously, but does not evaluate it *expressis verbis*). As to the political implications cf. P. Burg; and O'Neill, "Reason and politics in the Kantian enterprise", and "Vindicating reason".

³⁹ Cf. MS, AA VI, 438. Also *ibidem*, 400f. where conscience is represented as an "Ästhetischer Vorbegriff. As to conscience and the tribunal cf. Fumiyasu Ishikawa (1992).

⁴⁰ Cf. AA VIII, 255. In line with this juridico-political model of the theodicy the three features of divine wisdom are conceived in correspondence with the *trias politica* (ib. 257).

II. КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л.А. КАЛИННИКОВ
(Калининградский университет)

**Проблема истины: трансцендентализм И.Канта
в споре с онтологизмом В. Эрна и П. Флоренского
и акцидентализмом Л.Шестова**

Иисус отвечал: ...Я на то родился
и на то пришел в мир, чтобы
свидетельствовать об истине, всякий,
кто от истины, слушает гласа Моего.
Пилат сказал Ему: что есть истина?
(Евангелие от Иоанна. Гл. 18: 37-38)

Сколько существует философия, столько же и эта проблема. Из уст евангелиста Иоанна мы знаем, что Иисус ничего не ответил на вопрос Понтия Пилата, вопрос повис в напряженном предгрозовом воздухе Иерусалима. Прошло две тысячи лет. Однако уверенно сказать, что мы близки к ответу, не отважится ни один из ныне живущих философов. Что же в эту великую проблему внес философский гений Канта? Чтобы яснее стали его идеи, я сопоставляю их с решением проблемы русскими философами через примерно полтора столетия после «Критики чистого разума». Концепции, выстроенные Иммануилом Кантом, Владимиром Эрном, Павлом Флоренским и Львом Шестовым, взаимно просвечивая друг друга философскими волнами разной длины и частоты, дают возможность не

только яснее рассмотреть каждую из них, но увидеть и некоторые грани магического кристалла Истины.

«Истина» в гносеологии Канта

Проблема истины в трансцендентальном идеализме, сравнительно с другими аспектами этой популярной у историков философии системы, – одна из наименее исследованных. Если по всем другим аспектам «критической философии» аналитические работы насчитываются сотнями, то истине в системе Канта вряд ли посвящено три-четыре десятка работ во всей мировой кантиане.

1. Почему важнейшая гносеологическая проблема не привлекает широкого внимания аналитиков?

Причин для подобного положения дел, на мой взгляд, несколько. Одна из таких причин заключается в весьма устойчивой оценке системы великого кенигсбергского философа как агностической, начавшей меняться лишь в последние полтора-два десятилетия. О какой истине можно говорить применительно к агностицизму? От точки зрения исследователя-интерпретатора очень многое зависит, и если он убежден, что Кант – агностик, тогда текст, где Кант противопоставляет себя Д.Юму, может быть понят как утверждение о продолжении и развитии точки зрения Д.Юма в ее сути, в главном, а несогласие можно отнести на счет деталей, совершенно второстепенных моментов.

Например, замену юмовского эмпирического субъекта трансцендентальным можно считать существенной с точки зрения Канта, но несущественной по сути и не выводящей ситуацию за пределы субъективного идеализма: представив не только причинность, но и другие важнейшие категории рассудка как априорные трансцендентальные формы мышления субъекта, Кант (можно считать, как раз по этому поводу) заявляет: «...мне удалось разрешить юмовскую проблему не только в одном частном случае, но и относительно всей способности

чистого разума» (IV, 12). Кант также выразил изумление по поводу того, что современники его никак не прореагировали на поставленную Юмом проблему: «...все осталось в прежнем состоянии, как будто ничего не произошло» (IV, 10), тогда как с «Опытов» Локка и Лейбница или, вернее, с самого возникновения метафизики не было события столь решающего для ее судьбы, как те нападки, которым подверг ее Давид Юм. Он не пролил света на этот вид познания, но выбил искру, от которой можно было бы зажечь огонь, если бы нашелся подходящий трут, тление которого старательно поддерживалось бы и усиливалось» (IV, 8).

В чем же суть Юмовых «нападков» на метафизику? Без всякого сомнения, это проблема внешнего по отношению к субъекту существования предметов, проблема существования вещей в себе, то есть вещей вне и независимо от нас сущих. Ведь именно от этого зависит понимание не только нашего отношения как к миру природы, так и к Богу, но и самих природы и Бога – тех, что всегда были главными объектами метафизики.

Д.Юм свою точку зрения на этот предмет резюмировал в главе 6-й «Об идее существования и внешнего существования» части II «Об идеях пространства и времени» I книги «Трактата о человеческой природе...». Здесь шотландский философ подводит итог своих рассуждений: «Итак, идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же. Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет. Чтобы мы ни представляли, мы представляем это как существующее. Всякая идея, какую бы мы ни образовали, есть идея некоторого бытия, а идея некоторого бытия есть любая идея, какую бы мы ни образовали». И заканчивает их так: «Попробуем сосредоточить свое внимание (на чем-то) вне нас, насколько это возможно; попробуем унести воображением к небесам или к ранним пределам вселенной; в действительности мы ни на шаг не выходим за пределы самих себя и не можем представить себе какое-нибудь существование, помимо тех восприятий, которые появились в рамках этого узкого кругозо-

ра»¹. Именно эту ситуацию Кант назвал «скандалом в философии»: самое превратное представление труднее всего опровергнуть.

Такое погружение существования в субъект, в нас, представляет истину нашему произволу, что попросту означает, что проблема истины снимается. Одновременно становится ясно, что проблема истины – это проблема существования, а проблема существования – это проблема истины. Разумеется речь идет не о полном тождестве этих проблем, а об их частичном, но необходимом и нераздельном, совпадении.

Кант на цитируемых страницах «Пролегоменов...» не ставит задачи спорить с Юмом, а стремится развить дальше полученные им результаты. Остается пока без ответа важнейший вопрос: в чем же суть Кантова развития результатов, полученных Юмом? Упрочивается его агностицизм как итог такого развития или трансформируется в нечто иное в качестве части значительно более сложного, чем у Юма, целого?

Тут-то и сталкиваемся со второй причиной недостаточной разработанности проблемы истины в кантоведении. Этой другой причиной того, что проблема истины оказалась на обочине внимания исследователей системы Канта, можно считать отсутствие акцентов на этой проблеме у самого творца критической системы философии. Он крайне редко обращается к обсуждению этого гносеологического понятия, а когда делает это, всегда приводит нить рассуждений к проблеме критерия истины, но никогда не дает немедленного и однозначно сформулированного определения такого критерия. Исследователь поставлен перед необходимостью осмысления всего целого Кантовой системы и реконструкции теории истины в ней. Повидимому, Кант был полностью согласен с Юмом, когда тот писал, что «если даже истина вообще доступна человеческому пониманию, она, несомненно, должна скрываться в очень большой и туманной глубине; и надеяться на то, что мы достигнем ее без всяких стараний, тогда как величайшим гениям это не удавалось с помощью крайних усилий, было бы, признаться, порядочным тщеславием и самонадеянностью»². И хотя не непосредственно по поводу теории истины говорится

Кантом нижеследующее, но имеет прямое касательство к ней: «...чистый разум есть такая обособленная и внутри самой себя столь связная сфера, что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих, и нельзя ничего достигнуть, не определив сначала для каждой части ее места и ее влияния на другие... как в строении органического тела, так и тут назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия целого» (4 (1), 77). Понятие истины у Канта нуждается именно в таком выведении.

2. Можно ли дать дефиницию понятия «истина»?

Обычно, приступая к изучению Кантова понимания истины, отправляются от раздела III «О делении общей логики на аналитику и диалектику» введения к «Трансцендентальной логике», где Кант спрашивает: «*Что есть истина?*» – И, явно имея в виду аллюзию на трагическое евангельское событие, продолжает: «Вот знаменитый старый вопрос, которым предполагали поставить в тупик логиков и привести их или к жалким рассуждениям, или к признанию своего неведения, а следовательно, и тщетности всего искусства логики. Номинальная дефиниция истины, согласно которой она есть соответствие знания с его предметом, здесь допускается и предполагается заранее. Но весь вопрос в том, чтобы найти всеобщий и верный критерий истины для всякого знания» (III, 94). Принимает ли сам Кант эту «номинальную» дефиницию? Г. Праусс решительно возражает против точки зрения Гегеля, Фр. Brentano и М. Хайдеггера о соответствии «номинальной» дефиниции установкам «Критики чистого разума». (Следует, правда, отметить, что у каждого из этих мыслителей столько уточнений и оговорок, что абстрактно сформулированный тезис о соответствии с большой натяжкой можно принять за окончательный.) Однако она, с точки зрения Праусса, явно недостаточна. И с этим можно согласиться. Однако справедливо будет сказать, что «номинальная» дефиниция в этой традиционной форме не только недостаточна, но даже и не необходима – с позиций кантианства. Скорее, необходимой является своеобразно обра-

шенная дефиниция, в которой должен быть учтен «коперниканский переворот», совершенный Кантом в философии: истина есть не соответствие знания его предмету, а соответствие предмета знанию о нем. Надо иметь знание, чтобы выделить соответствующий ему предмет, а не предмет, чтобы получить от него соответствующее ему знание (разумеется, нельзя путать понятие *предмета* с понятием *объекта*). Поэтому когда Хайдеггер пишет, что «коперниканским поворотом «старое» понятие истины, в смысле «уподобления» (*adaequatio*) познания сущему было поколеблено столь мало, что скорее он его предполагает и даже впервые его обосновывает»³, он прав только в том, что можно отвлечься от процесса «уподобления» и сосредоточиться на результате, который один и тот же вне зависимости от направления процесса и роли в нем участвующих агентов. Но только в том случае, если традиция одинаково с Кантом понимает природу этих агентов, что далеко от реальности.

Из аналогичного этим страницам «Критики чистого разума» рассмотрения понятия истины и его определения в Кантовой «Логике» становится ясно, что философ имеет в виду ту критику, которой подвергли номинальную дефиницию истины древние скептики, упрекая ее в логическом круге. Приведем здесь и этот знаменитый фрагмент: «Главное совершенство знания и даже существенное и неперемное условие всякого его совершенства есть *истина*. Истина, говорят, состоит в соответствии знания с предметом. Следовательно, в силу этого лишь словесного объяснения мое знание, чтобы иметь значение истинного, должно соответствовать объекту. Но сравнивать объект с моим знанием я могу лишь *благодаря тому, что объект познаю я*. Следовательно, мое знание должно подтверждать само себя, а этого еще далеко не достаточно для истинности. Ведь так как объект находится вне меня, а знание во мне, то я могу судить лишь о том, согласуется ли мое знание об объекте с моим же знанием об объекте. Древние называли такой круг в объяснении *diallela*. И действительно, скептики всегда упрекали логиков в этом недостатке, замечая, что с таким объяснением истины дело обстоит так же, как с тем, давая

показание перед судом, ссылается при этом на свидетеля, которого никто не знает, но который хочет заслужить доверие, утверждая, что тот, кто его призвал в свидетели, честный человек. Обвинение было, конечно, основательно. Но решение упомянутой задачи невозможно вообще и ни для кого» (VIII, 306).

Кант полностью согласен со скептиками, что знание не может быть критерием самого себя и что, не выходя за границы гносеологии, решить проблему критерия истины в принципе не удастся. А потому вопрос задается совершенно в бесплодной плоскости, и когда скептики это делают, чтобы озадачить своих оппонентов, то вина за бессмысленность ситуации падает и на них. «Умение ставить разумные вопросы есть уже важный и необходимый признак ума или проницательности, – пишет Кант, подразумевая Сократово майевтическое искусство. – Если вопрос сам по себе бессмыслен и требует вольных ответов, то кроме стыда для вопрошающего он имеет иногда еще тот недостаток, что побуждает неосмотрительного слушателя к нелепым ответам и создает смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето» (III, 94). Видимо, автор Евангелия от Иоанна был искушен в скептической философии, ибо психологические тонкости сцены суда без этого остаются малопонятными: желая озадачить и осадить Иисуса, утверждающего, что он пришел в мир ради свидетельствования истины, Пилат спросил его: «Что есть истина?» Иисус на это ничего не ответил, чтобы не стать посмешищем самому и не поставить в неудобное положение Понтия Пилата, что последний явно оценил.

3. Проблема критерия истины

Сдвинуться в решении этого вопроса с мертвой точки можно в том случае, если при анализе знания различать содержательную сторону его, относящуюся к объекту, от формальной стороны, характеризующей субъект. В таком случае вопрос о природе истины распадается на два подвопроса:

1. «Существует ли всеобщий материальный критерий истинности» и

2. «Существует ли всеобщий формальный критерий истинности?» (VIII, 307).

Последний вопрос известен сейчас как вопрос о семантической истинности и, с точки зрения Канта, поскольку он касается только формы истины, совершенно недостаточен, «ибо знание, вполне сообразное с логической формой, то есть не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету» (III, 95). Соответствие знания всеобщим формальным законам логики представляет собой *sine qua non*, но «дальше этого логика не может идти, и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания» (III, 95; см. также III, 164-1675; 190-191), так как полностью отвлекается от объектов и любых их структур. Разумеется, решая вопрос об истинности знания, следует обращаться первоначально к этому формальному критерию как необходимому, но недостаточному, проверяя знание на непротиворечивость.

Итак, формальный критерий необходим, но недостаточен. Как же обстоит дело с первым вопросом? Ясно, что как вопрос о *всеобщем и раз и навсегда данном* содержательном критерии это вопрос догматической метафизики, с необходимостью ведущий к антиномическому противоречию. Как же быть в таком случае с этим всеобщим *содержательным* критерием?

4. Антиномия чистого теоретического разума

Кант рассматривает непосредственно в «Критике чистого разума» только три идеи разума: психологическую, космологическую и теологическую — и соответствующие им антиномии и паралогизмы. Если сравнивать их с антиномией практического разума из второй «Критики...» или антиномией вкуса и антиномией способности суждения (из которых первая может быть рассмотрена как частный случай второй) из третьей «Критики...», то становится ясна их функциональная и содержательная разнородность. Антиномии второй и третьей «Кри-

тик...» у Канта – антиномии соответствующих способностей души, а не познавательных способностей как особых психических механизмов, обеспечивающих функционирование указанных способностей души.

Для понимания сути дела не только теми людьми, кто хорошо знаком с текстами Канта, а и всеми вообще следует сообщить, что познавательные способности: чувственность, рассудок и разум – представляют собой составные элементы психики, степень априорности которых растет в указанном порядке, способности, или функции, души.

По сути дела, Кант не сосредоточивает на этом своего внимания и, разумеется, внимания своих читателей, что одна и та же система психологических механизмов, или познавательных способностей в их совокупности: чувственности, рассудка и разума, – обслуживает все три способности души: и способность познания (для которой основную роль играет рассудок, но которая не мыслима без работы чувственности и разума), и способности желания (для которой основную роль играет разум – в практическом применении, – но которая не мыслима без работы чувственности и рассудка), и чувство удовольствия и неудовольствия (для этой способности основную роль играет чувство, но она не мыслима без работы рассудка и разума). Чувственность, рассудок и разум лишь по-разному взаимодействуют в случае действия соответствующих разнствующих способностей души; на первый план выступает и начинает превалировать то одно, то другой, то третий, но при этом справиться со своими ролями они могут только в сочетании с двумя другими.

Итак, антиномии второй и третьей «Критик...» – это антиномии, образующие их структуру и выполняющие по отношению к ним роль ядра композиции, а по отношению к соответствующим способностям души – конституирующую роль. Антиномии чистого теоретического разума вовсе не таковы. В композиции первой «Критики...» они важны, но выполняют вспомогательную роль, служа аргументом, обосновывающим положение о неспособности разума к самостоятельному, без

помощи рассудка и чувственности, познанию чего-либо, тем более неких умопостигаемых сущностей.

И по отношению к способности познания души они не выполняют конституирующей роли, а помогают осознать регулятивную роль идей как средства, помогающего в работе рассудка.

Антиномия, подобная таковым из второй и третьей «Критик...», в «Критике чистого разума» отсутствует как эксплицированная композиционная конструкция и не видна читателю, если он не сравнивает внимательно и даже придиричливо композиционный строй ее дискурса с дискурсом последующих «Критик...».

Антиномии космологической идеи чистого разума – это как бы внутритекстовые антиномии, которые существенно отличаются от текстообразующих антиномий практического разума и способности суждения. Последние – это уже как бы антиномии другого уровня, мета-антиномии. Отсутствие антиномии способности познания в «Критике чистого разума» в качестве эксплицированной и формально включенной в структуру текстообразующей антиномии невольно может подтолкнуть читателя к ошибочному пониманию ситуации: смешению антиномий двух этих уровней, возведению внутритекстовых антиномий на метаяровень, следствием чего будет агностическая интерпретация «Критики чистого разума». В этом случае вывод о невозможности познания чего-либо «чистым разумом» и за пределами сферы возможного опыта принимается за утверждение о невозможности познания вообще, за конечный вывод всего трактата.

По сути дела, Кант вполне мог бы ввести антиномию способности познания, и к трем идеям чистого теоретического разума с равным успехом он мог бы добавить *гносеологическую идею* в качестве четвертой идеи чистого разума, а к трем нумеральным понятиям: *бога, бессмертной души и свободной воли* – четвертое понятие – абсолютной истины. Антиномия, которая возникает в связи с гносеологической идеей чистого теоретического разума, обрисована Кантом с полной определенностью. Он пишет по этому поводу следующее: «Если ис-

тина – в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов; в самом деле, знание включает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов. Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан» (III, 95). Всеобщий материальный критерий истинности «одновременно должен отвлекаться и не отвлекаться от всех различий в объектах» (VIII, 307). Это последнее суждение и может служить выражением антиномии теоретического разума.

5. Попытка разрешения антиномии чистого теоретического разума

...для того, чтобы делать,
что должно, надо знать, что есть.
(Вл. Соловьев. «Критика отвлеченных начал»)

Требование всеобщего содержательного критерия истины равносильно требованию познания мира вещей в себе, актуальному обладанию абсолютным знанием. Однако мы познаем в мире лишь то, что умеем вы-явить, про-явить в нем с помощью тех познавательных способностей и средств, которыми обладаем в настоящее время. Следовательно, человеку дана лишь относительная истина, он способен обладать лишь относительным, а никак не абсолютно абсолютным знанием. Последнее есть прерогатива одного лишь Бога, и пока человек не достигнет состояния Человекобожия (именно такова перспектива, играющая роль идеала философии истории в системе

Канта и уходящая в бесконечную историческую даль перед нами), ему уравниваться в возможностях знания с самим Господом никак не удастся. Каждый человек конечен и смертен, и только человечество бессмертно, и то если будет об этом постоянно заботиться. Кант гуманизировал, очеловечил знание и истину, гносеология приобрела в его системе строго антропологическое измерение: нет для нас ни знания, ни истины, помимо человеческого знания и человеческой истины. Действительный опыт (у Канта это синоним знания) всегда ограничен и конечен и есть только часть всего потенциально возможного опыта, за счет которого он обладает способностью безгранично расширяться, оставаясь актуально заключенным в определенные нашими способностями рубежи.

Определенный итог обсуждения гносеологической антиномии теоретического разума Кант подводит в главе, носящей название «Идеал чистого разума». Идеал разума – это полное и исчерпывающее знание мира, абсолютная истина. Разум увлекает за собою наше сознание к этому пределу, который, будь он достижим, оказался бы знанием мира вещей в себе. Поэтому вечно, как вечен род человеческий, руководствующийся разумом и не перекладывающий эту свою обязанность на плечи ни райских, ни inferнальных сил, наше стремление и реальное движение к этому пределу; однако он удаляется по мере нашего приближения к нему, как удаляется от путника горизонт, которого он собирался достичь. Предел уходит от нас даже быстрее, чем мы к нему движемся. Кант отмечает этот парадокс и предлагает сделать из него соответствующие выводы: «Наблюдения и вычисления астрономов научили нас многим удивительным вещам, но важнее всего, пожалуй, то, что они открыли нам пропасть *незнания*, которую человеческий разум без этих сведений никогда не мог бы представлять себе столь огромной и размышления о которой должны произвести большие перемены в определении конечных целей применения нашего разума» (3, 506). Ни самим абсолютным знанием, ни его критерием мы не располагаем и как конечные и смертные существа предполагать не может.

Эта ситуация верна не только по отношению к миру в целом, но даже и по отношению к каждой отдельно взятой конкретной вещи. Ведь каждая вещь в процессе ее познания должна быть отнесена «к общему корреляту, а именно ко всей сфере возможного» (3, 504). А это означает, что «для полного познания вещи необходимо познать все возможное и посредством него определять вещь утвердительно или отрицательно. Следовательно, полное определение есть понятие, которого мы никогда не можем показать *in concreto* во всей его целокупности; значит, оно основывается на идее, которая коренится только в разуме, предписывающем рассудку правила его полного применения» (3, 505).

Следует отметить, что в главе об идеале чистого разума трансцендентальный идеал отличается от понятия совокупности всех вещей вообще. Вещам вообще идеал противостоит как нечто целое и простое, идеал представляет собой мысль о «трансцендентальном субстрате» (3, 506) и есть «единый всеохватывающий опыт» (3, 510) или «совокупность всей эмпирической реальности», «материя для возможности всех предметов чувств» (там же). Мысль такая естественна и необходима для разума и не допускает без противоречия еще что-то внешнее по отношению ко всей реальности. «Под влиянием естественной иллюзии мы думаем, — пишет Кант, — что это основоположение должно быть приложимо ко всем вещам вообще, между тем как на самом деле оно приложимо только к тем вещам, которые даны как предметы наших чувств. Таким образом, эмпирический принцип наших понятий возможности вещей как явлений мы принимаем, упуская из виду это ограничение, за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще» (3, 510).

С последним понятием связано отступление от рационального мышления, чего трансцендентальный идеал не требует, ибо среди вещей вообще могут мыслиться и такие вещи, которые по тем или иным причинам невозможны, а нами некритически допускаются к существованию. В связи с этим Кант обращается к рассмотрению логических возможностей операции отрицания. Он утверждает, что отрицание производно от утверждения, *не* от *да*, негативное от позитивного: чтобы что-то

отрицать, надо уже предварительно это что-то иметь, оно должно бытийствовать, наличествовать. Отсюда Кант делает вывод, что понятие границы не только отрицательно, а всегда и положительно, то есть граница – это установление отношения одной части наличного к другой его же части: «все истинные отрицания суть не что иное, как барьеры, или преграды (Schranken), каковыми они не могли бы быть названы, если бы в основе не лежало нечто неограниченное (вселенная, космос)»⁴.

Кант подчеркивает, что трансцендентальный идеал исключает ситуацию, при которой заходит речь о трансценденции, и направляет понятие идеала совершенного, полного и абсолютного знания против апофатического богословия. Стержневая антиномия богословия – это отношение трансцендентного Бога к природе, к мирозданию: Бог должен в одно и то же время быть абсолютно чужд природе и в то же время должен присутствовать в ней как нечто, ей тождественное, со-природное, как ее часть. С.Н. Булгаков в прозрачной почти по-кантовски в рассуждениях и аргументации работе «Свет невечерний» эту антиномию называет антиномией трансцендентизма и имманентизма. «Премирность, трансцендентность Божества и богоснисхождение, богоочеловечение или же человекобожие составляют основное условие религии»⁵.

Бог не может быть трансцендентен полностью, хотя как премирная сущность вроде бы и должен быть таковым, поскольку он креатор, творец мира, – Бог не может быть трансцендентным и нейтральным, ибо в таком случае он обращается в чистое ничто и никакого значения для человека не имеет. Но не может он быть и имманентным природе: «Бог, который стал бы совершенно имманентен, и только имманентен, не был бы Богом, это был бы человек или мир, взятый в своей последней глубинности. Поэтому чистое и последовательное миробожие или человекобожие и есть безбожие»⁶. Это в первом случае пантеизм, а во втором – антропологизм. Поэтому наиболее последовательной, но не наиболее приемлемой для религии и является позиция апофатическая. С.Н. Булгаков описывает ее так: «Все свойства, все слова, все качества, все мысли, заимство-

ванные из этого мира, как бы мы их ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно не пригодны для характеристики того, что стоит за пределами этого мира. Безусловное отрицание всех определений, всякого *да*, вечное и абсолютное *Не* ко всему, ко всякому, *что* полагается Абсолютным как единственное его определение: Бог есть *Не-что* (*и Не-как, и Не-где, и Не-когда, и Не-почему*)»⁷. Логика в этом пункте, конечно, нарушается, отрицание не может быть безусловным, что Кантом и утверждается и чего он придерживается неизменно. С.Н. Булгаков же как богослов подвергает логику сомнению и в конечном итоге применительно к данной антиномии вынужден занять иррациональную позицию, обратиться к мистике. Православный философ эти нелады с логикой и отмечает. Он пишет: «То, что сообщает религии чувство бесконечной глубины и неизреченной тайны, *трансцендентный фон Бога* вне религии кажется такою же пустотой или «пограничным понятием», как *Ding an sich* в системе Канта. Моста *логического* между трансцендентным, или Абсолютным, и имманентным, или Богом, нет никакого: здесь абсолютный *hiatus*, бездонная бездна»⁸.

Кроме обращения все к системе Канта и такой же оценки Кантовой *Ding an sich*, нечего С.Н. Булгакову возразить: сколько ни искали здесь логического моста самые глубокие богословские умы самых разных вероисповеданий на протяжении полутора тысячелетий, естественно, не нашли даже шаткого бревнышка. Относительно же Канта следует сказать, что для С.Н. Булгакова это один из главных его философских героев, многие страницы его трудов отданы великому кенигсбергерцу. «Нельзя в настоящее время касаться философских вопросов, не выплачивая хотя бы минимальной дани «теории познания» и не делая реверанса пред китайским драконом «критицизма», ныне красующимся на портале философских академий», – писал он в одном из главных своих философских трудов – «Философии хозяйства»⁹. О том, что *Ding an sich* в системе Канта выступает не только пустым «пограничным понятием», но и средством аффицирования нашей чувственности, реальным объектом, – об этом философ религии хорошо осведомлен. Он отмечает в «Философии хозяйства», что *Ding an sich* «просачи-

вается даже в наглухо законопаченные идеалистические системы»¹⁰, а в книге «Свет невечерний» писал, что для «философского отца имманентизма Канта» (под термином *имманентизм* следует понимать системы, в которых так или иначе отождествляется знание и предмет знания. — Л.К.) это свойственно особенно, поскольку Кант в свою философскую картину бытия ввел «непознаваемую Ding an sich, которая есть не что иное, как объект мышления, ему неадекватный»¹¹. Подобно Вл.С. Соловьеву, он был чуток к малейшим нюансам философской мысли у анализируемых им авторов. Видимо, собственные философские установки мешали ему видеть систему Канта как целостную и последовательную, и он с охотой отдавался широкому и модному среди теологически настроенных философов течению в ее интерпретации.

Вернусь, однако, к вопросу о границе как абсолютном разделении потустороннего и посюстороннего миров.

Оправдывая апофатический подход к истолкованию идеи Бога, С.Н. Булгаков писал: «Действительно, сплошное НЕ апофатического богословия оставляло бы лишь зияющую пустоту, если бы она не заполнялась неизреченным и сверхразумным, почти сверхсознательным переживанием трансцендентного в мистическом экстазе, которое в НЕ отрицательного богословия вкладывает свое мистическое ДА»¹². Кант же предпочитает обходиться без всякой мистики, развертывая свою «религию в пределах одного только разума».

Трансцендентальный идеал в роли существенного элемента системы критической философии показывает, что всеобщий содержательный критерий истины не может существовать как конкретное и актуальное знание, но существует как принципиальная направленность человека в своих родовых глубинных основах на постоянное сближение и уподобление мира вещей в себе человеческому миру явлений, как постоянная возможность субъекта выявить субъектно-подобную сущность объекта, он существует как потенциальная, но только потенциальная, достигаемость абсолютного знания. М. Хайдеггер, утверждающий, что все особенности системы Канта вытекают из фундаментальной предпосылки ее, а именно из конечности ра-

зума¹³, делающий его содержание относительным, глубоко прав. Прав он и в том, что все проблемы метафизики, как и само ее существование, возникают в результате этой конечности разума человека.

Все это означает, что содержательный критерий истины может быть только частным, он всегда привязан к конкретным условиям познания, реализуемым так или иначе в действительном опыте. Таким образом, рассмотрение номинального определения истины лишь подтвердило правоту Юма, что истина скрывается в «очень большой и туманной глубине» и что для ответа на кардинальный вопрос: что такое истина? – должна быть построена метафизическая система, вводящая весьма тонкие и многоуровневые дистинкции отношения субъекта к объекту.

Не случайно в «Трансцендентальном учении о методе» Кант, сопоставляя философию и математику, утверждает, что начинать с номинальных дефиниций можно в математике, но не в философии: «в философии дефиниция со всей ее определенностью и ясностью должна скорее завершать труд, чем начинать его» (III, 539; В 759), так как «математические дефиниции *создают* само понятие, а философские – только *объясняют* его» (III, 539; В 758). И все дело в том, что *существуют* объекты математики и философии в различном смысле. В математике достаточно для существования дать правильную непротиворечивую дефиницию, которой соответствует конструкция в созерцании, в философии же этого далеко не достаточно: «в математике дефиниция относится *ad esse*, а в философии *ad melius esse*» (III, 539; В 759), то есть существование в философии должно быть *более совершенным* (*melius*).

Что же это за большее совершенство? Его можно понять как независимость от субъекта, в конечном счете – полную; но особую цену имеет независимость, обладающая мерой этого признака. Можно построить шкалу объективности существования, на концах которой находятся, с одной стороны, предметы, обладающие нулевой объективностью; ведь как известно, Кант строго различает предметы, которые мы только мыслим, от предметов, которые мы познаем (см. 3, 201). А с другой сто-

роны, предметы абсолютной объективности – вещи в себе. Эти граничные точки сами по себе не могут быть знанием, а потому и об истинности их, поскольку истинность – это свойство знания, нельзя говорить. Оба конца этой шкалы – продукт саморефлексии: с одной стороны, это самоотчет в моделях мышления внутри сознания и, с другой стороны, понимание необходимости введения в философскую теорию понятия *вещей в себе*. Знания, как особые отношения между субъектом и объектом, занимают все промежуточные отрезки нашей шкалы и обладают большей или меньшей истинностью. Так, обсуждая проблему истины в VII разделе «Логики», Кант заявляет, что «в каждом ошибочном суждении всегда должно быть и нечто истинное» (VIII, 311), как и обратно: в каждом истинном суждении должно быть и нечто ложное. Первое должно быть в каком-то отношении верифицируемо, а второе – фальсифицируемо. Реальное знание «неточно», важно, что эта неточность не препятствует целям данного познания. Рассматривая вопрос о гипотетичности знания, Кант обсуждает условия роста его достоверности и показывает, что подтверждение делает знание более вероятным и что степень вероятности может неуклонно расти.

б. Знание не цель, а условие жизни

Однако пока рассмотрение проблемы истины не выходит за пределы отношения субъекта как познающего к объекту как познаваемому, перед нами будет маячить ситуация *idem per idem*, из которой Кант находит кажущийся нам сейчас простым, но совершенно неожиданный по отношению ко всем своим предшественникам выход. Хотя в философии, и не только в ней, неожиданное и ожидаемое относительно. Знание и то начало, из которого оно вытекает, познание и то начало, что определяет процесс познания, – одно это и то же или нет? Об этом размышляли еще древние. Если одно и то же, то причина равна следствию, то ничто не возникает. Таково, например, рассуждение Аристотеля, когда он пишет, что «начало доказательства не есть еще предмет доказательства»¹⁴. К доказатель-

ству мы приходим от того, что само доказательством не является. Примерно так рассуждал и Кант, пытаясь найти выход из логического круга догматической гносеологии.

Этот выход Кант представил следующим: человеческое существование как отношение субъекта к объекту вовсе не сводится к познанию, это всего лишь один из аспектов существования. Человеческое существование есть деятельность, то есть процесс творения природного мира (как вы-явленного человеком, про-явленного для человека и объ-явленного человеком человеку в качестве мира очеловеченного) из мира, как он существует сам по себе, на основе человеком выдвигаемых целей, что представляет собой проекцию его потребностей, для которых он находит адекватные средства. Чтобы так существовать, необходимо предварительно построить весь процесс в сознании, создать его идеальную модель. Но отсюда следует, что сознание много шире познания, так как содержит в себе процесс целеполагания (построение модели цели), процесс конструирования средства для этой цели (построение модели способов достижения цели) и, наконец, процесс познания как построение модели условий, в которых приходится реализовывать свои цели. «Мы *apriori* познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (В XVIII; 3, 88) и что проявляется а *posteriori* в успешном осуществлении нашей деятельности. Без априорного внесения в мир своих целей, без предварительного проецирования на среду своих потребностей, которые определены в идеальных образах посредством знаков, не может появиться апостериорной картины бытия как модифицированных идеальных образов, то есть подвергнутых изменениям и исправлениям сопротивлением среды, поскольку она есть вещь в себе и по себе. Знание, по сути, дела, – это то, что остается в наших идеализированных моделях после модификации, столкновения со средой, из взаимоотношений с которой состоит наше деятельное существование, – оно результат деятельности. Вот почему истина – лишь один из аспектов деятельного существования человека, но продукт всех его аспектов. Понять ее природу можно только сквозь призму этого целого: любой

элемент постигается только на своем месте в функционирующей системе.

А Кант не устает повторять, что в построенной им системе все без исключения детали взаимосвязаны, так что при рассмотрении любой частной проблемы, какой является проблема истины, тем более, что она чрезвычайно важна в общей системе метафизики, необходимо иметь в виду систему как целое, «в истинной структуре которого все есть орган, т.е. целое служит каждой части и каждая часть – целому, так что малейший недостаток, будь то ошибка (заблуждение) или упущение, неизбежно обнаружится при применении (системы в целом)» (3, 100). Именно поэтому проблему истины трудно правильно разрешить в соответствии с интенциями Канта, опираясь только на текст «Критики чистого разума» и не обращаясь за помощью ко второй и, особенно, третьей «Критикам...». «Разум, когда он касается принципов познания, – пишет Кант в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», – представляет собой совершенно обособленное и самостоятельное единство, в котором, как в организме, каждый член существует для всех остальных и все остальные – для каждого, так что ни один принцип не может быть взят с достоверностью в одном отношении, не будучи в то же время подвергнут исследованию во *всяком* отношении его ко всем областям применения чистого разума» (3, 91).

При решении вопроса о природе познания особую роль играет отношение к практическому применению чистого разума (см. 3, 90). Метафизика как наука при столкновении с такими проблемами, как проблема истины, должна действовать по аналогии с естествознанием, а «этот метод, подражающий естествознанию, состоит в следующем: найти элементы чистого разума в том, *что может быть подтверждено или опровергнуто экспериментом*. Но для испытания положений чистого разума, особенно когда они смело выходят за пределы всякого возможного опыта, нельзя сделать ни одного эксперимента с его объектами (в отличие от естествознания). Следовательно, мы можем подвергать испытанию только а priori допущенные понятия и *основоположения*, построив их так, чтобы одни и те

же предметы могли бы рассматриваться с двух различных сторон: с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума. Если окажется, что при рассмотрении вещей с этой двойкой точки зрения имеет место согласие с принципом чистого разума, а при рассмотрении с одной лишь точки зрения неизбежно возникает противоречие разума с самим собой, то эксперимент решает вопрос о правильности (установленного нами) различия» (3, 88-89 прим.; В XIX). Кант приводит это необычайно важное место в примечании. В примечании же он обращается и к примерам такого применения наших познавательных способностей. Коперник свою революционную идею сформулировал лишь как гипотезу, отважившись пойти против показаний чувств и веря истину, как она ему представлялась, рассудку и разуму: «отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю» (3, 91). Мысленная эта конструкция нашла свое косвенное подтверждение в законах тяготения Ньютона, которые допускали экспериментальную проверку в определении движения небесных тел. Правда, законы эти, в свою очередь, опирались на идею невидимой связующей все мироздание силы (ньютоновского тяготения), тем самым оправдывая и ее. Однако гипотеза Коперника допускала и прямую экспериментальную проверку в случае измерения наличия годичного параллакса звезд, что, правда, было сделано уже после смерти Канта.

Кант называл такие следствия из гипотетических конструкций мышления «короллариями» (см. 5, 169-170) и ввел различие между «технически практическими» принципами и принципами «морально практическими» (5, 169), отнеся все технические практические принципы к теоретической философии. Тем самым познание связывается с умением получать в эксперименте подтверждение или опровержение сделанных теоретических предположений и выводится за пределы чисто спекулятивного мышления. В «Логике» философ подробно рассматривает вопрос о правилах получения истинного знания по редукции, то есть от экспериментальных следствий к теоретической гипоте-

зе, из которой эти следствия-короллари (идеальные факты) получены, и демонстрирует асимметрию фальсификации гипотезы («Этот прием... имеет то удобство, что достаточно вывести из знания лишь одно ложное следствие, чтобы доказать его ложность. Например, чтобы доказать, что Земля не плоскость, мне достаточно без приведения положительных и прямых оснований, лишь апагогически и косвенно, заключить таким образом: если бы Земля была плоской, то Полярная звезда должна была бы всегда находиться одинаково высоко; но так не бывает, следовательно, Земля не плоская» (VIII, 309)) и ее верификации («При... положительном и прямом виде заключения (modus ponens) имеется та трудность, что нельзя бывает аподиктически познать всю совокупность следствий, и поэтому, путем указанного вида заключения, приходят лишь к вероятному и гипотетически-истинному знанию (гипотезе), предполагая, что там, где истинны многие следствия, могут быть истинны и все остальные» (VIII, 309)).

Таким образом, выходом познания к деятельному участию в жизни традиционный круг в гносеологии – та самая *diallela* (подмена, смешение) – был прорван. Кант поместил познание в систему функций сознания как один из элементов этой целостной системы, причем выполняющий в ней не определяющую, а служебную роль; сделал сознание в целом условием процесса жизнедеятельности как таковой; начал рассматривать деятельность ученых – институт науки – в отношении к универсальной деятельности всего человеческого общества, наметив связи научного и обыденного знания. Детерминация знания – и истины – представляется Кантом как многоуровневая и двухкачественная. Во-первых, знание детерминировано ценностями (целями) и нормами (способами достижения целей); во-вторых, процессом деятельного существования человека-индивида, представляющего собою процесс столкновения с объектом и преодоления сопротивления объекта, и, в-третьих, универсальными отношениями между людьми, где обстоятельства жизненной среды и сферы деятельности индивида включены в конечном счете в жизненную среду всего человечества.

Однако настойчиво проводящееся утверждение, что «все предписания умения относятся к технике и, стало быть, к теоретическому познанию природы как его следствия» (5, 106), имело то негативное действие, что мешало современникам Канта отчетливо увидеть различие между теоретическим и практическим отношением к действительности и понять, что с включением технических умений в процесс познания само познание уже не уместается в пределах гносеологии, что в спекулятивно-теоретическую деятельность (а это построение в сознании модели предмета, на преобразование которого наша деятельность направлена) врывается деятельность материальная, что вместе с техническими умениями, практикой эксперимента разрываются границы саморефлексии субъекта и через образовавшуюся брешь прорывается объект, осуществляется субъект-объектный синтез, устанавливаются пределы субъект-объектного тождества. И если истина – соответствие знания предмету, то образ предмета здесь именно наполняется объективным содержанием, аффицируемым извне материалом чувственности, «материей ощущений», как выражается Кант.

Тот факт, что Кант подлинно практическое отношение ограничивал моралью, морально-практическими отношениями, реализуемыми в поступках, в поведении людей, сыграл в истории прояснения проблемы истины явно негативную роль. Ведь моральное поведение детерминировано только свободной волей свободных людей, поступки осуществляются исключительно благодаря представлению о моральной цели, то есть только благодаря моральному мотиву. То, что технически-практические отношения вовсе не таковы, да при этом Кант отнес их к теоретическому отношению, – это осознается далеко не сразу. Технически-практические отношения характеризуются тем, что здесь представление о цели может остаться только мыслимой, только желаемой моделью сознания, а осуществляются эти отношения единственно в том случае, когда желаемая модель оказывается одновременно хотя бы в какой-то своей части и свойством природы: после того, как мы зададим свой вопрос миру как «совокупности всего возможного опыта», мы можем получить ожидаемый ответ в «действительном опыте»,

если наш вопрос имеет смысл. Если Земля не плоская, возможно, она шар, как другие планеты или Луна, которые имеют эту видимую форму, и тогда можно ее обогнуть, двигаясь все время в одном направлении? – Ожидаемый ответ стал действительным опытом, почерпнутым из опыта возможного, в результате эксперимента, завершеного спутниками Магеллана.

Если доверить самому Канту подвести итог этого раздела, то он советует «в изучении природы в соответствии с ее механизмом твердо держаться того, что мы можем подчинить нашему наблюдению или экспериментам и могли сами произвести это подобно природе по крайней мере по сходству законов; ведь полностью понятно только то, что можно в соответствии с понятиями сделать и осуществить самим» (V, 225).

7. Трансцендентализм между меонизмом и онтологизмом

«Верь в Истину,
надейся на Истину,
люби Истину» – вот
голос самой Истины,
неизменно звучащий в
душе философа.

*(П. Флоренский. «Стол
и утверждение истины»)*

То, что Кант называет «полным теоретическим знанием» (5, 104), состоит из собственно теоретической части и техниче-ски-практической части. Кант понимает его устройство по-своему, но можно понимать и иначе. Тем более, что Кант сам дает к этому повод отнесением техниче-ски-практического знания к теоретическому и недостаточно определенно выраженной мыслью об обязательной связи познания с обыденной жизне-деятельностью. Дело в том, что «техниче-ски-практическая часть» (модель способа достижения цели, приобретающая ха-рактер нормы, не знание того, *что*, а знание того, *как*) может быть просто отождествлена с эмпирическим уровнем знания, к тому же традиционно понимаемым в качестве процесса чувст-

венного восприятия, то есть того же знания, но или неотчетливого, затемненного влечениями и т.п., когда части теоретическая и технически-практическая различаются не качеством, а лишь по степени, или эта технически-практическая часть может быть рассмотрена в качестве простого, логически выводимого следствия теории. У предшественников Канта таким, собственно, и было отношение к эксперименту, и оно продолжает существовать вплоть до настоящего времени.

Разумеется, обеими этими возможностями философы пользуются в том случае, если воображаемый первый из них в основу мира кладет чувство и из этого чувства и выводит весь мир, а второй основу мира видит в разуме, для которого мир предстает в качестве системы теоретических положений. И та и другая позиции представляют собою более или менее строгий монизм, в равной мере сводящий предмет знания к самому знанию. Для человеческого спекулятивного разума, считает Кант, этот монизм естественен, как естественен для обыденного религиозного сознания монотеизм. Не случайно «мы замечаем, — пишет философ, — что у всех народов сквозь самое слепое многобожие все же пробиваются искры монотеизма, к которому привели не размышление и глубокая спекуляция, а лишь естественные пути обыденного рассудка, постепенно становившиеся понятными» (3, 516). «Глубокая спекуляция» должна, видимо, давать иной результат и лишь отправляться от монизма в своих построениях мира природы. Теория познания вообще как монистическая теория не может принять нормального вида, поскольку для этого, как минимум, необходимо иметь самостоятельный субъект и независимый от него объект, находящиеся во взаимодействии. Гносеология не может принять на себя выполнение всех задач метафизики, прежде всего — онтологии. Теория познания и теория бытия взаимосвязаны, но должны иметь и самостоятельный смысл. Только в этом случае можно вести речь о полноценной, нормальной гносеологии и столь же полноценной онтологии. Субъект как носитель гносеологии и независимо от него бытийствующий объект в развитой и правильно построенной метафизике взаимно подчинены друг другу и в то же время предполагают объект пол-

ную, а субъект относительную независимость. Ситуация эта выглядит антиномически, и задача философа – справиться с решением этой антиномии.

В истории философии нередки ситуации, когда гносеология поглощает онтологию, познаваемое исчезает в познающем. Анализ этой ситуации посвятил свою вызвавшую широкий общественный резонанс диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов» Вл.С. Соловьев. С его точки зрения, основная причина всех затруднений в теории истины – это гносеологизация философии, проявившаяся с особой силой в философии Нового времени, сведение всех функций и видов деятельности сознания к единственной цели – к познанию. Достаточно убедительно он демонстрирует, что в таком случае с необходимостью возникает тождество знания и его предмета с точки зрения как рационализма, так и эмпиризма. Однако Канта русский философ выделяет и пишет, что «если не по содержанию, *то по отношению мысли к этому содержанию*» (курсив мой. – Л.К.)¹⁵ философский критицизм провел резкую грань в истории философии: Кант противопоставил знание о мире самому по себе миру, не растворя второй в знании. Кенигсбергский мудрец сумел совместить почти полную активность и самостоятельность субъекта в процессе познания, начинающуюся уже на уровне чувственности, с объективной независимостью познаваемого как мира вещей в себе. Вл. Соловьев, правда, присоединился к тем, кто обвинял Канта в агностицизме, и такая интерпретация проникнутой гносеологическим оптимизмом философской системы, по сути дела, устраняла все ее положительное содержание. (Я уже отмечал, что с таким же одобрением к идее *Ding an sich* относился и С.Н. Булгаков.)

Итог гносеологизации философии – в чем, в конце концов, обвиняется и Кант, – исчезновение бытия в мысли о нем, превращение мира в ничто, в пустую иллюзию, фантом сознания. Русские религиозные философы изобрели для этого специальный термин – меонизм (от греч. *μην* – небытие, ничто). С особой настойчивостью и, я бы сказал, неприязнью подгонял под эту «меоническую» мерку систему Канта В.Ф.Эрн. В статье,

посвященной Дж. Беркли, он спрашивал: «Как отнесся Кант к меоническому мифу о материальной действительности, созданному новой философией? Как отнесся Кант к отрицанию природы как Сущего? – И отвечал: К мифу он приобщился, отрицание это принял не только в полном объеме, но довел до последних возможных пределов. Трансцендентализм Канта есть последнее, *предельное* звено в отрицании природы как Сущего, творческое создание новой, чрезвычайно оригинальной меонической мифологии»¹⁶. Он специально занимался проблемой истины у Канта и занимался так, что от «критической» позиции Канта не осталось и следа. В.Ф. Эрн спешит сделать выводы за критикуемого им кенигсбергского философа и рассуждает так: если этот последний говорит, что нельзя найти всеобщего *материального* критерия истины, то Эрн делает вывод, что в таком случае по логическому закону возможен только критерий формальный, и очень удивляется, когда обнаруживает утверждение Канта, что критерий, касающийся только формы истины, недостаточен. Ему кажется, что Канту должен быть свойствен только формальный критерий в виде совпадения априорных форм чувственности и таких же априорных форм рассудка. На деле у Канта есть и материальный критерий, но не всеобщий, а всегда конкретный, относительный; есть и формальный критерий, который хотя и необходим, но абсолютно не достаточен.

В.Ф. Эрн очень возмущает то, что Кант уповает на естественнонаучный опыт. Он полагает, что равно возможны понятия и ложного опыта, и сверхопытной истины, что Кантом абсолютно исключается, так как не имеет никакого отношения к науке; если есть что-то ложное, то это уже не опыт, и если есть нечто сверхопытное, то это нечто к истине не имеет непосредственного отношения.

Сам В.Ф. Эрн – открытый сторонник «религиозного онтологизма», который приписывает в качестве определяющего свойства и всей русской культуре. Вот одно из множества выразительных, публицистически острых его сопоставлений безбожного Запада и «святой» Руси: «Да! Новая культура Запада проникнута духом ухода от небесного Отца, пафосом челове-

ческого самоутверждения, принимающего человекобожеские формы, пафосом разрушения всякого трансцендентизма, пафосом внутреннего и внешнего феноменализма.

Русская культура проникнута энергиями полярно иными. Ее самый глубинный пафос – пафос мирового возврата к Отцу, пафос утверждения трансцендентизма, пафос онтологических святынь и онтологической Правды»¹⁷. Меонизму западной философии, достигшему предела у Канта, противопоставляется онтологизм русской философской позиции.

Однако обладает ли какими-то гносеологическими преимуществами онтологизм перед меонизмом? Судить об этом можно, вчитываясь в строки православного философа: «Если рационализм называется философией, которая сознательно избирает органом своего исследования *ratio*, т.е. формальный *рассудок*, оторванный от полноты и бесконечного многообразия жизни, то позволительно назвать логизмом такую философию, которая отрицает рационализм в самом корне, которая избирает органом своих постижений *λογος*, т.е. *разум*, взятый *вне* отвлечения от живой и конкретной действительности, ей сочувственный и ее имманентно проникающий. Логос есть коренное и глубочайшее единство *постигающего* и *постигаемого*, единство познающего и того объективного *смысла*, который познается. Истина этого первоначального единства... с незабвенной силой возведена на новую ступень сознания в глубоком умозрении и глубочайшем внутреннем опыте христианства»¹⁸. Во-первых, оказывается, что живая и конкретная действительность (это природа? – Л.К.) содержит в себе разум, она разумна, разум ее имманентно проникает. Возникает образ неопределенных форм предмета (чего-то эдакого вообще), каждая частица которого подобна человеческому мозгу с его свойством разумно мыслить и по-человечески чувствовать. Во-вторых, это взаимно пронизывающее друг друга до глубинных корней постигающее и постигаемое (начинает чудиться спинозизм?), так как постигаемое есть и *живая действительность*, и объективный *смысл*. Характерное для такой философии использование языка? *Смысл*, и все тут. То, что понятие «смыс-

ла» требует уточнения сначала: смысл чего? А затем: смысл чей? кому он принадлежит? И, наконец: кому он предназначен? к кому обращен? – это обстоятельство опускается. Здесь понятие смысла используется по-своему, не так, как это общепринято всеми носителями русского языка. За дальнейшими разъяснениями можно обратиться к полемической статье В.Ф. Эрна «Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос»: «Вселенная, космос, есть раскрытие и откровение изначально сущего Слова. Будучи этим раскрытием и откровением, мир в самых тайных недрах своих «логичен», т.е. сообразен и соразмерен Логосу, и каждая деталь и событие *этого* мира есть скрытая *мысль*, тайное движение всепроникающего божественного Слова»¹⁹. Истина оказывается растворенной в своем предмете, да так, что, скорее, это предмет – Вселенная, космос – растворен в Истине – божественном Слове: «Для приверженцев философии Слова самое понятие Истины онтологично. В противоположность неоническому рационализму, говорящему о каком-то призрачном *соответствии* чего-то с чем-то... восточное умозрение признает истину – *бытием* в Логосе, т.е. *бытием в Истине*, каковое бытие возможно лишь чрез *становление* Логосом, чрез благодать *существенного* усвоения Слова»²⁰.

«Истина есть бытие в Истине» – это, конечно, образец логичности рассуждения большого поклонника Логоса. Так сходятся две крайности: неонизм трансформируется в онтологизм, а онтологизм – в неонизм. Наш антикантианец и сам не замечает того обстоятельства, что грех неонизма: неразличение знания и предмета знания – становится достоинством онтологизма, а достоинство онтологизма: отделение подлинного бытия от слабого и несовершенного человеческого сознания – недостатком неонизма. Показательно в этом плане следующее рассуждение Эрна: «Логос как начало *человеческого* познания не есть Логос другой, отличный от Логоса существенно-божественного. Это *тот же самый* Логос, только в разных степенях осознания.

Человек, поднимающийся к «логическому» сознанию, т.е. приходящий к сознанию в себе Логоса, уничтожает разрыв ме-

жду мыслью и сущим (разрыв – фатальный для *ratio*), *ибо себя сознает как божественно-Сущее*»²¹.

Это невольное смешение вполне закономерно, так как итог и онтологизма и меонизма один и тот же. И в том и в другом случае мы имеем дело с теоретически вырожденной ситуацией: или субъект вырождается в объекте, переставая играть сколько-либо самостоятельную роль в процессе познания, или объект вырождается в субъекте, в свою очередь обращаясь в каприз, случайную прихоть субъекта, солипсистски не встречающего для них никаких преград. В любом случае полноценный гносеологический процесс невозможен. К примеру, в том гносеологическом мире, который предлагается В.Ф. Эрном, нет и не может быть ничего нелогичного, случайного, нецелесообразного, злого. Самое нелогичное (то, что воспринимается обыденным разумом как чудо) здесь есть наиболее глубоко логичное: человек ставится в положение, когда он вынужден не верить глазам своим.

Неудивительно, что оба варианта вырожденной гносеологии атакуют трансцендентализм Канта, который для них в равной мере, хотя и с различных сторон, выглядит недостаточно последовательным. Мы знаем, что меонизм (а под эту категорию вполне может подойти, например, марбургское неокантианство) пробует обойтись без такого излишества гносеологии трансцендентализма, как вещь в себе с ее объективным аффицированием на уровне чувственности. Онтологизм же более всего не устраивает самостоятельность и самодостаточность субъекта познания, способного активно с помощью априорных форм в продуктивном воображении строить модели мира, часть из которых оказываются истинными, мужественно надеясь только и исключительно на силы своего собственного разума. Не устраивает онтологизм и такая черта кантовской гносеологии, как идея безграничной доступности объективного мира *научному опытному* познанию, но не как актуально данного целого, а как целого, разворачивающегося потенциально наступлением действительного опыта на позиции «совокупности всего возможного опыта». Если обобщить обе эти претензии онтологизма к Канту, то можно сделать вывод, что онтоло-

гизм не устраивает антропологизм Кантовой философии, находящий ярчайшее проявление именно в гносеологических проблемах. «Кант создал необычайно глубокую систему трансцендентального *антропоцентризма*. Абсолютным законодателем и в этом смысле создателем всей природы явился для Канта *трансцендентальный человек*»²², – писал В.Ф. Эрн, точно обозначая ядро своих философских расхождений с мудрецом из Кенигсберга.

Гносеология *вырожденного* типа естественно ставит вопрос о *нормальной* гносеологии: каковы те основные принципы, которые делают гносеологическую теорию *нормальной*, то есть полнокровной, дающей возможность рассматривать процесс познания мира во всем его богатстве и сложностях. На роль такой *нормальной* гносеологии, на мой взгляд, с полным правом и может претендовать гносеология Иммануила Канта, гносеология *трансцендентализма*, критическая гносеология.

Операция *вырождения* как способ получения понятий-идеализаций необычайно ценна тем, что дает возможность в теоретической чистоте рассмотреть ситуацию, ибо абстрагирование проведено здесь нами максимально полно и доведено до возможного предела. То свойство, которое нами очищено и освобождено от затемняющего влияния фактора, подвергнутого вырождению, проявляет себя максимально полно и свободно и делается понятным в самой своей сути. Онтологизм, вырождая субъект гносеологической ситуации, ярче вскрывает необходимые свойства объекта для того, чтобы познание его было возможным: это прежде всего свойство системной *организованности* объективного мира. В свою очередь меонизм, вырождая объект познавательного процесса, максимально полно выявляет роль субъекта: он творит образ – модель той или иной части объекта, а не получает его в готовом виде, принимая на себя всю ответственность творца за результат. Однако вырождение ценно и тем, что с особой силой обращает наше внимание на необходимость элиминации абстракций, устранение введенных идеализаций как идеализаций, ибо вырожденный мир демонстрирует с очевидностью свои противоестест-

венные странности. Черты нормальной ситуации – в данном случае нормальной гносеологии – становятся много яснее.

8. Трансцендентализм и антиномизм П. Флоренского

Гносеологический онтологизм так или иначе, в разнообразных формах аргументации вынужден обращаться к мистицизму. Главная причина этого заключена в отсутствии естественного механизма (ни чувственность, ни рациональное начало сознания для этого не годятся) в индивидуальной душе человека для постижения сущего самого по себе как всесовершенной Абсолютной Истины. Приходится апеллировать к сверхъестественным способностям нашей души. В.Ф. Эрн, например, не избегая признания необходимости мистического проникновения в онтическую истину, не акцентирует на этом своего внимания, в отличие от Вл.С. Соловьева. Великий русский философ, основатель всей школы всеединства, к которой примкнул и Эрн, необходимость мистицизма открыто и обстоятельно аргументирует в качестве выражения «субстанциальной и актуальной связи» человека с Богом. Приведем один из пассажей такого рода, взятый в фундаментальной для Вл.С. Соловьева работе «Философские начала цельного знания»: «... истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира так же, как и от нашего мышления, а напротив, сообщаящую этому миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание. Воззрения, признающие в качестве истинно-сущего такое сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало, и притом не в образе только отвлеченного принципа (каким оно является, например, в картезианском и вольфовском деизме), а со всею полнотою его живой действительности, – такие воззрения выходят за пределы школьной философии и рядом с ее двумя типами (имеется в виду эмпиризм с соответствующим ему материализмом и рационализм с соответствующим идеализмом. – Л.К.) образуют особенный, третий тип умосозерцания, обыкновенно называемый *мистицизмом*»²³.

Идеи П.А. Флоренского и его вариант философии всеединства можно рассматривать как попытку обоснования этого мистицизма с помощью его маскировки, во-первых, обращением к строго логическим способам рассуждения, характерным для рационализма с его культом математики, и, во-вторых, широким привлечением естественнонаучных знаний к обсуждаемым философско-богословским проблемам с умелым использованием особенностей научного знания, и прежде всего его относительности: физико-математическое образование П.А. Флоренского дает о себе знать на каждом шагу. В.В. Зеньковский отмечает эту особенность философствования П. Флоренского и говорит о том, что это форма, а не суть концепции, пронизанной мистицизмом насквозь²⁴. Отталкиваясь от традиций западной философии Нового времени, обвиняемой в «иллюзионизме и всяческом нигилизме, кончающемся дряблым и жалким скептицизмом», П.А. Флоренский считает, что «единственный выход из этого болота относительности и условности – признание разума причастным бытию и бытия причастным разумности. А если – так, то акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выхождение познающего из себя, или, – что то же, – реальное вхождение познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей русской и вообще восточной философии»²⁵.

Для обоснования этого онтологизма, то есть полного совпадения мысли и бытия, П.А. Флоренский обращается к Канту, к его учению об антиномиях чистого разума как источнику, из которого можно черпать желаемые аргументы. Флоренский, правда, для этой цели должен был Кантов подход вывернуть наизнанку. Антиномии космологической идеи у Канта служат средством доказательства относительности нашего знания, невозможности актуального владения абсолютной истиной. Одновременно с тем они свидетельствуют о достижении границ наличного опытного знания, побуждая разум к выходу за эти границы, направляя его в пределы неизведанного, таинственного и влекущего. Используя идеи как регулятивные принци-

пы, разум содействует продуктивному воображению в снятии тех или иных ограничений, внесенных в картину природы рассудком, помогает сделать эту картину более абстрактной и тем самым расширить сферу действительного опыта, углубившись на территорию опыта возможного, в не освоенные еще миры. Это означает, что антиномические противоречия разума содействуют разрешению противоречий и паралогизмов, встающих на пути рассудка. Конкретизируясь, антиномии разума *решаются*, отодвигаясь к новым и новым рубежам. На этом пути рассудок, множа учтенные грани, оразумливается, а разум, переводя гипотетические неопределенные элементы бесконечного ряда, идей которого он оперирует, в действительные элементы, наполняется рассудочностью. По сути дела, мир явлений, или, что то же, природа, образует с миром вещей в себе одно целое, разделенное только деятельными способностями человечества.

Не так для П.А. Флоренского. Вопреки внутренним интенциям всеединства миры горний и дольний существенно отличны один от другого: «Там, в Горнем Иерусалиме» нет никаких противоречий, «тут же – противоречия во всем»²⁶. Отдавая дань идее Канта, он писал: «Там, на небе – единая Истина; у нас – множество истин, осколков Истины, неконгруентных друг с другом. В истории плоского и скучного мышления «новой философии» Кант имел дерзновение выговорить великое слово «антиномия», нарушившее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны: дело – в переживании антиномичности»²⁷. Противоречия из дольного мира неустраняемы, а посему обнаружение и культивирование их, а никак не разрешение и устранение, – задача философа: «Мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философем! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их»²⁸. Причина противоречивости мира природы, как видим, заключается в «дроблении рассматриваемого», «раскалывании изучаемого» на несовместные аспекты.

Но именно это и есть единственный путь снятия, преодоления противоречий. Противоречия, так считает Кант, – результат неопределенности ситуации, невыделенности различных ее аспектов, недробности, нерасколотости. Ведь противоречие рождается лишь в том случае, когда наличествующие противоположные моменты сущего ставятся в одно и то же отношение, не различаются. В анализе трансцендентального идеала мы уже видели, что Бог как носитель всего единства сущего заключает в себе и противоположное, должное быть выраженным в противоположных предикатах, а значит – полон противоречий. П. Флоренский рассуждает так, что чем ближе наш разум подвигается к Богу, тем отчетливее обнаруживают себя противоречия разума, тем больше неполненность разума противоречиями. Не случайно «Священная Книга полна антиномиями. Антиномично скрещиваются между собою суждения не только разных библейских авторов (у ап. Павла – оправдание верою, у ап. Иакова – делами и т.п.), но – одного и того же; и – не только в разных его писаниях, но – в одном и том же; и – не только в разных местах, но – в одном и том же месте. Антиномии стоят рядом, порою в одном стихе, и, при том, в местах наисильнейших, как ветер стремительный потрясающих душу верующего, как молния поражающих вершину ума»²⁹. То есть чем ближе мы к Богу, чем дальше продвигаемся разумом в направлении к горе, тем глубже противоречия нашего разума, тем все более сказывается его порочность, греховно-извращенная природа, от которой ускользает непорочное, непротиворечивое. Как же в таком случае человек способен достичь Истины? Без мистического перелета через разверзнутую бездну не перебраться. Естественный рассудок обречен на вечное противоречие самому себе, «примирение же и единство – выше рассудка»³⁰.

Видимо, стремясь оправдать противоречия Священного Писания, философ и сам не замечает, что начинает противоречить себе: по логике всеединства так быть не должно, логика эта требует иного: чем дальше от Бога, тем разделеннее и противоречивее структура мира; чем ближе к Богу, тем она цело-

стнее и гармоничнее, софийнее. Рассуждая теоцентрически, со стороны Бога, противоречия – в людях; рассуждая же антропоцентрически, а трансцендентализм Канта есть наиболее последовательный антропоцентризм, противоречия – в Боге. Мир вещей в себе, когда под ним мыслится «совокупность вещей вообще», несет в себе противоречие всех противоречий: это форма всех форм, двигатель всех двигателей, цель всех целей и прочие аналогичные парадоксальные ситуации. По этой логике вещей, чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречие, тем острее антиномии самого Бога, а не разума, или – и разума, но в зависимости от Бога.

Возьмем самый простой пример. Два человека столкнулись в яростном противоречии, дело может дойти до рукоприкладства и, не дай то Бог, смертоубийства, так как оба вознамерились завладеть одним и тем же бревном. Оба они находятся к бревну в одном и том же отношении: каждый хочет нераздельно владеть им целиком. Но представим себе, что эти люди и не подразумевают, что одному нужна всего лишь кора, а другому – древесина. Оказывается, они могут стоять к предмету спора и противоречия в разных отношениях и уладить дело миром, разрешить ситуацию полюбовно. Выходит, чем разнообразнее отношения, чем дальше мы от противоречивой природы бревна как целого, тем все меньше противоречий между нами. Чем больше противоречий в самом предмете, тем меньше их среди нас. Абсолютно и совершенно одно, везде и всегда самотождественное и единосущее, в качестве всего образует средостение всех противоречий, совершенную дисгармонию. Все мы, различные абсолютно, образуем гармонию, любезно и любовно друг к другу относимся, нуждаемся друг в друге бесконечно.

Эволюция П.А. Флоренского от теодицеи «Столпа...» к антроподицеи «У водоразделов мысли», завершить которую П. Флоренский не успел, не в последнюю очередь связана с ощущением антиномического разрыва человека и Бога. Соединить их он надеялся процессом символизации мира. Путь этот был прочерчен для него Кантом, как и исходный путь антиномизма.

9. Трансцендентализм Канта и акцидентализм
Льва Шестова

Для пророка – прежде всего
всемогущий Бог, творец неба и земли,
потом – истина. Для философа – прежде
истина, потом Бог.

*(Лев Шестов. «Умозрение
и Апокалипсис»)*

Истина и научное знание непримиримы.
Истина не выносит оков знания.

(Лев Шестов. «На весах Иова»)

Себя Лев Шестов относил к защитникам пророков от нападок философов и освободителем Истины от знания.

Я назвал гносеологическую позицию Льва Шестова акцидентализмом: полнейшая неопределенность, абсолютная случайность всего свершаемого в нашем мире, порождаемая непредсказуемой и движимой всецелым произволом волей Бога, капризу которого мы обязаны характером последовательности, вернее – стыковки, событий как в мире природы, так и человеческого мире, – вот точка зрения, отстаиваемая им с маниакальной настойчивостью и постоянством. Порядок, закон, норма, режим, мера, правило, признаваемые хоть в малейшей степени, – его злейшие враги.

Св. Писание «вообще ни с какими законами не считается, ибо оно само является источником (притом единственным) и господином над всеми законами»³¹. Будучи во многом решительным противником того типа философствования, что был продемонстрирован Павлом Флоренским, Лев Шестов разделял с последним убеждение, что даже и законы разума (закон, запрещающий антиномии, например) Бога не касаются: «Там, где Бог, – там нет законов, там свобода. И где нет свободы, там нет Бога»³². Оригинальность Льва Шестова в признании злом – знания, в отождествлении знания и зла. Если сократическая традиция европейской цивилизации рассматривала и рассматривает знание если не тождественным, то теснейшим образом

связанным с добром и красотой, то шестовским можно назвать осуществленный им разворот на 180°. Знаменитый библейский миф о грехопадении он истолковывает по-своему, усматривая грех Адама и Евы не в том, что они дерзнули овладеть представлениями о добре и зле, а в том, что они посмели познать, начали познавать самих себя и окружающий их мир. «Потому, чем больше укрепляется человек в уверенности, что его спасение связано с «знанием» и с умением различать добро от зла, тем глубже прорастает и прочнее вкореняется в нем грех»³³. Равного Шестову агностика, подобного другого антисциентиста мировая философия не знала.

Согласно Льву Шестову, единственно верное понимание опыта – это разумение о нем, подобное представлениям растерянного и полностью сбитого с толку человека: все бывает, всякое может случиться, и не такие чудеса возможны. Поэтому *опыт* как знание всеобщее и необходимое, организованное законами симметрии и принципами сохранения, с неизменным присутствием констант, с взаимосогласованностью эмпирической и теоретической составляющих отвергается им совершенно. Лев Шестов – это рыцарь единичного, случайного, даже исключительного, что делает его заклятым врагом необходимости и, как следствие, всех вариантов философии всеединства с их онтологической истиной. Как подлинный рыцарь он удостоивается вниманием только самых известных соперников и ведет с ними борьбу с поднятым забралом. «Всякая философия, которая стремится к всеединству, прежде всего озабочена тем, чтоб отнять у человека свободу»³⁴, – пишет он, вступая в бой с Вл. Соловьевым. «Вся философия Соловьева, как и его учителей (а таковые, по мнению Шестова, – это прежде всего Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель. – Л.К.), только к тому и сводилась: уговорить, убедить, принудить словом, привести к покорности человека безличным силам»³⁵.

Что же такое свобода с точки зрения самого Льва Шестова? Традиция в философии прочно связывает ее с возможностями познания, которую в Новое время особенными своими усилиями укрепил, с этим Шестов согласен полностью, великий кенигсбергский мудрец: «С тех пор, как Канту удалось убедить

ученых людей, что мир явлений есть нечто совсем иное, чем настоящая действительность, и что даже наше собственное существование не есть истинное существование, а только видимое проявление таинственной, неизвестной субстанции, философия застряла в новой колее и не чувствует себя в силах сдвинуться хотя бы на один миллиметр с обозначенного великим кенигсбергцем пути. Можно идти вперед, можно двигаться назад, но непременно по кантовской колее... Хочешь не хочешь, вдевай голову в хомут теории познания»³⁶. Впрягаться в этот хомут Льву Шестову кажется совершенно не с руки. Он мечтает о свободе, не имеющей никакого отношения к знанию о тех процессах, которые и представляют собой внешний – объективный – мир. Поэтому его задачей оказалось не только освободить гужи и распуścić супонь, но вообще этот хомут сбросить. Свобода есть произвольный «каприз», и в качестве образца такой свободы наш акциденталист находит «подпольного человека» Ф.М. Достоевского, но ведь и герой Достоевского хотел бы для своего каприза иметь хоть маломальские гарантии: ведь что это за каприз, если капризом все и кончается, мало того, если не успеваешь и о капризе-то как следует подумать и, в чем он, сообразить? Лев Шестов же считает, что для такого каприза «величайшая его прерогатива – это возможность обойтись без гарантий»³⁷. Свободны «нищие духом». Свобода их заключается в безропотной вере во благость предусмотренного Богом очередного непредсказуемого и непредвидимого поворота событий, будь то очередной потоп, землетрясение... или «находка клада». Причем «кладом» могут оказаться вовсе не золотые монеты, а блестящие идеи. Правда, как в силах Бога найденные золотые обратить в песок морской, так еще легче плодотворнейшие идеи обратить в трагические заблуждения, поскольку такое происшествие с монетами – это чудо, а подобное приключение идей – самое обычное дело. Ты свободен захотеть летать, как птица, и если веруешь, то полетишь, руки будут служить тебе лучше крыльев, а коли не полетишь, значит – не веруешь или веруешь не так, как надо. С подлинной реальностью ты имеешь дело во сне, а там ты летаешь и обладаешь доверительными отношениями с Богом. Это

бодрствование есть сон, сон же – самое подлинное бодрствование.

И если Лев Шестов свободу привязал к вере в Бога, то Кант связал ее с нашим сознанием, превратив только в наше собственное дело и ничье больше. Свободу как важнейшую проблему метафизики великий философ из Кенигсберга перевел на рельсы антропологии. Свобода – это возможность поступать, детерминируясь только самим собою, своей собственной природой. В этом суть свободы, это необходимое условие ее. Однако этого еще недостаточно. Твоя природа должна при этом совпадать с Природой вообще, с самой сутью Природы как таковой, быть с нею тождественной. Чем больше это тождество, тем больше твоя свобода. Человек свободен совершить чудо, найди только возможность сделать это чудо явлением природы, демистифицировать его. Знаменитому категорическому императиву морали Кант придает и такую форму: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать *всеобщим законом природы*» (IV, 196). Это *твой* поступок, *тобою* свободно реализуемая максима, поскольку ты же несешь в себе всеобщий закон природы, поскольку ты и есть самая суть *природы*. С метафизической точки зрения это означает, что есть в мире ситуация, когда не столько общее определяет конкретное единичное (индивидуальное), сколько единичное определяет общее – один из принципов телеологического метода, введенного Кантом для рассмотрения ситуаций такого рода.

Связь свободы и знания, развиваемая Кантом, Шестовым толкуется в том смысле, что знанием свобода подчиняется необходимости, однозначности поведения. Однако на пути познания возникают антиномии, «исключающие возможности каких-либо ответов. Как же быть дальше? Кант говорит: нужно остановиться, ибо тут наши интересы кончаются: где не может быть ответов на вопросы, там человеку нечего искать, нечего делать»³⁸. Лев Шестов соглашается со ставшим привычным отрывочным и поверхностным прочтением Канта, когда антиномии понимаются только и исключительно негативно, как тупики теоретического разума, оторвавшегося от своей эмпи-

рически-рассудочной базы. Да, чистый теоретический разум сам по себе не способен овладевать истиной, такой способностью он обладает только с точки зрения онтологизма. Но, согласно Канту, он способен получить практическое применение и вступить во взаимодействие с рефлексивной способностью: совокупность познавательных сил обеспечивает обходной маневр и, пусть временное, разрешение антиномий. Противоречия встанут перед разумом вновь, но и разрешаться они могут каждый раз заново, расширяя мир природы как мир действительного опыта в своем бесконечном наступлении на мир вещей в себе, оставляющий под этим натиском плацдарм за плацдармом.

Итак:

Лев Шестов. Знание сковывает свободу тисками необходимости, душая ее в своих объятиях. Свобода есть произвол.

Иммануил Кант. Знание расширяет пределы нашей свободы, бесконечно раздвигая ее горизонты. Свобода есть закон.

Примиришь две эти позиции, разумеется, не удастся.

Главной виной Канта Шестов считает тот факт, что в системе критицизма философия оказалась накрепко привязана к науке, что философия и наука обязаны пользоваться одним и тем же разумом, а именно человеческим разумом. «Я думаю, — писал он, — что после Канта нельзя подходить к философии или ее проблемам, не освободившись предварительно от созданного им гипноза о связи и взаимоотношениях метафизики и положительных наук»³⁹. Разрушая действие этого Кантова гипноза, Лев Шестов ополчается на создаваемое Кантом понятие истины и ее критерия: «в противоположность философам-рационалистам нужно сказать: философия начинается не тогда, когда человек находит бесспорный критерий истины. Напротив, философия начнется лишь тогда, когда человек расширяет все критерии истины, когда он почувствует, что никаких критериев быть не может и что они даже ни за что не нужны»⁴⁰. Исходя из этой установки он отвергает пункт за пунктом построенную Кантом комплексную модель критерия истины. Во-первых, никакой роли не играет, считает он, формальная сторона критерия. Противоречиво знание или нет, это не имеет

никакого значения. Во-вторых, настойчиво отвергается мысль Канта, что истинное знание обязано быть всеобщим и необходимым. Поскольку Шестов признает только истины веры, причем веры по-своему, по-шестовски, «истины веры узнаются по тому признаку, что они не знают ни всеобщности, ни необходимости, ни сопутствующей всеобщности и необходимости принудительности»⁴¹. В-третьих, если для трансцендентальной позиции Канта необычайно важна согласованность в действиях чувственности, с одной стороны, и рассудка и разума – с другой, то Шестов считает, что о согласованности и особой роли чувственности в познании говорить не приходится. Кант постоянно говорит об опыте, по поводу чего Шестов замечает, что «этот «опыт» уже непременно предполагает готовую теорию, т.е. систему правил, законов, о которых Кант, конечно, правду сказал, что не природа людям, а люди природе диктуют законы»⁴². (Я уже имел возможность показать, как, на мой взгляд, следует понимать эту мысль Канта.) В-четвертых, иронизирует Шестов, «один из наиболее несомненных критериев истины, найденных людьми, – это согласованность отдельных знаний меж собой...»⁴³. Однако дело тут не в истине, «а в том, чтоб создать вокруг себя атмосферу согласованности»⁴⁴. Человек и сам знает, что «истина с согласованностью ничего общего не имеет», но так привыкает к этой подмене, что начинает верить в данный критерий.

В итоге это уже не просто вырожденная теория познания, а превращение ее в нуль, в ничто, даже в отрицательную величину. И все же Лев Шестов оказывается сторонником Канта в борьбе с онтологической теорией истины, хотя, конечно, сам Кант имел дело лишь с одним из вариантов этой теории, который он называл «догматизмом». Ведь акцидентализм – лишь крайний случай идеи относительности знания. Оба мыслителя были согласны, что человеку не дано проникнуть в разум Бога, что знание человеческое может быть только относительным. Правда, в отличие от Шестова, Кант рассматривал процесс познания как такой, в ходе которого нарастает содержание объективного, абсолютного в знании, в целом остающемся ограниченным трансцендентальными пределами. Идея трансценден-

тализма, идея повышения степени общности знания в ходе исторического процесса развития философии и науки возмущала Льва Шестова: он рассматривал ее как мысль о возможности постепенного сковывания и конечного пленения божественной воли, которая абсолютно не уловима человеком, сколь бы гениальным он ни был. И сам гений – просто избранник Бога, на которого упал его благосклонный взгляд. То, что Кант оставлял этот трансцендентальный идеал достигаемым, но актуально недостижимым, Шестова не успокаивало. Он видел в этом пустую уловку. Если широта и объективность опыта и опытного мира растет, процесс этот может достичь своего предела, а таковым может быть только состояние Человекобожия. В Канте улавливал он те тенденции, которые реализованы были Вл. Соловьевым и от которых тщетно пытались избавиться все сторонники школы всеединства. В Человекобожии, в подмене Бога человеком видел Лев Шестов основную угрозу «свободе» как главную тенденцию прогресса западной культуры: «... именно оттого, что в Европе перестали верить в чудеса и поняли, что вся человеческая задача сводится к устройению на земле, там начали изобретать идеалы и идеи»⁴⁵. Сам Лев Шестов как «русский, стихийный человек с его жадной чудесного»⁴⁶ примириться с этим, разумеется, не мог.

10. Некоторые современные возражения Канту с позиции Льва Шестова

Повинен ли Лев Шестов в этом грехе, в котором он упрекал других, когда писал: «Нужно уметь читать, а этому нелегко научиться: на сто грамотных людей едва ли девяносто девять понимают, что они читают»⁴⁷? Поскольку проблема понимания связана с герменевтическим кругом, и этот счастливец – со-тый – должен постоянно беспокоиться о своем умении читать и размышлять постоянно, то в чем же заключается искусство чтения и как его совершенствовать? Принцип полноты текста должен быть учитываем здесь одним из первых, одним из первых он и нарушается. Действительно, возражения Шестова Канту относительно важнейших свойств критерия истины ог-

раничиваются пределами «Трансцендентальной аналитики». Однако должно быть ясно, что проблема критерия истины может решаться только при учете всех сторон философской системы, выходя за пределы гносеологии к праксеологии и аксиологии и далее к решению в границах вопроса об отношении онтологии и *когитологии*, или теории мышления в целом, вне деления его на аспекты гносеологический, праксеологический и аксиологический. Особенно важен учет обращения к практически-техническому применению сознания.

Переход из гносеологического отношения к деятельно-практическому при решении вопроса о критерии истины тем более важен, что только с ним должен быть связан действенный «критерий эмпирической истины», или подлинный «содержательный критерий истины», который имеет в виду Кант, когда пишет, что такой критерий связан со свободой, с нашей способностью начинать новый ряд природных событий, вмешиваясь в ход природы из надприродного интеллигибельного мира свободы. Если этого перехода не видеть, то вполне правомерно упреки Канту, однажды уже звучавшие из уст Льва Шестова, делаемые в том отношении, что он так и не сумел, несмотря на все заявления, преодолеть слабости «трансцендентальной семантики». Этого не удалось сделать никому не только в XIX, но и за весь XX век – к такому выводу приходит Роберт Ханна.

Этот «слабый, или беспокоящий, пункт», с точки зрения автора статьи, заключается в том, что концепция истинности эмпирических суждений, или суждений опыта, разработанная Кантом, не справляется с так называемым «эпистемологическим скептицизмом сновидений», невзирая на те условия, которые Кантом предприняты в стремлении преодолеть скептицизм, и не только в его юмистской форме. Можно видеть, что он был достаточно хорошо знаком с идеализмом веданты и буддизма и, не афишируя этого в «Критике чистого разума», тем не менее явно имел в виду и их, когда писал, что критерий эмпирической истины дает возможность отличать «опыт от сновидений» (В 479), откуда ясно, что с эпистемологическим

скептицизмом грез и галлюцинаций Кант также имел дело, учитывая и его.

Анализируя Кантов подход к критерию истины эмпирических суждений, Роберт Ханна справедливо уточнил три момента, его образующих и необходимых:

«(1) суждение логически непротиворечиво, (2) суждение объективно действительно, (3) суждение, в соответствии с его семантическим содержанием (правилом, выражающим его объективную действительность), организует восприятия способом, необходимо соответствующим руководящему (причиняющему) правилу»⁴⁸. Однако как таковых их еще недостаточно. В самом деле, «хотя многие, или даже большинство, сны и галлюцинации совершенно бессодержательны и произвольно-неупорядоченны, нет, тем не менее, ничего логически непоследовательного в принятии идеи совершенно правильно организованного сна или галлюцинации»⁴⁹. Такие сны или галлюцинации будут отвечать всем трем пунктам Кантова критерия, но можно ли на этом основании считать их истинными?

В том-то и дело, что этот критерий недостаточен, хотя и необходим, если мы не учтем прежде всего эмпирически-практический характер Кантова критерия. Он, с точки зрения Канта, во-первых, *всеобщ*, то есть его трансцендентальность означает не только изначальную независимость теоретических принципов от эмпирического содержания при конечной их ориентированности на аффицирующий объект, но и их присущность всем людям. Отсюда получается, что, если находиться в согласии с эпистемологическим грезящим скептицизмом, всем сразу может присниться абсолютно один и тот же сон, все люди будут во сне правильно организовывать одинаковые серии впечатлений или произвольных представлений в строго тождественной последовательности. Для деятельности в бодрствующем состоянии это было бы не удивительно, но для сна допустить можно только с позиций «универсального скептицизма сновидений» (введем эту более сильную, чем эпистемологический скептицизм грез, версию скептицизма), то есть когда все люди и всегда находятся в состоянии сна и нет ни малейшей возможности отличить сон от бодрствования.

Еще в «Грезах духовидца...» Кант по этому поводу приводит аргумент Гераклита (ошибочно приписывая его Аристотелю): «Когда мы бодрствуем, мы имеем общий для всех мир, а когда грезим, каждый имеет свой собственный мир» (2, 320).

Во-вторых, с точки зрения Канта, критерий истинности эмпирических суждений необходим, то есть воспроизводится каждый раз, как только кто-нибудь намерен повторить однажды удавшийся эксперимент. Кто бы и сколько бы раз в своей жизни ни наблюдал удаляющийся в море корабль, он будет последним видеть флаг на корабельной мачте. Что повторяться во сне одна и та же последовательность представлений будет навязчиво сразу всем и постоянно, ни разу не изменившись на протяжении всей жизни каждого наблюдателя и всех возможных наблюдателей вместе, – такое также можно допустить лишь с точки зрения «универсального скептицизма грез и сновидений», а с позиций эпистемологического скептицизма сна эта ситуация абсолютно неправдоподобна.

Возражением универсальной версии скептицизма греязности (да будет мне позволено образовать такое существительное) может служить только «бритва Оккама», к которой Кант обращался не раз: если такое допущение никак не меняет нашего существования в мире, оно попросту излишне, легко можно обойтись и без него. Но в том-то и дело, что тогда мы должны отказываться от понимания различия бодрствования от сна, выбросить понятия сна и бодрствования из своего сознания, если они ничем существенным друг от друга не отличаются и введение их нашими предками не более оправданно, нежели введение такого, например, понятия, как «кентавр». Но и роль они должны исполнять совершенно аналогичную.

Пределами цели определяема *воспроизводимость* опыта и *воспроизводимость всеми и всегда*, как только точно соблюдаемы условия и правила опытных действий, – вот необходимая основа отличия истины от любых галлюцинаций. Это и есть эмпирически-практический критерий истинного знания, которым манипулирует Кант в своей философии науки. Вместе с тем он исходит из того, что метафизические начала естествознания, как и основы метафизики нравственности, зависят от общей метафизической системы взглядов, той общей системы,

которую он называл трансцендентальным идеализмом или критической философией. Эмпирически-практический критерий как необходимая основа решения проблемы критерия истины может погружаться в различные метафизические условия, выделяющие те или иные черты и свойства этой необходимой основы. Однако полностью справиться с задачей и предоставить в распоряжение людей как необходимый, так и достаточный критерий в силах лишь критическая философия, которая, может, и будет совершенствоваться, но основы которой останутся, считает Кант, неколебимыми.

11. Основные принципы нормальной (невыврожденной) гносеологии

Так возникает идея *нормальной* гносеологической теории, на роль которой, как я уже выше писал, может претендовать философия Канта. Авторитет ее в философских кругах в последние десятилетия XX века явно растет: лозунг «назад к Канту!», некогда провозглашенный неокантианцами, трансформировался ныне в призыв «вперед к Канту!». Дело в том, что многочисленные теории истины, появившиеся после Канта, не учитывают всего содержания кантовской гносеологической позиции, акцентируя тот или иной ее принцип и опуская часть других. Мы уже видели это на примере гносеологии вырожденного типа – онтологической теории истины школы всеединства русской философии. Теория Канта не есть вариант какой-либо из существующих в современной философии теорий, напротив, ситуация, скорее, обратная: эти последние – вариации на тему той или иной части Кантовой гносеологии. Теория Канта не является, например, разновидностью корреспондентской теории истины, поскольку соответствие субъекта и объекта достигается здесь не непосредственно и не действием объекта или спонтанностью субъекта дается нам картина природного мира, почему существует возможность не одной-единственной, а нескольких взаимопереводимых истинных теорий одного и того же объекта. «Наиболее важный вклад Канта в философию, без всякого сомнения, есть та точка зрения, что возможность согласия наших знаний с их объектами вовсе не требует, чтобы

существующие вещи были «оригиналами», а наши знания – их «копиями»: действительное отношение совершенно обратное»⁵⁰. Конечно, надо иметь в виду, что это обратное отношение есть лишь аспект того отношения, что разработано Кантом.

Не является теория Канта и вариантом когерентной теории в духе «среднего» Витгенштейна, Айера, Шлика или Кларенса Льюиса (C. J. Lewis), хотя Роберт Ханна, к которому я обращался в предыдущем разделе, и считает ее таковой со всеми недостатками верификационистской когерентной семантики и с тем уточнением, что не Кант походит на этих мыслителей, а они – на него; Кант не ограничивается гносеологической позицией при построении теории истины. «Кант может сказать, – пишет Предраг Киковацки, – что «категории ведут к истине» (В 670), но он не имеет в виду на этом основании, что они гарантируют истину»⁵¹. Точно так же не является Кантова теория истины ни феноменолого-герменевтической в духе Хайдеггера, ни прагматической, ни фрегевской, ни куайновской, хотя все эти теории находят в философии Канта какие-то черты, от которых они отправляются.

Основные необходимые свойства нормальной гносеологии, которые вытекают из философских построений Иммануила Канта, при рассмотрении вопроса о природе истины могут быть сведены к следующему.

1. Наличие в мире субъекта и объекта.

Субъект представляет собою уникальную самостоятельную личность, отличающую себя от окружающего природного мира и выделяющую себя из мира других людей, что возможно благодаря трансцендентальному и трансцендентному (в Кантовом понимании последнего термина) единству всех людей как таковых, образующих в конечном итоге единый человеческий род. Выделение, разумеется, может доходить и до противопоставления себя другим в определенных отношениях. Нормальная гносеология имеет в виду, что субъект осуществляет познание самостоятельно, без сверхъестественных чудесных помощников-протагонистов. Это в сказке при столкновении героя с задачей решение ему подсказывается невесть откуда взявшимся помощником, обладающим волшебными свойствами, в

реально же осуществляющемся познании ученому все приходится делать самому. Он сам осмысливает проблему, ставит перед собой познавательные задачи, сам находит способ их решения и сам же проверяет его эффективность и надежность и степень их для определенных условий.

Объект (или вещь в себе) существует по отношению к субъекту абсолютно самостоятельно, сам по себе, при этом он характеризуется бесконечностью, неопределенностью и в то же время обладает относительным системным единством. Никаких разрывов (hiatus'ов), зияющих непреходимых пропастей или совершенно никак и никем не преодолимых границ объект не содержит. Иначе пришлось бы говорить не об объекте, а об объектах.

2. Наличие актуального взаимодействия между субъектом и объектом, в процессе которого вовлеченная во взаимодействие часть объекта так или иначе антропоморфизуется (природа или мир вещей для нас). Субъект проявляет и выявляет для себя те или иные черты и свойства объекта, формируя мир «действительного опыта», который постоянно расширяется субъектом за счет вовлекаемого непрерывно во взаимодействие мира «всего возможного опыта», то есть мира вещей в себе. Нормальность этих положений подтверждается их единством с мифо-эпическими представлениями, поскольку это естественный взгляд человека на свое место в мире. Взять, к примеру, замечательный карело-финский эпос «Калевалу». Устроитель мира природы кузнец Ильмаринен находит для его творения готовый материал и выковывает чудесную мельницу Сампо-природу, работающую вечно и приносящую все необходимое людям, самовозобновляя смальываемый запас, будь то ячмень, соль или даже... деньги:

Вот уже и мелет Сампо,
Крышка пестрая вертится...⁵²

«Крышка» – это свод небесный:

Ведь он выковал уж небо,
Крышу воздуха сковал он,
Так, что нет следов оковки
И следов клещей не видно⁵³.

Ее надо украсить созвездиями, Луной и Солнцем, радужными переливами полярных сияний. Неисчерпаемой энергией крышки-неба приводится в движение мельница-природа. По сути, такой же мельницей является наука, которой не грозит остановка и которая приносит из-под своих жерновов, перетирающих научный гений, особую муку – истину, представляющую собой все более обстоятельные и фундаментальные модели мироздания.

3. Нормальная гносеология рассматривает этот процесс взаимодействия между субъектом и объектом как процесс деятельности, представляющий собою преобразование, переформирование предмета, то есть выделенной субъектом части объекта, соответственно наперед заданной цели с помощью адекватных этой цели средств. Это значит, что теоретический разум, строящий модель предмета, подлежащего метаморфозе, что и есть знание, направляется нашими целями (модель цели – это ценность, картина желаемого мира, согласно Канту, вырабатываемая рефлексивной способностью суждения, т.е. аксиологической функцией нашего сознания) к потребному результату с помощью практического разума, вырабатывающего способности достижения цели, или технически-практические нормы.

Деятельность разделяется на фазы духовную и материальную. Духовная фаза – это период работы нашего сознания, в ходе которого осуществляется мысленное моделирование всего процесса: 1) создается модель цели – ценность как идеальный образ потребного в будущем предмета; 2) создается модель предмета такого, каким он является в настоящий момент, – знание о реальной ситуации, в которой предстоит действовать; 3) наконец, создается модель способа действия – в конечном итоге норма, ориентированная на первые две модели сразу. Материальная фаза – это воплощение построенных предварительно моделей, реальное их осуществление, где мы сталкиваемся с необходимостью коррекции этих моделей.

Именно поэтому правомерны суждения, настойчиво звучащие в русской философии со времени Вл.С. Соловьева, о том, что истина сопряжена с красотой и добром и не может мыслиться в изоляции от них. Гносеология кантовского типа пре-

достерегает лишь от их смешения, отождествления взаимосвязанных нерасторжимо функций сознания, что часто в пылу полемике с Кантом допускается.

4. Активность субъекта познания, имеющая место уже на уровне чувственного восприятия, где субъект не только страдатель, аффицируем вещами в себе, но уже на этом уровне структурирует результат воспринятого воздействия; однако полностью себя эта активность проявляет на теоретическом уровне, поскольку сущностные отношения и связи внутри объекта никак нам не даны. Они могли бы быть восприняты с помощью интеллектуальной интуиции, но таковой мы не располагаем. Нормальная гносеология, вслед за Кантом, различает способность мыслить и способность познавать. Первая – это способность формировать произвольные образы, фантазировать и создавать в воображении картины гипотетически возможных миров. Вторая – это способность связать одну из этих картин с действительным опытом и получить возможность достигать новых целей в деятельном освоении мира. Мы знаем в мире лишь то, что прежде в него сами вложили, – фундаментальная идея Канта при формировании нормальной гносеологии. Подход к миру по принципу «как если бы (als ob) я могу сделать это» и получить ответ: «да, ты можешь» – фундаментальная черта такой гносеологии.

5. Внутренняя согласованность всего мира научного знания и формальная его непротиворечивость, системность всех частных моментов и фрагментов науки в единой картине мира. Вот почему догадки, опережающие свое время, лишь задним числом, спустя много лет входят в научный оборот и занимают свое законное место. Если сравнивать мир науки со строящимся и перестраиваемым время от времени зданием, то такую догадку можно представить колонной из колоннады третьего яруса в здании, которое в настоящий момент построено всего в два яруса или даже в один.

6. Поскольку знание рассматривается как результат деятельной активности субъекта, оно не может иметь фотографического сходства с объектом. Это касается даже широкомасштабной модели, соответствующей картине мира. И ее можно

представить, говоря словами Канта, в качестве «несовершенной копии объекта», «бесконечно далекой от того, чтобы сравняться с ним» (см. III, 438; В. 606). Синтезируемые в этой модели элементы каждый в отдельности просто не могут зримо походить на соответственный познаваемый фрагмент мира. Еще платоновский Сократ, обсуждая вопрос о сходстве или различии идеи соответствующей ей вещи, утверждал: «Я не усматриваю у способностей ни цвета, ни очертания и вообще никаких свойственных другим вещам особенностей, благодаря которым я их про себя различаю»⁵⁴. Формирующаяся модель деятельности оказывается функционально эффективной и шаг за шагом приближающейся к структуре объекта.

Принцип относительной независимости форм, структур и т.д. на разных системных уровнях природы находит свое выражение в частичном гомоморфизме этих форм и структур. Например, генотип организма с его формой и структурами совершенно не похож на фенотип, причиной формирования которого он является; тем более далеки по структуре и формам нейродинамические связи клеток мозга и связи и отношения вещей, существующих сами по себе. Важно лишь, чтобы так или иначе имел место гомоморфизм этих структур.

7. Нормальная гносеология исходит из познавательного – оптимизма, противостоящего как пессимизму, так и скептицизму. Суть познавательного оптимизма – в вечной жизни познания, в непреходящем движении ко все более полной и глубокой истине, тогда как пессимизм видит запретную грань, куда науке нельзя проникнуть ни под каким видом, ни в каких условиях. Такая запретная грань означала бы смерть для познания, одновременно этим «дезауируется» и все, что нам известно о посюстороннем по отношению к запретной границе мире, как это и случилось с Львом Шестовым. Ведь если такие абсолютно не сообщающиеся миры существуют, не все ли равно для недоступного мира, в каком направлении мы движемся в своем собственном, и наоборот? Вот почему Бог не может не воплотиться, как тварь не может не обожиться. Поскольку Богу есть дело до тварного мира, а твари есть дело до Бога.

Познавательный оптимизм исходит из неисчерпаемости объекта познания (вещи в себе), что одновременно означает незавершенность процесса и незавершаемость его, недостижимость абсолютной истины в какой-либо возможный актуальный момент. Не только каждый шаг, но и любой крупный успех, любое научное открытие, принципиально не завершено, недостаточно, предполагает дальнейшее расширение и уточнение. Нормальная гносеология исходит из обязательной фальсифицируемости любой модели, претендующей на то, чтобы быть научной истиной. Верификация невозможна в отрыве от фальсификации. Таким образом, принцип познавательного оптимизма соответствует тому, что К. Поппер назвал «критической» установкой (если не доводить ее до крайности), противопоставив ее в качестве единственно научной «догматической» установке, ориентированной на непроверяемую верифицированность⁵⁵. Такая верифицированность псевдонаучна и граничит с чудом, что нашло выражение в идеях онтологической истины как у П.А. Флоренского, так и у В.Ф. Эрна.

Все это – метафизические черты нормальной гносеологии, без которых она вырождается так, что истина окутывается флером таинственности и непостижимости.

* * *

Какой же можно сделать вывод из этого достаточно обширного исследования? Главный итог, я думаю, ясен: понятие *истины* зависит от целого философской системы или позиции. Чем более детально система разработана, чем полнее учитывает она все стороны и функции философского знания, тем глубже удастся заглянуть в бездонный колодец истины.

¹ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1965. С.162.

² Юм Д. Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1965. С.80.

³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. С.7.

⁴ Перевод мой. – Л.К. Н.О. Лосский не случайно оставил и немецкое слово Schranken, ибо Кант воспользовался им, а не более абстрактным Grenze, чтобы подчеркнуть, что речь идет о барьере, щите, преграде, где сталкиваются равно реальные вещи. И.С.Андреева, ко-

торая вносила исправления в текст Лосского (см. III, 437) перевела Schranken как *пределы*, а das Unbeschränkte (das All) – как *безграничное (полнота)*, хотя лучше, по-моему, перевести как *неограниченное (вселенная, космос)*.

⁵ Булгаков С.Н. Свет не вечерний // Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.88.

⁶ Булгаков С.Н. Свет не вечерний // Там же.

⁷ Там же. С.91.

⁸ Там же. С.93.

⁹ Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т.1. С.77.

¹⁰ Там же. С.71.

¹¹ Булгаков С.Н. Свет не вечерний. С.90.

¹² Булгаков С.Н. Свет не вечерний. С.94.

¹³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. С.12.

¹⁴ Аристотель. Метафизика. Кн. 4 (Г.). Гл. 6. Стих 13-14.

¹⁵ Соловьев В.С. Кант // Вл. Соловьев. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.2. С.441.

¹⁶ Эрн В.Ф. Беркли как родоначальник современного имманентизма // Соч. М.: Правда, 1991. С.47.

¹⁷ Эрн В.Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия // Соч. М.: Правда, 1991. С.388.

¹⁸ Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Соч. М.: Правда, 1991. С.11.

¹⁹ Эрн В.Ф. Цит. соч. С.79.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Эрн В.Ф. Борьба за Логос // В.Ф.Эрн. Сочинения... С.48.

²³ Соловьев Вл.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.2. С.191.

²⁴ См. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.2. Л.: Это, 1991. С.184-185.

²⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1(И). М.: Правда, 1990. С.73.

²⁶ Флоренский П.А. Цит. соч. С.158.

²⁷ Там же. С.158-159.

²⁸ Там же. С.157.

²⁹ Там же. С.162.

³⁰ Там же. С.160.

³¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Лев Шестов. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1991. Т.1. С.542.

³² Там же. С.594.

- ³³ Там же. С.577.
- ³⁴ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Л. Шестов. Соч. М.: Раритет, 1995. С.382.
- ³⁵ Там же. С.383.
- ³⁶ Там же. С.281.
- ³⁷ Шестов Л. На весах Иова // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т.2. С.92.
- ³⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Цит. изд. Т.1. С.623.
- ³⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Цит. изд. Т.1. С.652.
- ⁴⁰ Шестов Л. Potestas clavium // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т.1. С.144.
- ⁴¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Цит. изд. С.638. См. также: Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления // Шестов Л. Соч. М.: Раритет, 1995. С.258.
- ⁴² Шестов Л. На весах Иова // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т.2. С.44.
- ⁴³ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Цит. соч. С.626.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Цит. изд. С.202.
- ⁴⁶ Там же. С.227.
- ⁴⁷ Там же. С.306.
- ⁴⁸ Hanna R. The Trouble with Truth in Kant's Theory of Meaning // History of Philosophy Quarterly. Vol.10. №1. January 1993. P.15.
- ⁴⁹ Ibid.
- ⁵⁰ См., например: P.Cicovacki. Kant on the Nature of Truth // Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis, 1995. Vol. II. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.
- ⁵¹ Ibid. P.202.
- ⁵² Калевала. М.: Худ. литература, 1977. С.128.
- ⁵³ Там же. С.97.
- ⁵⁴ Платон. Государство. 477 d.
- ⁵⁵ См.; Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С.266.

III. НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ **СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ**

«Спор факультетов» как библейская экзегеза Канта (предисловие к публикации)

В прошлом 1998 году «Спору факультетов» исполнилось 200 лет. Как и «Антропологию с прагматической точки зрения», Кант подготовил к печати трактат, оставив университетскую кафедру и вознамерившись опубликовать ранее начатые работы, для завершения которых весьма пожилому человеку не хватало ни времени, ни сил.

Кант объединил в целое три, по существу, самостоятельно возникших текста, частью опубликованных ранее, а частью нет, доработал их, связав идеями об отношениях факультетов внутри университета. Известно, что традиционная структура университета с момента их возникновения – во второй половине XII века, и особенно широко в первой половине века XIII – состояла из младшего, т.е. пропедевтического, философского факультета и медицинского, указанных здесь по их старшинству. Студенты, прошедшие подготовительный философский факультет, который еще назывался факультетом свободных искусств, и успешно усвоившие знаменитый тривиум (грамматику, риторику и диалектику) и квадриум (музыку или поэзию, арифметику, геометрию и астрономию), имели право переходить в соответствии со своими интересами на один из старших факультетов.

Кант одним из первых осознал, что эта структура устарела и не отвечает уже уровню состояния наук к концу XVIII века. Он преподавал широкий круг естественных, точных и гуманитарных наук и мог почувствовать, что науки эти стремительно приобретают самостоятельную значимость. Следовательно, традиционное состояние и положение философского факультета, на котором сосредоточивалось

преподавание почти всех этих наук, не учитывает новой ситуации и становится тормозом в развитии как образования, так и самой науки. Наука становится сферой самостоятельной, имеющей цели в самой себе, а не одним лишь средством или условием для продолжения деятельности в традиционных государственных областях, контролируемых властью. Кроме того, судить обо всем этом он имел возможность, будучи не только профессором, но и ректором Альбертины.

И действительно, через каких-то три-четыре десятилетия после смерти философа началась реформа университетского образования, приобретшая именно то направление, которое он предвидел.

Трактату в России не повезло, так как до сих пор он не был переведен полностью и издан лишь фрагментарно. К сожалению, факт этот не отмечен в последнем собрании сочинений Канта в 8-ми томах, вышедшем под редакцией проф. А.В. Гулыги в 1994 году к 270-летию философа: здесь он представлен как целостный, хотя значительная часть важнейшего первого раздела объемом около двух печатных листов была опущена. Этот пропущенный фрагмент и представлен в нашей нынешней публикации.

В общем история перевода «Спора факультетов» и представления его русской читающей публике и специалистам-кантоведам заключается в следующем. Первый раздел трактата, представляющий собой обсуждение спора философского факультета с богословским, с указанной обширной купюрой был переведен Ц.Г. Арзаканьяном для первого на русском языке издания собрания сочинений Канта: И. Кант. Собр. соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1963-1966. Второй раздел, посвященный спору философского факультета с юридическим, был впервые переведен проф. И.Д. Копцевым и сверен специалистом по древним языкам и знатоком новых европейских языков А.А. Столяровым, старшим научным сотрудником ИФ РАН. Перевод опубликован в «Кантовском сборнике». Вып.6. Калининград, 1981. Третий раздел, содержащий обсуждение отношений философского факультета с медицинским, был переведен М.И. Левиной и сверен А.А. Столяровым для издания: И. Кант. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.

Вся эта работа дала возможность опубликовать «Спор факультетов» в 7-м томе юбилейного 8-томного собрания сочинений Канта, однако лишь с публикацией последнего фрагмента можно считать работу завершенной и действительно представить русскоязычной публике трактат так, как он вышел из рук творца. Перевод завершен проф. И.Ф. Копцевым, специалистом по грамматике и стилистике

кантовских текстов и одним из лучших переводчиков Канта на русский язык в настоящее время. Можно считать, что традиция таких переводов, в начале века достигшая больших успехов (например, перевод Н.О. Лосского «Критики чистого разума», перевод Н.М. Соколова «Критики способности суждения» и той же «Критики чистого разума» и т.д.), возрождается не без его усилий.

В жизни Канта «Спор факультетов» занимает особое знаменательное место, поскольку в этой работе великий философ вернулся к обсуждению богословско-религиозных проблем, что было запрещено ему королевской цензурой после появления на свет «Религии в пределах только разума». Кант дал обещание королю Фридриху-Вильгельму II не затрагивать проблем религии, но счел себя свободным от него после смерти короля. Всю эту историю своих отношений с цензурой и обмена письмами с королем Кант обнародовал в предисловии к «Спору факультетов», сочтя ее поучительной при попытках ограничения свободы научно-философского исследования религии и религиозных текстов. Философия религии – это сфера компетенции философского факультета, и ограничительные, а тем более запретительные, вмешательства в эту сферу приносят вред и правительству, и самой церкви, или официальным церквям – и протестантской, и католической. Дело здесь заключается в том, что Библия в качестве текста столь несовершенна, что догматическое ее принятие как богодухновенной книги с необходимостью приводит к появлению большого числа религиозных сект, акцентирующих свое внимание на разных и противоречащих друг другу местах текста, особенно предлагающих рецепты спасения и угодности Богу в грядущей жизни.

Кант, начиная с «Религии в пределах только разума», настойчиво проводит различие между «церковной верой» и «чистой религиозной верой». Церковная вера определяется уставными заповедями, почему оказывается много церквей и вер при одном Боге (?). Случайность, определенная произвольность таких уставов ведет, фактически, к многобожию, возвращает нас к древнему политеизму. Совсем иное дело – чистая религиозная вера, представляющая собой моральные заповеди, базирующиеся на общечеловеческом моральном законе. Она исключает разделение людей по религиозному признаку, служит важнейшим препятствием для развязывания религиозных войн, да и не только религиозных. Чистая религиозная вера, связанная с сознанием своей моральной свободы, не производит ни малейшего насилия над совестью, тогда как церковная вера, опирающаяся на исторически сложившиеся уставные заповеди, с необходимостью влечет за

собой насилие над совестью, поскольку каждая церковь (или секта) «пытается внести в церковную веру (либо исключить из нее) что-либо в пользу своего собственного мнения».

Упреждая современный экуменизм (движение христианских церквей к единству, возникшее в начале XX века), Кант проницательно называет сторонников таких идей *синкретистами* и отмечает, что последние хуже сектантов, потому что они равнодушны к вере, а такое равнодушие дает возможность произвольно манипулировать верой в интересах тех или иных политических сил, особенно государства.

Обсуждая проблему наличия большого количества сект, Кант более подробно рассмотрел те из них, что имели существенное значение и были достаточно широко распространены в родной его Пруссии. Это пиетизм (родители Канта принадлежали к этой секте, были образцовыми пиетистами, и философ познакомился с младых ногтей как с обрядовыми особенностями пиетизма, так, конечно, и догматически-каноническими) и моравианизм (особенно, видимо, в форме гернгутерства). Различие между ними мудрец усматривает лишь в особенностях процесса спасения, очищения от скверны греха и внутреннего перерождения, чтобы сподобиться Царства Божия. Сами причины спасения и в том и в другом случаях одни и те же – это всевышняя милость, которая, в конечном счете, всегда в руках божьих, а не человеческих, здесь человек лишен самостоятельности и может только молить о чуде. Это вообще свойство церковной веры и исторической религии: человек – игрушка в руках Бога, как блаженный Иов. Только чистая религиозная вера, вера в пределах практического разума, делает человека вершителем своей собственной судьбы, награждая его за твердость на пути нравственного совершенствования прочной надеждой на неизменное достоинство.

Чтобы очиститься и спастись, пиетист обязан, осознав скверну нечистой жизни, с помощью чуда, с ним произошедшего, переродиться и далее всю оставшуюся жизнью упорно и настойчиво поддерживать достигнутую святость. Путь к спасению у моравианиста прямо противоположный: он должен заслужить праведной и воздержанной жизнью чудо конечного просветления. Милосердие Божие выпадает на его долю лишь в результате неустанного стремления к тому, чтобы его сподобиться.

Оба факультета – теологический и философский – могли бы помириться и действовать сообща, если им удастся договориться о правилах толкования и использования Священного Писания не как абсо-

лютно достоверного источника информации, но как о книге, которая несет в себе моральный интерес (не абсолютно совершенные моральные законы и правила) к нравственному очищению и совершенствованию человека и тем самым обеспечивает конечное состояние блаженного счастья. Будет ли это состояние иметь отношение к «Новому Иерусалиму», предписанному миру «Апокалипсисом», или осуществится совершенно иначе – не в этом суть дела. Она – в конечном всеобщем счастье, а это задача, от которой не могут отказаться оба факультета. Полностью согласуется данная задача и с интересами государства.

Публикуемый фрагмент «Спора факультетов» завершается приложением диссертации К.А. Виллманса под названием «О сходстве между мистически чистой и Кантовой религиозными доктринами». Он назвал его «О чистой мистике в религии». Если ранее он, как правило, встречался с полным непониманием своих философских идей, то теперь он все чаще обнаруживает, что они начинают приносить плоды. Отказать в удовольствии продемонстрировать это «городу и миру» Кант не сумел и завершает первый раздел трактата диссертацией своего ученика. Данный эпизод мог бы послужить прекрасным примером творческого изложения идеи, как только она в совершенстве усвоена студентом или аспирантом.

Л.А. Калинин

СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Пусть настоящие заметки, выходящие сегодня с соизволения просвещенного, снимающего оковы с духа человеческого правительства, которое благодаря именно этой свободе мышления способно добиться тем большего послушания, послужат вместе с тем и оправданием той вольности, которую позволяет себе автор, предпосылая краткий исторический экскурс о том, как коснулись эти перемены его самого.

Король Фридрих Вильгельм II, храбрый, честный, человеколюбивый и – за исключением некоторых черт своего темперамента – весьма превосходный правитель, знавший меня лич-

но и выказывавший мне время от времени свою благосклонность, издал в 1788 году по инициативе одного духовного лица, ставшего впоследствии министром департамента по делам религии и движимого, по-видимому, не чем иным, как стремлением к благу, покоящемуся на внутреннем убеждении, религиозный, а вскоре затем и цензурный эдикт, весьма ограничивавший писательское поприще, а тем самым и усугубивший действие первого. Нельзя не отметить, что такой бурной реакции, последовавшей затем, предшествовали, по-видимому, определенные симптомы, наведшие правительство на мысль о необходимости реформ в той сфере, которую надлежало преобразовать путем скромного академического образования будущих публичных наставников народа, ибо последние, будучи начинающими проповедниками, задали своими речами с амвона такой тон, что люди, не лишенные чувства юмора, с помощью подобных учителей никогда не согласятся обратиться к вере.

И вот в то время, когда упомянутый религиозный эдикт оказывал свое действительное влияние как на местных авторов, так и на писателей, находящихся за пределами, вышло мое сочинение под заглавием «Религия в пределах только разума»^{*}. А так как я во избежание обвинений в нечестности подписываю все свои сочинения своим именем, то в 1794 году я получил нижеследующий королевский рескрипт; необычно в этой связи то, что, так как я поведал о нем лишь своему самому верному другу, он был предан публичной огласке лишь теперь.

^{*} Этот заголовок был специально сформулирован таким образом, чтобы это сочинение нельзя было истолковать так, будто речь идет о религии только из разума (без откровения). Ибо это было бы слишком большой дерзостью, потому что могло быть и так, что ее учения происходили от людей, инспирированных сверхъестественными силами. Напротив, я хотел показать, но только в связи, что то, что в тексте принимается за откровение религии, Библию, может быть понято также и посредством одного лишь разума.

Мы, Божьей милостью король Пруссии,
Фридрих Вильгельм и т. д.

Вначале наше Вам всемилостивейшее приветствие. Достойный, высокопросвещенный, дорогой верноподданный! Вот уже довольно длительное время наша высочайшая особа следит за тем, как Вы, злоупотребляя Вашей философией, искажаете и дискредитируете важнейшие основоположения Священного Писания и Христианства; как Вы, в частности, делаете это в Вашей книге «Религия в пределах одного только разума», а также в ряде других Ваших менее значительных сочинений. Мы ожидали от Вас большего. Вам и самим надлежало бы понимать, как опрометчиво Вы, будучи наставником молодежи, действуете вопреки Вашему долгу и Вашей хорошо нам известной благосклонности к отечеству. Мы требуем от Вас незамедлительно проявления надлежащей ответственности и ожидаем от Вас во избежание нашей высочайшей немилости, что Вы впредь не повторите ничего подобного, а в соответствии со своим долгом употребите Ваш авторитет и Ваши таланты на то, чтобы все более способствовать осуществлению наших отеческих намерений. В противном случае и при дальнейших проявлениях непокорности в Ваш адрес незамедлительно последуют весьма неприятные для Вас распоряжения.

С благосклонной милостью к Вам

Берлин, числа первого октября 1794 г.

По специальному всемилостивейшему приказу Его Королевского Величества – Веллнер.

Специально: Достойному и высокопросвещенному Нашему профессору и дорогому верноподданному Канту,
г. Кенигсберг в Пруссии.

Вручено – 12 октября 1794 г.

На это послание мною был отправлен следующий верноподданнейший ответ:

Всемиловейший и пр. и пр.

Вашего Королевского Величества всевысочайшее Повеление, направленное в мой адрес 1-го октября и доведенное до меня 12-го октября, вменяет мне в покорнейшую обязанность впредь не допускать: во-первых, в связи со злоупотреблением мною своей философией, искажающей и умаляющей основы Священного Писания и учения Христианства, как это имело место, в частности, в моей книге «Религия в пределах только разума», а также в других моих менее значительных сочинениях, а тем самым и падающей на меня вины, состоящей в том, что я, будучи наставником молодежи, нарушаю свой долг, не прививая ей, вопреки мне хорошо известным высочайшим и имеющим в виду благо отечества намерениям, должной ответственности. И, во-вторых, моей обязанности не допускать в будущем ничего подобного.

Относительно упомянутых выше двух пунктов я испытываю настоящую потребность положить к Вашим стопам ниже следующее доказательство моего всеверноподданнейшего послушания Вашему Королевскому Величеству:

Относительно первого, выдвинутого против меня обвинения, мой искренний ответ состоит в следующем:

то, что я, будучи наставником молодежи, т.е., как я это понимаю, никогда не допускал и не мог допустить в своих лекциях в университете высказываний о Священном Писании и о Христианстве, доказывают взятые мною за основу учебники Баумгартена, могущие единственно иметь какое-то отношение к подобному содержанию, ибо в последних не содержится ни одного параграфа о Библии и Христианстве и не может ничего содержаться, кроме философии, и менее всего мне может быть поставлен в упрек опрометчивый выход за рамки обсуждаемой науки или смешение границ указанных наук, мне, всегда критиковавшему его за это и предостерегавшему его от этого.

То, что я, являясь учителем народа, также никогда не выступал в своих сочинениях, и в частности в своей книге «Религия в пределах только разума», против высочайших из-

вестных мне и имеющих в виду благо отечества намерений, то есть никогда не подрывал устои официальной религии страны; последнее может быть усмотрено хотя бы из того, что упомянутая книга совершенно не пригодна для этого, а является, напротив, непонятным и недоступным публике сочинением, в котором речь идет о дискуссии между учеными факультета, до которой народу нет никакого дела, но в связи с которой самим факультетам предоставлена свобода судить публично и по совести; результаты указанной публичной дискуссии, санкционированной властями страны, должны быть обязательны только для находящихся на службе учителей (в школах и на кафедрах) и, в частности, потому, что власти не сами изобрели свою религиозную веру, а пришли к ней одним и тем же путем, а именно путем проверок и поправок, произведенных компетентными в этом деле факультетами (теологическим и философским), следовательно, власти должны не только допускать их, но и требовать от них, чтобы все то, что они (факультеты) найдут полезным для укрепления господствующей в стране религии, доводилось с помощью их сочинений до сведения правительства.

Так как в упомянутой выше книге не содержится возвещения Христианства, то меня нельзя обвинить и в его умалении, ибо она воздает, собственно, должное всего лишь естественной религии. Единственным поводом к указанному недоразумению могли послужить цитаты из библейских источников, приводившиеся для подтверждения некоторых положений религии из чистого разума. Но уже блаженный Михаил, проделавший в своей философии морали то же самое, объяснял, что это продиктовано ни стремлением внести в философию библейское [содержание], ни извлечь из Библии философское [содержание], а единственно только, чтобы придать своим разумным принципам с помощью истинных или мнимо согласующихся с ними суждений других [писателей и ораторов] ясность и подтверждение.

Если же разум говорит при этом так, как будто он сам по себе достаточен, а учение об откровении становится, следова-

тельно, тем самым излишним (что при таком его объективном толковании действительно должно быть сочтено за умаление Христианства), то последнее есть не что иное, как знак возвеличивания разумом самого себя, но не с точки зрения его способности, а с точки зрения того, что он предписывает делать, поскольку из него только единственно и следует всеобщность, единство и необходимость вероучений, что составляет сущность всякой религии вообще, состоящую в морально-практическом (в том, что мы должны делать), в то время как то, во что мы верим в силу исторических причин (ибо здесь не имеет силы должествование), то есть откровение как в себе случайное вероучение рассматривается как несущественное, но однако не как нечто вовсе ненужное или излишнее; потому что оно служит восполнению теоретической недостаточности веры из чистого разума, которую последний не отрицает, например, в вопросах о происхождении зла, перехода от него к добру, уверенности человека в том, что он находится в этом последнем состоянии, и тому подобное и, будучи удовлетворением разумной потребности, вносит в нее свой особый, обусловленный различиями эпох и лиц вклад.

Далее я доказал свое большое уважение к библейскому вероучению в Христианстве, воздав, в частности, хвалу Библии как наилучшему из имеющихся средств публичного воспитания религиозности, годного для внедрения и сохранения на необозримую перспективу действительно возвышающей душу государственной религии. Именно поэтому мною порицалось и рассматривалось как безобразие проявление нескромности по отношению к теоретическому, содержащему тайну учению ее в школах и на кафедрах или попытки в публичных трудах (ведь на факультетах это не возбраняется) возбудить возражения против нее и сомнение; однако это еще далеко не является достаточным проявлением уважения к Христианству. Ибо приво-дившееся в ней (книге Канта) совпадение его с наичистейшим моральным верованием из разума и есть наивысшая и непреходящая хвала ему. Потому что именно благодаря этому, а не историческому многознанию всякий раз восстанавливалось столь

часто вырождавшееся Христианство и, следовательно, благодаря единственно этому в случае наступления подобных событий в будущем оно может быть только и возрождено.

И, наконец, подобно тому, как я постоянно рекомендовал другим верующим не выказывать всякий раз ничего большего, кроме искренней честности, и не навязывать другим большей религиозности, чем они сами в себе имеют, точно так же и я сам при написании своих трудов ношу подобного судью в самом себе, и в мыслях он постоянно помогает мне избежать всякого, и не только разлагающего душу, заблуждения, но и малейшей неосторожности в выражении, способной вызвать недовольствие.

Вот почему я теперь, на 71-м году своей жизни, когда невольно посещает мысль о том, что, возможно, скоро мне придется держать за все ответ перед всевышним, знающим душу судьей, я спокойно могу предоставить настоящий, требуемый от меня в связи с моим учением отчет, составленный с полнейшей добросовестностью.

Относительно второго пункта, гласящего, что я не должен впредь допускать подобного (вменяемого мне в вину) искажения и умаления Христианства, то, во избежание даже самого малейшего подозрения в этом, я как преданнейший Вашему Королевскому Величеству подданный* считаю самым правильным сделать следующее публичное заявление: «Обещаю впредь полностью воздерживаться от публичных выступлений, имеющих отношение к религии, к естественной религии или религии откровения как в лекциях, так и в своих трудах».

С глубочайшей покорностью и благоговением и т.д.

Дальнейшая история непрерывного дрейфа в сторону все более и более удаляющейся от разума веры известна.

* Именно такое выражение я предусмотрительно выбрал для того, чтобы отказаться от моей свободы суждения в области религиозных процессов не навсегда, а только на время жизни Его Королевского Величества.

Экзамен кандидатов на духовные должности был доверен комиссии по делам веры, в основе его лежала схема, созданная по образцу пиетизма, которая отлучила большое число совестливых кандидатов теологии от духовной карьеры и привела к перенаселению юридического факультета, своего рода эмиграции, которая случайным образом имела побочный положительный эффект. Чтобы получить хотя бы некоторое представление об атмосфере в этой комиссии, можно привести следующий пример: помимо крайней степени унижения, с необходимостью предшествовавшего помилованию, требовалось продемонстрировать глубокое чувство раскаяния (*taeget animi*) и относительно последнего спрашивалось, может ли человек сам вызвать его у себя? *Quod negandum ac penegandum* — давался ответ, т.е. полный раскаяния грешник должен был выпросить его специально у неба. И тут становится очевидным, что тот, кто еще должен просить о раскаянии, в действительности не раскаивается в своем поступке, что также содержит противоречие подобно тому, как о молитве говорят, что для того чтобы она была услышана, необходима вера. В самом деле, если молящийся обладает верой, то ему не нужно просить об этом, если же он не обладает ею, то он и не может быть услышан.

Но теперь этому неблагоприятному обстоятельству положен конец.

Недавно произошло счастливое событие, пошедшее на пользу не только гражданскому обществу вообще, для которого религия есть наиважнейшая государственная потребность, но и особенно на благо наук, для развития которых была образована коллегия высшей школы, а именно: мудрое земельное правительство избрало просвещенного государственного деятеля, который не только в силу односторонней склонности к определенной сфере деятельности правительства (теологии), но и, учитывая широкие интересы всего учительского сословия, обладает призванием, талантом и волей, чтобы способствовать

его процветанию, и который тем самым сможет обеспечить прогресс культуры в сфере науки вопреки всяким новым попыткам вмешательства со стороны обскурантов.

* * *

Под общим названием «Спор факультетов» выходят в свет три сочинения, написанные мною по различным поводам и в различное время, но представляющие тем не менее единство и пригодные для того, чтобы составить одно произведение. Лишь позднее я понял, что они как спор низшего факультета с тремя высшими (во избежание разрозненности) вполне могут быть объединены в одну книгу.

СОДЕРЖАНИЕ

Первый раздел

Спор философского факультета с теологическим
Введение
О подразделении факультетов вообще

I

Об отношении факультетов между собой
Первый раздел. Понятие и классификация высших факультетов
 Специфика теологического факультета
 Специфика юридического факультета
 Специфика медицинского факультета
Второй раздел. Понятие и подразделение низшего факультета
Третий раздел. О противозаконном споре высших факультетов с низшим
Четвертый раздел. О законном споре между высшими факультетами с низшим
Итоги

II

Поясняющее приложение к спору факультетов на примере спора между теологическим и философским [факультетами]
I. Существо спора

II. Философские основоположения толкования Писания с целью улаживания спора

III. Возражения и ответы на них, относящиеся к толкованию Священного Писания

Общее замечание. О религиозных сектах

Заключение мира и окончание спора между факультетами

Приложение библейско-исторических вопросов о практическом использовании и вероятностной долговечности этой Священной Книги

Приложение о чистой мистике в религии

Второй раздел

Спор философского факультета с юридическим

Возврат к вопросу, находится ли род человеческий на пути неуклонного прогресса к лучшему

Заключение

Третий раздел

Спор философского факультета с медицинским

О способности души с помощью одного лишь намерения справиться со своими болевыми ощущениями. – Ответное письмо господину придворному советнику и проф. Хуфеланду

Основоположения диететики

Заключение

Послесловие

Общее замечание о религиозных сектах

В том, что заслуживает называться собственно религией, не может существовать сект (ибо религия едина, всеобща и необходима, следовательно, неизменна), однако они (секты) возможны, если речь заходит о церковной вере, покоится ли она только на Библии или на традиции, так как вера в то, что всего лишь сопутствует религии, воспринимается как ее составная часть.

Одно только перечисление сект христианства, если под последним понимать веру в приход Мессии, было бы геркулесовой и в то же время неблагодарной работой, ибо

первое есть всего лишь секта второго*, так что оно противопоставляется и у д а и з м у в узком значении (во время его безраздельного господства над народом), в котором вопрос стоит так: «Ты ли это, который должен прийти? Или мы должны ожидать другого?» Так его первоначально понимали и римляне. Но в этом случае христианство являлось бы некоей, основанной на уставе и писании, народной верой, о которой невозможно было бы знать, имеет ли она силу для всех людей или является верой в откровение, на чем затем и должно было бы остановиться, или не следует ли ожидать в будущем других божественных законов, приближающих более к поставленной цели.

Для того, чтобы получить определенную схему классификации вероучения по сектам, мы не можем опираться на эмпирические данные, а должны начать с различий, которые мыслятся разумом а ргюи с тем, чтобы найти в ряду различий способов мышления в делах веры ту ступень, на которой это различие помогло бы обосновать само различие сект.

В делах веры принцип классификации согласно принятой точке зрения есть либо религия, либо предрассудок, либо язычество (они находятся в отношениях противоположности, как А и не-А). Тот, кто исповедует первое, называется верующим, а тот, кто второе, — неверующим. Религия есть вера, которая сущность всякого почитания Бога помещает в моральную сферу человека; язычество не делает этого либо

* Особенности употребления (или злоупотребления) немецкого языка объясняется то, что сторонники нашей религии называют себя христосами, как будто существует не один, а несколько Христов и каждый верующий является Христом. Им следует называть себя х р и с т и а н а м и . Но это название тотчас может быть воспринято как сектантское людьми, за которыми (как это имеет место у Перегринуса Протэуса) закрепилась дурная слава, что не имеет места по отношению к Христу. Один рецензент ученого журнала, издаваемого в г. Галле, потребовал, чтобы имя Иеговы произносилось как Йахво, но подобное изменение было бы именем всего лишь национального божества, а не мирового творца.

потому, что у него нет понятия сверхъестественного и морального существа (*ethnicismus brutus*)¹, либо потому, что оно принимает за предмет религиозности нечто другое, чем сознание нравственного образа жизни, следовательно, нечто, что не является существенным для религии (*ethnicismus speciosus*)².

Формулы веры, которые призваны быть вместе с тем и божественными заповедями, являются, таким образом, либо уставными и, следовательно, для нас случайными, или учениями об откровении, либо моральными, следовательно, связанными с сознанием их необходимости, и которые познаваемы а priori, т.е. являются учением разума о вере. Воплощением первых вероучений является церковная вера, в то время как вторых — чистая религиозная вера*.

Требовать от церковной веры всеобщности (*catholicismus hierarhicus*)³ есть противоречие, так как безусловная всеобщность предполагает необходимость, которая имеет место там, где разум подводит достаточное основание даже под формулы веры, т.е. последние суть не просто всего лишь регламенты. Напротив, чистая религиозная вера может по праву претендовать на всеобщность (*catholicismus rationalis*)⁴. Следовательно, сектантство в делах веры не может возникнуть в рамках последней, а там, где оно встречается, то причиной тому являются недостатки веры церковной: ее установления (и даже божественные откровения) принимаются за существенные составные части религии, то есть происходит подмена рационализма в вопросах веры эмпиризмом, а тем самым то, что является всего лишь случайным, выдается за необходимое. И так как в случайных учениях могут иметь место многочисленные противоречащие друг другу уставы либо их истолкования, то легко видеть, что церковная вера сама по себе, без ее прояснения с помощью чистой религиозной веры, всегда будет обильным источником возникновения бесконечного числа религиозных сект.

* Это подразделение, которое я считаю неточным и отвечающим обыденному словоупотреблению, следует пока оставить в силе.

Для точного определения того, в чем состоит это прояснение, может служить в качестве надежнейшего критерия, как мне представляется, следующее положение: любая церковная вера в той мере, в какой она выдает закрепленные лишь уставом положения за истинно религиозные, имеет в себе определенную примесь язычества. Ибо последнее состоит в том, что оно выдает внешнюю (несущественную) сторону религии за сущностную. Это смешение может постепенно пойти столь далеко, что вся религия может превратиться в чисто церковную веру, выдающую обычаи за законы, а тем самым *стать чистым язычеством*^{*}, против этого обвинения не помогают слова о том, что вышеупомянутые учения суть все же божественные откровения; ибо не сами вышеупомянутые регламентированные учения и церковные обязанности, а безусловно придаваемое им значение (быть не просто придатком, но и составной частью самой религии, хотя они не несут никакого внутреннего морального содержания, т.е. не являются сутью откровения, а всего лишь формой приспособления ее к своему практическому образу мыслей) и есть то, что позволяет такой способ верования с полным правом назвать языческим. Церковный авторитет, имеющий право согласно этому закону объявлять блаженным или предавать анафеме, должен быть бы назван институтом попов, не исключая из этого почетного звания называющих себя так протестантов, которые хотят видеть сущность своего вероучения в вере в догмы и традиции, о которых разум ничего им не говорит и для исповедования и со-

* Язычество (паганизм) есть, судя по названию, религиозное суеверие народа, живущего в лесах (степях), т.е. множество людей, религиозная вера которых еще лишена всякой церковной регламентации, следовательно, лишена статуса общественного установления. Но евреи, мусульмане и индийцы не считаются ни с каким другим законом, кроме своего собственного, и именуют другие народы, которые имеют другие религиозные традиции, презрительными кличками (гой, гяур и т.д.), т.е. неверными.

блюдения которых годится в одинаковой мере как самый плохой и никчемный, так и самый достойный человек, какое бы количество добродетелей они ни хотели приписать чудодейственной силе первых (добродетелей, не имеющих, следовательно, своих собственных корней).

Итак, с того самого момента, когда церковная вера начнет использовать авторитет в своих целях, не обращая внимания на необходимость своего оправдания со стороны чистой религиозной веры, начинается сектантство. Действительно, поскольку последняя (чистая религиозная вера), будучи практически разумной верой, не может утратить своего влияния на душу человеческую, влияния, связанного с сознанием свободы, а церковная вера производит насилие над совестью, постольку каждый пытается внести в церковную веру (либо исключить из нее) что-либо в пользу своего собственного мнения.

Это насилие побуждает либо к простому обособлению от церкви (сепаратизм), т.е. воздержанию от публичного общения с ней, либо к публичному расколу инакомыслящих с ней в том, что касается церковной формы, хотя они в том, что касается ее содержания, остаются верны ей (схизматики⁵), либо оно (насилие) побуждает диссидентов относительно определенных вероучений к вхождению в особые, не всегда тайные, но и не санкционированные государством общества (сектанты), некоторые из которых черпают из того же источника еще особые, не предназначенные для широкой публики тайные учения (нечто вроде заговорщиков набожности), и, наконец, мнимые поборники мира, которые полагают, что с помощью слияния различных видов веры они отдадут должное всем (синкретисты); последние еще хуже сектантов, потому что в основе [их учения] лежит равнодушие к вере вообще, а так как у народа должна быть все же какая-то церковная вера, то любая из них хороша, если только она легко поддается манипуляции со стороны правительства, преследующего свои цели.

Принцип, который в устах правителя как такового вполне правилен и даже мудр, может, однако, в устах самого поддан-

ного, долженствующего взвесить все это исходя из своего собственного, то есть морального интереса, был бы свидетельством крайне пренебрежительного отношения к религии, между тем для религии совершенно безразлично, каков тот ее механизм [Vehikel], который используется верующими в своей вере.

Относительно сектантства (которое осмеливается доводить свое дело вплоть до образования множества церквей, как это имеет место у протестантов), хотя и имеют обыкновение говорить о том, а именно: что существование различных религий (собственно, различных церковных верований в рамках одного государства) – это благо, что в целом правильно, являясь хорошим признаком того, что народу предоставлена свобода совести [Glaubensfreiheit]; однако эта похвала есть по сути похвала правительству. Но само по себе такое общественное религиозное состояние не есть благо, ибо принцип его не ведет к учреждению всеобщности и единства основных максим веры, как того требует понятие религии, и не делает различия между спором, обусловленным несущественными вещами, и им [понятием религии]. Различие во мнениях относительно большей или меньшей пригодности или непригодности внешнего придатка религии к ней самой как конечной цели (т.е. делать людей морально лучше) может, следовательно, порождать различия церковных сект, но не различия сект религиозных, что находится в прямом противоречии с единством и всеобщностью религии (т.е. незримой церкви). Просвещенные католики и протестанты получают возможность взирать друг на друга как на братьев по вере, не смешиваясь, однако, друг с другом; и те и другие будут пребывать в ожидании (и трудиться для этой цели), а именно: что время при благосклонности правительства постепенно подведет различные формы веры (к тому времени она будет верой, стремящейся получить благосклонность Господа и его прощение не иначе, как с помощью только чистого морального образа мыслей) к достойной ее [религии] цели, а именно к религии как таковой. Даже для евреев это станет возможным без мечтаний об их полном обращении (в христианст-

во как мессиянскую веру)*, если только у них, что можно наблюдать уже сегодня, возникнут чистые религиозные понятия и будет отброшено одеяние прежнего культа, служащего в настоящее время ничему другому, кроме как вытеснению истинной религиозности. Так как они до сих пор имели платье без человека, носящего его (церковь без религии), впрочем, как и человек без платья (религия без церкви) также плохо защищен, следовательно, нуждаются в церкви, которая в наибольшей степени отвечала бы конечной цели их положения сегодня, то можно было считать идею одного очень умного представителя этой нации, Бендавида⁶, публично принять религию Христа (очевидно, вместе с ее инструментом — Евангелием) как не только весьма удачное, но и как единственное предложение, осуществление которого заставило бы вскоре говорить об этом народе, и даже без смешения его в делах веры с другими, как о просвещенном, благонравном и способном обладать всеми правами гражданского состояния народе, вера которого могла бы быть также санкционирована правительством; правда, последнему при этом должно быть предоставлено право толкования писания (Моисеева Завета — Торы и Евангелия) с тем, чтобы сделать различие между словом Иисуса как еврея, обращающегося к евреям, и словом его как морального учителя, обращающегося ко всем людям вообще.

* Мозес Мендельсон отверг это предложение в манере, которая делает честь его уму (с помощью аргумента *ad hominem*⁸). До тех пор, пока, говорит он, Господь с горы Синай столь же торжественно не отменит наш закон, как он его дал нам (под грохот грома и блеск молний), т.е. до непреходящего дня, мы связаны им. Тем самым он хотел, по-видимому, сказать следующее: Христиане, очистите сначала свою веру от иудаизма, тогда и мы откажемся от своей. Но то, что он этим своим жестким требованием лишил надежды своих собственных собратьев по вере на хотя бы некоторое облегчение от гнетущего их груза, хотя он, вероятно, лишь немногих из них считал приверженцами своей веры; делает ли это честь его доброй воле — пусть они решают это сами.

Эвтаназия⁷ иудаизма есть чисто моральная религия с отказом от всех прежних догматов, некоторые из которых все же еще должны сохраняться в христианстве (как мессианской вере); это сектантское различие должно впоследствии также в конце концов исчезнуть, а тем самым настанет то, что назовут окончанием большой драмы смены религии на земле (возвратом всего сущего), по крайней мере, в [области] духа, так как будет лишь один пастырь и одно стадо.

* * *

Но если поставить вопрос не столько о том, что такое христианство, а о том, как должен начать учитель его для того, чтобы оно действительно наличествовало в сердцах людей (что равнозначно следующей задаче: что нужно сделать, чтобы религиозная вера формировала вместе с тем и более нравственных людей), то хотя цель одна и та же и не может повлечь за собой сектантства, однако выбор средства для достижения ее может обусловить его, потому что для одного и того же следствия можно себе мыслить несколько причин, а тем самым, следовательно, различие во мнениях и споры о том, какое из этих средств более подобает ей [цели] и является божественным, т.е. может повлечь за собой расхождение в принципах, имеющих отношение (в субъективном смысле) к самой сущности религии вообще.

Так как средства для этой цели не могут быть эмпирическими, потому что они оказывают воздействие в любом случае на поступки, а не на образ мыслей, то для того, кто принимает все сверхчувственное вместе с тем и за сверхъестественное, вышеназванная задача должна быть переформулирована в вопрос, как возможно возрождение с помощью непосредственного божественного влияния (как следствие обращения [в другую веру], в результате которого появляется другой, новый человек), и что должен делать человек, чтобы стать таковым? Я утверждаю, что, не обращаясь к истории (которая может, правда, сообщать о мнениях, но не говорить об их необходимости), могу а priori предсказать

[возникновение] неизбежных сектантских различий, поводом к которым будет сама постановка этой задачи у тех, кому не составляет труда подвести под естественное следствие сверхъестественную причину, и даже более того, что этот раскол будет то единственное, что даст право говорить о двух религиозных сектах, ибо другие, называемые так ошибочным образом, суть всего лишь церковные секты и не затрагивают внутреннего [содержания] религии.

Но всякая проблема состоит, во-первых, из постановки задачи, во-вторых, ее разрешения и, в-третьих, из доказательства того, что с помощью второго требуемое было выполнено. Итак:

1. Задача (с которой в своем порыве обратился смелый Шпенер⁹ ко всем учителям церкви) состоит в следующем: религиозная проповедь должна преследовать цель сделать нас не только лучше, но и другими (как если бы мы уже достигли совершенства и отличаемся только степенью его). Эти слова были брошены в упрек ортодоксам (неплохое название), которые в своей вере в чистое учение об откровении и в строгий порядок, предписанный церковью (молитва, посещение церкви и сакраментальные действия), рядом с праведным (правда, с примесью нарушений, могущих быть всегда исправленными с помощью упомянутых действий) образом жизни ставят еще и способ, как понравиться Господу. Итак, задача эта имеет свое основание полностью в разуме.

2. Но решение получилось полностью мистическое: такое, какое можно было бы ожидать от супернатурализма в религиозных принципах, который по причине того, что человек от природы погружен в пороки, не оставляет ему никаких надежд на совершенство с помощью лишь своих собственных сил; не могут помочь ему в этом даже изначально заложенные в его природе неподдельные моральные задатки, которые, будучи сверхъестественными, называются тем не менее телесными потому только, что их действие не является вместе с тем и сверхъестественным; в этом случае они имели бы своей непосредственной причиной единственно дух (Божий). Мистическое решение упомянутой задачи разделяет, таким об-

разом, верующих на две секты по чувствованию сверхъестественного влияния: первая – та, у которой чувство должно быть душенадрывающим (*herzzermalmend* – душераздирающий), у второй – душещипательным (*herzzerschmelzend*) (растворяющимся в блаженном соединении с Господом), так что решение проблемы – делать плохих людей хорошими – исходит из двух противоположных пунктов («когда желания хороши, но недостает действия»). Иными словами, для одной секты главное состоит в том, чтобы освободиться от всевластия зла в себе, после чего принцип добра возобладает сам собой; для второй секты главное – воспринять принцип добра в свое сознание, после чего с помощью сверхъестественного влияния злу не нашлось бы в нем места и всецело царило бы только добро.

Мысль о моральной метаморфозе человека, осуществимой, однако, лишь посредством сверхчувственного влияния, видимо, уже издавна будоражила умы верующих. Но лишь в последнее время она стала предметом внимания, породив сектантские разногласия Шпенеровско-франконского и Моравско-цинцендорфского толка (пиетизм и моравианизм¹⁰) в учении об обращении [в другую веру]. Согласно первой гипотезе, водораздел между добром и злом (то, чем амальгамирована природа человеческая) происходит с помощью сверхъестественной операции сокрушения и надрыва сердца в покаянии, то есть граничащей с отчаянием и достигающей необходимой степени лишь с помощью небесного духа скорбью (*maerog animi*¹¹), о которой человек сам должен молить, сокрушаясь о том, что он все еще недостаточно страдает (а тем самым, что страдание недостаточно полно исходит из его сердца). Эта «адская стезя самопознания прокладывает себе, как говорил покойный Гаманн¹², путь к обожествлению». И далее, после того как накал данного покаяния достигнет своей высшей точки, происходит прорыв и зерно чистого, вновь возрожденного металла заблещет под шлаком, который хотя и покрывает, но не пачкает его, делая его пригодным для угодного Господу применения в жизни праведной. Итак, это радикальное изменение начинается с чуда и заканчивается тем, что называют обычно естественным, потому что этого

требует разум, а именно моральным образом жизни. Но так как даже при самом высоком полете мистического воображения нельзя человека полностью лишить самостоятельности, не превратив его целиком в машину, то длительная неистовая молитва и есть то, что ему надлежит впредь делать (если это вообще может считаться деятельностью), от которой единственно он может ожидать упомянутого сверхъестественного воздействия, при котором, однако, возникает следующее сомнение: так как молитва, как говорят, может быть услышана лишь в том случае, если веришь, а вера эта есть следствие милосердия, т.е. нечто такое, чего человек не может достичь своими силами, то он со своими средствами (вызова) милосердия попадает в порочный круг, в результате чего он оказывается в неведении относительно того, как же ему приступить к делу.

Согласно мнению второй секты, первый шаг, который делает человек, осознавший свою греховную природу, к улучшению, происходит совершенно естественно с помощью разума, который, держа перед человеком зеркало в виде морального закона, где он видит свою порочность, использует заложенные в нем моральные задатки к добру, побуждая его к решению сделать его в дальнейшем своей максимой. Но реализация этого намерения есть чудо. Дело в том, что он оставляет знамена злого духа и становится под знамена добра, что не стоит труда. Но чтобы теперь укрепиться в нем и не впасть вновь во зло, а постоянно идти вперед по стезе добра – это то, к чему он по своей природе не способен и для чего необходимо не больше и не меньше как чувство сверхъестественной общности и даже сознание постоянного общения с небесным духом; при этом между ним и этим последним нет недостатка, с одной стороны, в наставлениях, а с другой стороны, в извинениях, не боясь, однако, наступления отчуждения или рецидива (из милости), если только он будет стремиться к постоянному культивированию этого общения, представляющего собой нечто иное, как непрекращающуюся молитву.

Здесь перед нами двойная мистическая теория чувства в качестве ключа к [решению] задачи, а именно – к становлению

нового человека, где речь идет не об объекте и цели всякой религии (об угодном Богу образе жизни, ибо в этом обе стороны согласны), а о субъективных условиях, при которых мы единственно обретаем силы для того, чтобы осуществить в себе упомянутую выше теорию. При этом не может быть речи о добродетели (она всего лишь пустой звук), а только лишь о милости, ибо обе стороны едины в том, что это должно происходить неестественным путем, но расходятся друг с другом в том, что одна сторона выступает за страшный бой со злым духом с тем, чтобы освободиться от его власти, а другая считает это вовсе излишним и даже, более того, находит это как священнодействие [Werkheiligkeit] аморальным, а заключает с добрым духом прямо-таки альянс, потому что первая [сторона] со злом (как *raustum tupe*) не может никоим образом это опротестовать. В этом случае возрождение как раз и навсегда свершившаяся сверхъестественная и радикальная революция в душевном состоянии [человека] могло бы внешне проявить себя как различие сект из столь отличных друг от друга чувств обеих сторон*.

* Какую национальную физиономию мог бы иметь народ, воспитанный (если бы это было возможно) в одной из этих сект. В том, что подобное различие проявит себя, не приходится сомневаться, потому что часто повторяющееся и, главным образом, противоестественное воздействие на душу находит свое выражение в поведении и языке, пока, наконец, выражение лица не приобретет характер его устойчивых черт. Блаженные, или, как их называет господин Николаи¹³, бог о матери подобные, лица будут отличать его от других нравственных и понятливых народов (но не в их пользу), так как это будет карикатурный образ набожности. Но то, что превратило имя пиетистов в имя секты (с которым всегда связывалось некоторое презрение), есть не презрение набожности, а фантастическое и при всей видимости смиренного притязание на статус пользующихся сверхъестественным покровительством детей неба, хотя их жизнь, насколько можно судить, не имеет с точки зрения морали ни малейшего преимущества перед жизнью тех, кого они называют детьми в миру.

3. Доказательство: если свершилось то, что требовалось в №2, то задача №1 будет разрешена. – Это доказательство невозможно. Так как человек должен будет доказать, что с ним произошли сверхъестественные изменения, что само по себе есть противоречие. Правда, можно допустить, что он обнаружил в себе определенные перемены (например, возникновение новых и более совершенных определений воли), объяснить которые он не может ничем иным, кроме чуда, другими словами, чем-то сверхъестественным. Но опыт, о котором человек даже не может дать себе отчет, что это действительно опыт, так как он (как сверхъестественный) не может быть объяснен законами природы нашего разума, а тем самым и подтвердиться, есть интерпретация неких ощущений, относительно которых неизвестно, что с ними делать, и имеют ли они как относящиеся к познанию реальный предмет, а не являются простыми грезами. Желание почувствовать непосредственное влияние божества как такового, потому что идея его находится лишь в разуме, является противоречащей самой себе дерзостью. Таким образом, стоящая перед нами задача вместе со своим решением лишена какого-либо возможного доказательства; из чего также никогда не может быть получено ничего разумного.

Важно также проверить, не содержит ли Библия еще один принцип решения той самой шпенеровской проблемы, содержащейся в двух приведенных выше сектантских образованиях, который мог бы заменить бесплодность основного церковного положения чистой ортодоксальности. В самом деле, в глаза бросается не только тот факт, что подобный (принцип) можно встретить в Библии, но достаточно убедительно и то, что только посредством его и заключенного в этом принципе христианства эта книга могла завоевать столь обширную сферу влияния и продолжительное воздействие на мир, воздействие, которого бы никогда не смогли оказать ни учения об откровении (как таковые), ни вера в чудо, ни объединенный глас многих верующих, потому что оно не было бы тогда почерпнуто из самой души человека и оставалось бы, следовательно, всегда чуждым ему.

Действительно, в нас есть нечто такое, чем мы никогда не перестанем восхищаться, обратив однажды на него свое внимание, и вместе с тем это и есть то самое, что придает человеку в идее такую степень достоинства, которую в человеке как предмете опыта невозможно было предположить. То, что мы посредством нашего разума подчинены моральным законам и предназначены к их соблюдению, жертвуя даже всеми теми жизненными благами, которые противоречат им, — этому никто не удивляется, потому что следование этим самым законам заложено объективно в естественном порядке вещей как объекте чистого разума, не дожидаясь, когда обычный здравый рассудок спросит, откуда могут к нам прийти эти законы, чтобы, пока мы не узнаем их происхождения, быть может, отсрочить их исполнение или даже усомниться в их истинности. Но то, что мы с нашей чувственной природой способны приносить столь большие жертвы морали и что мы можем это делать и прекрасно понимаем, что мы должны это делать — это превосходство в нас сверхчувственного человека над чувственным, того самого, по сравнению с которым (если дело дойдет до противостояния) последний ничто, хотя в своих собственных глазах он есть все, эта моральная, неотделимая от человечества способность в нас — предмет высочайшего восхищения, которое возрастает тем больше, чем дольше созерцаешь этот истинный (не надуманный) идеал: так что следует, вероятно, простить тех, кто, будучи введенным в заблуждение непостижимостью, считает это сверхчувственное в нас, так как оно все же практично, сверхъестественным, т.е. чем-то таким, что не находится в нашей власти и не принадлежит нам, а является, скорее, воздействием другого, высшего духа; в этом они, однако, глубоко заблуждаются; ибо в таком случае воздействие этой способности не могло бы быть нашим деянием и не могло бы быть приписано нам, и, следовательно, способность к этому также не принадлежала бы нам. Использование идеи этой непостижимым образом живущей в нас способности и принятие ее близко к сердцу с ранней юности, а затем и в публичном общении содержит действительное решение упомянутой проблемы

(нового человека); даже сама Библия, как кажется, не имела в виду ничего иного, т.е. не привлечь внимание к сверхъестественному опыту и мистическим чувствам, которые, якобы, произвели эту революцию, но указать на дух Христа, чтобы мы сделали его своим, как он продемонстрировал это в теории и на практике, или, вернее, ввиду того, что он (дух) изначально присутствует в нас в виде задатка, предоставить ему простор. Таковым и является библейское вероучение, находясь между ортодоксизмом и умерщвляющим разум мистицизмом, таким, каким оно может развиваться в нас посредством разума, а именно – с божественной силой воздействующим на сердца всех людей с целью их коренного улучшения и объединяющим их во всеобщей (хотя и незримой) церкви, основанной на критичности практического разума истинным вероучением.

* * *

Однако то, для чего, собственно, сделано настоящее замечание, – это ответ на вопрос: может ли правительство дать согласие на предоставление религиозной секте статуса церкви; или: может ли оно (правительство), допуская и защищая такую секту, тем не менее не предоставлять ей упомянутой прерогативы, не действуя тем самым вопреки своим собственным намерениям?

Если предположить (для чего есть основания), что вовсе не дело правительства заботиться о будущем блаженстве своих подданных и указывать им дорогу к нему (делать это оно должно предоставить им самим, подобно тому, как и сам правитель заимствует свою религию обычно у народа и его учителей), то цель его может быть одна – также и с помощью этого средства (церковной веры) получить послушных и моральных подданных.

И, наконец, оно не будет санкционировать натурализм (церковную веру без Библии), так как последний не располагает церковной формой, подвластной правительству, что противоречит условию. Библейская ортодоксальность, следовательно-

но, есть то, к чему оно обязало бы публичных учителей народа и по отношению к которой эти последние вновь стали бы предметом обсуждения факультетов, которым есть до этого дело, иначе возникнет поповщина, то есть господство работников (Werkleute) церковной веры, управляющих народом по своему усмотрению. Но и ортодоксизм, т.е. мнение о достаточности церковной веры в качестве религии, оно не поддерживает своим авторитетом, так как оно (мнение) принимает естественные принципы морали за второстепенное, тогда как они, напротив, являются главной опорой, на которую должно рассчитывать правительство, если оно хочет внушить к себе доверие народа*. И, наконец, менее всего оно сможет возвести

* Единственно, что может интересовать государство в делах религии, так это то, что должны делать ее учителя, чтобы оно (государство) имело полезных граждан, хороших солдат и вообще верных подданных. Если же оно вознамерится внушать правоту регламентированных вероучений и соответствующих им средств милосердия, то оно (государство) может при этом потерпеть большую неудачу. Действительно, так как восприятие этих уставов является делом нетрудным, и для скверно мыслящего человека даже гораздо более легким, чем для благомыслящего, а моральное совершенствование образа мыслей, напротив, требует больших и долгих усилий, а в том, что касается этого, он научен лишь надеяться на свое блаженство, то он может и без особых колебаний (но осторожно) нарушать свой долг, потому что имеет под рукой надежное средство избежать справедливой кары (только он должен поторопиться) с помощью своей искренней веры во все таинства и усиленного использования средств милосердия. И, напротив, если упомянутое учение церкви имело бы своей непосредственной целью моральность, то суд его совести гласил бы по-другому, а именно: так как он не в состоянии искупить зло, которое совершил, то за это он должен держать ответ перед грядущим судьей, и предотвратить эту судьбу не в состоянии ни церковные средства, ни вымученная страхом вера, ни молитва (*desine fata deum flecti sperare precando*¹⁵). – При какой же вере государство будет чувствовать себя в большей безопасности? Перевод издателя: “Оставь надежду, что предначертанная богами судьба может быть изменена просьбами”.

в ранг публичной церковной веры мистицизм как мнение народа о том, что он сам способен приобщиться к сверхъестественному состоянию, так как он (мистицизм) вовсе не есть нечто общественное и находится, следовательно, совершенно вне сферы влияния правительства.

Заключение мира и прекращение спора факультетов

В спорах, которые касаются только чистого практического разума, философский факультет имеет бесспорно преимущественное право на свое слово, а также в том, что касается формальной стороны, в е с т и процесс. Однако в том, что касается материальной стороны дела, то теологический факультет вправе занять более почетное председательское кресло, но не потому, что он может претендовать на большую осведомленность в делах разума, чем остальные, а потому, что это затрагивает наиважнейшую человеческую сторону жизни, и поэтому он носит звание в ы с ш е г о факультета (правда, только как *prima inter pares*¹⁴). — Но он толкует не согласно законам чистой и а priori познаваемой религии разума (так как в этом случае он был бы унижен и опущен до философской скамьи), а согласно уставным предписаниям веры, содержащимся в книге, предпочтительно называемой Библией, то есть в кодексе откровения заключенного много веков назад старого и нового союза людей с Богом, подтверждение подлинности которого как веры исторической (не моральной, так как последняя могла бы быть выведена и из философии) скорее следует ожидать более от того воздействия, которое оказывает чтение Библии на сердца людей, чем от критической проверки имеющихся доказательств содержащихся в ней учений и повествований, т о л к о в а н и е которых также является уделом не естественного разума дилетантов, но проницательности книжников*.

* Римско-католическая система церковной веры более последовательна в отношении этого пункта (чтения Библии), чем протестантская. — Проповедник-реформат Ла Коста (La Coste)¹⁶ говорит своим

Библейская вера является мессианской исторической верой, в основе которой лежит книга о союзе Бога с Авраамом, и состоит она из иудейско-мессианской и евангелическо-мессианской церковной веры, рассказывающая о происхождении и судьбах божьего народа настолько полно, что ею затронута все, начиная с того, что в мировой истории вообще является наиглавнейшим, а именно с начала мира (в генезисе), при котором не присутствовало ни одного человека, и завершая концом всего сущего (апокалипсисом), описание чего, разумеется, можно было ожидать не иначе, как от автора, инспирированного самим Господом; правда, здесь возникает все же сомнительное таинство чисел относительно священной хронологии, которое несколько ослабляет веру в аутентичность этого библейского повествования*.

единоверцам: “Черпайте слово Божие из самого источника [Библии], где вы можете принять его чистым и неискаженным; но вы не должны найти в Библии ничего другого, кроме того, что мы там находим. – Итак, дорогие друзья, скажите нам лучше, что вы находите в Библии, чтобы мы напрасно там сами не искали, и в конце вы бы не объявили ложным толкованием то, что мы, как полагаем, нашли в ней”. Католическая церковь выражается также более последовательно, когда говорит: “Вне лона церкви (католической), нет спасения”, чем протестантская, которая заявляет, что можно быть блаженным даже будучи католиком. Если это так, говорит Боссюэ¹⁷, то будет надежнее всего перейти на сторону первой. Ибо стать более блаженным, чем есть, не может требовать ни один человек.

* 70 апокалиптических месяцев (их в этом цикле четыре), приходящихся на каждые 29,5 лет, дают год 2065. Если из этого числа вычитать каждые 49-летние годы как годы большой субботы (их в этом периоде 42), то получится как раз число 2023, т.е. год, когда Авраам отправился из страны Ханаан, подаренной ему Господом, в Египет. С тех пор и до заселения этой страны детьми Израилевыми насчитывается 70 апокалиптических недель (=490 лет), так что, умножив эти годовые недели на 4 (=1960 лет) и сложив их с числом 2023, получаем, согласно расчетам П. Петау¹⁸, с точностью до года дату рождения Христа (=3983). Однако Бенгель¹⁹ в своем “Порядке времени” (Ordine

Свод законов, выведенный не из человеческого разума, но полностью совпадающий с ним как разумом морально-практическим по своей конечной цели предписывающей (следовательно, происходящей из откровения) божественной воли — Библия — был бы самым мощным руководством человека и гражданина в [его движении] к преходящему и вечному благу, если бы она была только засвидетельствована как Божествен-

temporum pag. 9 it p. 218 и след.) указывает в качестве даты рождения Христа год 3939. Впрочем, от этого ничего не меняется относительно священности числа “семь” (numerus septenarius). Ибо число лет, прошедших со дня призыва Господа к Аврааму и до рождения Иисуса Христа, равняется числу 1960, содержащему 4 апокалиптических периода по 490 лет каждый или даже 40 апокалиптических периодов, если число 7 умножить на 7 (=49). Если же из каждого 9-го и 40-го вычесть по большому субботному году, а из каждого наибольшего субботного года, равного 490 годам, вычесть еще по одному году (всего 44 года), то получается как раз число 3939. Следовательно, годы 3983 и 3939 как различные даты рождения Христа отличаются следующим: последнее число получается, если из первого числа вычесть числа, относящиеся к 4 большим периодам, т.е. оно уменьшится на число субботных лет. Итак, согласно Бенгелю¹⁹, даты священной истории выглядят следующим образом:

2023: Извещение Аврааму о том, что он является владельцем земли Ханаан;

2502: Вступление во владение этой землей;

2981: Освящение первого храма;

3460: Отдача приказания о строительстве второго храма;

3939: Рождение Иисуса Христа.

Таким образом априори может быть вычислен и год потопа, а именно: 4 эпохи по 490 лет (=70×7) дают число 1960. Вычитаем из этого числа каждое седьмое (=280) и получаем число 1680. Вычитаем из него каждое седьмое (=24), получаем число 1656 как год потопа. От него до вознесения Аврааму — 366 полных лет, из них один високосный.

Что же можно сказать в этой связи? Неужели священные числа определяли историю? “Cyclus iubilaeus...” Франка²⁰ также вращается вокруг этого центрального пункта мистической хронологии.

ное Слово, а подлинность последнего была бы подтверждена документально.

Однако этому препятствует множество обстоятельств.

В самом деле, если бы Бог действительно обращался со своим словом к человеку, то последний никогда бы не мог знать, что тот, кто говорит с ним, – Бог. Совершенно невозможно, чтобы человек с помощью своих чувств мог постичь бесконечную сущность, отличать ее от конечных сущностей и по этим признакам распознавать ее. Но то, что тот, чей голос, как ему кажется, он слышит, не может быть Богом, в этом он может в некоторых случаях вполне быть убежден; ибо если то, что этот голос ему вещает, не согласуется с моральным законом, то каким бы величественным ни казалось человеку его [Господа] явление и как бы оно ни казалось ему стоящим выше природы, человек должен принимать его за видимость [иллюзию]*.

Подлинность [Begläubigung] Библии, служащей в теории и на практике нормой евангельско-мессианской веры, не может проистекать из божественной просветленности ее создателя (ибо он был всегда человеком, подверженным возможному заблуждению), а из воздействия ее содержания на моральность народа, от учителей из самого этого народа, идиотов (в науке), следовательно, из чистого источника всеобщей, каждому простому человеку присущей религии из разума [Vernunftreligion], которая в силу именно этой простоты могла оказать на душу его столь широкое и сильное влияние. Библия была инструмен-

* Примером тому может служить миф о жертве, которую Авраам по приказу Господа намеревался принести, убив и предав огню своего единственного сына. (Бедный мальчик, не зная этого, собирал еще дрова для костра.) Авраам должен был бы сказать в ответ на этот голос следующее: “То, что я не должен убивать своего доброго сына, совершенно очевидно, а то, что ты, являющийся мне, есть Бог, в этом я не уверен и не могу быть уверен даже в случае, если бы он (голос) раздался бы со зримых небес”.

том ее, с помощью определенных уставных предписаний она придавала религиозной практике в гражданском обществе как правящей инстанции форму, а аутентичность этого свода законов как божественного (свода всех наших обязанностей как божественных заповедей) подтверждает, следовательно, и документирует сам себя в том, что касается духа (морали) его; что же касается формального (уставного), то формулировки в этой книге не нуждаются ни в каком свидетельстве, потому что они не относятся к существу [принципам], а к всего лишь приходящим [вещам] (*accessorium*) его.

Но основывать происхождение этой книги на боговдохновении ее авторов (*deus ex machina*) для того, чтобы освятить в том числе и несущественные положения ее, это должно скорее подрывать доверие к ее моральной ценности, чем способствовать ему.

Документальное засвидетельствование этого писания как божественного не может быть почерпнуто из истории, а только из испытанной способности последнего учреждать религию в человеческом сердце, а если бы оно по причине определенных уставов (старых или новых) претерпело бы искажение, то в силу одной своей простоты возродиться вновь во всей своей чистоте; но и даже после этого оно не перестало бы оставаться делом природы и результатом прогресса моральной культуры в общем ходе провидения и должно быть объяснено как таковое с тем, чтобы существование этой книги не могло быть по причине неверия приписано голому случаю или, в силу предрассудков, какому-либо чуду, но чтобы в обоих случаях разум достиг своего берега.

Вывод отсюда следующий:

Библия сама содержит в себе достаточное в практическом отношении основание [символа] веры в ее моральную божественность благодаря влиянию, которое она издавна имела как текст систематического вероучения, будь то в форме катехизисного или гомилетического²¹ доклада, на сердца людей, чтобы сохранить его в качестве средства не только всеобщей и

внутренней разумной религиозности, но и как завещание (Новый завет) статутарного, рассчитанного на необозримый период времени религиозного руководства, даже если с теоретической точки зрения для ученых, занимающихся поисками теоретических и исторических истоков ее происхождения, или для критического обсуждения истории в той или иной мере не найдется достаточных доказательств. Божественность ее морального содержания в достаточной мере воздает должное разуму человечностью своего исторического повествования, текст которого, подобно древнему пергаменту, подчас трудно разобрать, и он должен быть понят посредством более пристального внимания и интуиции в контексте целого, и все же с полным правом можно констатировать следующее: Библия заслуживает того, чтобы она так, как будто бы она есть откровение Бога, хранилась, использовалась как средство воспитания морали и служила религии в качестве ее руководства.

Дерзость гениев духа, которые мнят, что переросли это руководство церковной веры, будь то теофилантропы, проповедующие в общественных, предназначенных для этого храмах, или мистики, предающиеся при свете лампы внутренним откровениям, вскоре заставит правительство пожалеть о своем им послаблении, о том, что оно пренебрегло этим мощным средством установления и наведения гражданского порядка и спокойствия, отдав его в легкомысленные руки. Не следует также ожидать, что если Библия, которую мы имеем, потеряет кредит доверия, то на ее место придет другая; ибо публичное чудо в одном и том же деле не может повториться дважды, потому что несостоятельность прежней в том, что касается долговечности, полностью лишит последующую всякого доверия; хотя, с другой стороны, не стоит обращать внимания и на вопли бьющих тревогу [Alarmisten] (что государство в опасности), если в каких-то библейских уставах, делающих упор преимущественно на формальное, нежели на внутреннее религиозное содержание Писания, будет звучать критика в адрес ее авторов, потому что запрет на проверку какого-либо учения

противоречит свободе вероисповедания. Но то, что вера в историю есть долг и она сопричастна блаженству, – это предрассудок*.

* Предрассудок есть склонность оказывать тому, что происходит неестественным образом, большее доверие, чем это можно объяснить естественными законами, – будь то [сфера] физического или морального. Можно, следовательно, поставить вопрос так: должна ли служить вера в Библию (как эмпирическая вера) учителю в качестве руководства, или, напротив, таким руководством должна служить мораль (как чистая разумная или религиозная вера)? Другими словами: является ли это учение учением Бога потому, что оно изложено в Библии, или оно содержится в Библии, потому что оно от Бога? Первый вопрос явно непоследователен, потому что он предполагает наличие божественного авторитета у Библии, чтобы доказать божественность учения этой книги. Следовательно, только второй вопрос правомерен, который, однако, не может быть доказан (*supernaturalium non datur scientia*²²). Вот пример этому. Ученики иудейско-мессиянской веры увидели полную несбыточность своей надежды на союз Господа с Авраамом после смерти Иисуса Христа (мы надеялись, что он спасет Израиль), ибо только детям Авраама обещалось в их Библии спасение. И вот случилось однажды то, что, когда ученики собрались на Пасху, одному из них пришла счастливая мысль, достойная остроумного еврейского искусства истолкования, что и язычников (греков и римлян) следует рассматривать состоящими в этом союзе, если они поверят в жертву, которую Авраам в лице своего сына хотел принести Господу (как воплощение единой жертвы спасителя мира). Ибо в этом случае они были бы детьми Авраама по вере (сначала с помощью обрезания, а затем и без него.)

Неудивительно, что это открытие, провозгласившее при большом стечении народа необозримые перспективы, было встречено величайшим ликованием, как будто бы оно было непосредственным воздействием святого духа и рассматривалось как чудо и как таковое вошло в апостольскую историю, согласно которой, однако, вера в него (открытие) как факт к религии не относится, и вера эта навязывается естественному человеческому разуму. Итак, вызванное страхом принятие подобной церковной веры как якобы необходимое для блаженства есть суеверие.

От искусства толкования Библии (*hermeneutica sacra*), так как оно не может быть отдано в руки любителей (ибо оно имеет отношение к научной системе), может быть востребовано только то, что касается формального [*statutarisch*] в религии, чтобы толкователь объявил, должно ли понимать его высказывание как аутентичное или как доктринальное. В первом случае толкование должно полностью отвечать (филологически) замыслу автора. Во втором, однако, автору предоставляется свобода вкладывать в соответствующее место тот смысл (философский), который оно получает при истолковании для морально-практической цели (для укрепления ученика [в вере]), ибо вера в простое историческое изречение мертва в самой себе. Допустим, что первое в определенном прагматическом отношении может быть достаточно важным для книжников и косвенно также и для народа, однако действительная цель религиозного учения – воспитывать морально лучших людей – может быть при этом не только не достигнута, но и, вероятно, даже невозможна. Действительно, святые писатели, будучи людьми, могли, возможно, и ошибаться (если не брать во внимание проходящее красной нитью через всю Библию чудодействие), как, например, святой Павел со своим выбором милости, который он наивно переносит из иудейско-мессианского вероучения в евангелическое, хотя он находится в большом смущении относительно отверженности определенного числа людей еще до их рождения, и, таким образом, если понимать герменевтику книжников как постоянно выпадающее на долю истолкователя откровение, вынужден все время наносить божественности религии ущерб. Итак, только доктринальное истолкование, не требующее знания (эмпирического) того, какой смысл связывал святой автор со своими словами, а то, что разум может (*apriori*), имея в виду моральную сторону, в связи с тем или иным местом в тексте Библии вложить в учение, есть единственный евангельско-библейский метод просвещения народа относительно истинной внутренней и всеобщей религии, которая отлична от партикулярной церков-

ной веры как веры исторической; причем все должно происходить честно и открыто, без обмана, в противном случае народ, имея историческую веру, доказать которую себе из него никто не в состоянии, вместо моральной (единственно спасительной) и понятной каждому, обманутый в своем ожидании (которое он должен иметь) может обвинить своего учителя.

В отношении религии народа, научившегося чтить Священное Писание, лишь доктринальное истолкование его, имеющее в виду его (народа) моральный интерес – очищения, нравственного совершенства, а тем самым обретения состояния блаженства (*Seligwerdung*) – является одновременно и аутентичным, т.е. именно так Господь хотел, чтобы была понята его воля, выраженная в форме откровения в Библии. Ибо речь здесь идет не о гражданском, держащем народ в узде (политическом) правлении, а о правлении, имеющем целью формирование внутреннего морального (следовательно, божественного) образа мыслей. Бог, говорящий с нами посредством нашего собственного (морально-практического) разума, является единственно правдивым, всем понятным истолкователем этого своего слова, и другого (скажем, исторического) в такой степени достоверного интерпретатора его слова просто не может быть, потому что религия есть лишь дело чистого разума.

* * *

Таким образом, на теологов факультета возложена обязанность и вместе с тем право поддерживать веру в Библию, однако подвергать ее в любое время критике разума без ущемления свободы философов, которые в случае диктатуры (религиозного эдикта), предоставленной хотя бы на короткий срок упомянутому высшему [факультету], могут самым лучшим образом обезопасить себя с помощью следующей торжественной формулы: «*Provideant consules, ne quid Respublica detrimenti capiat*»²³.

Приложение библейско-исторических вопросов: О практической пригодности и возможной долговечности этой священной книги

То, что при всей изменчивости мнений эта книга еще долгое время будет пользоваться авторитетом, тому порукой выступает мудрость правительства, заинтересованность которого в мире и спокойствии народа в государстве тесно с ней связана. Однако поручиться за ее вечность, или хилиастически дать ей возможность войти в новое царство Господа на Земле, – это полностью выше нашей способности к предсказанию. Что же произойдет, если церковная вера – этот великий путеводитель народа – однажды окажется ненужной?

Кто является редактором библейских книг (Старого и Нового Завета), и когда был создан канон?

Будет ли необходимость в антикварно-филологических знаниях в деле сохранения однажды принятой нормы вероисповедания, или будет ли разум в состоянии сам по себе когда-либо использовать ее на пользу религии и в соответствии со всеобщим согласием?

Существует ли достаточное количество документальных свидетельств аутентичности Библии после так называемых 70 переводчиков, и с какого времени их можно с полной уверенностью датировать? и т.д.

Без сомнения, практическое и, главным образом, публичное использование этой книги в проповедях делает людей лучше и активизирует источники их моральности (с целью совершенствования). Всякая другая цель должна быть подчинена этой, если она вступит с последней в противоречие. Поэтому приходится только удивляться, как эта максима все еще может подвергаться сомнению, а парафрастическое²⁴ обращение с текстом, которое хотя и не предпочитается паренетическому²⁵, тем не менее отодвинуло последнее на задний план. Не книжная ученость и то, что с ее помощью можно благодаря филологическим знаниям извлечь из Библии, что часто оказывается лишь неудачными домыслами (Konjekturen), а то, что

исходя из морального образа мыслей (т.е. в духе Господа), мы вкладываем в нее, и учения, которые никогда не вводят в заблуждение и которые всегда оказывают целительное воздействие [на душу], – вот чем следует руководствоваться в своем обращении с ней к народу, то есть рассматривать текст только (по крайней мере, главным образом) как источник всякого нравственного усовершенствования и возникающих при этом мыслей, а не доискиваться до того, что святые авторы могли при этом иметь в виду. Проповедь, имеющая конечной целью совершенствование [человека] (впрочем, такой должна быть и всякая другая), должна воздействовать на сердца слушателей, исходя именно из изначально заложенной в них природой моральности (даже самого неподдающегося вероучению человека), если должен быть достигнут более чистый образ мыслей. Связанные с этим свидетельства Писания не должны играть роль исторических доказательств, подтверждающих истинность этого учения, (ибо нравственно-деятельный разум не нуждается в них, а эмпирическое знание также здесь бессильно), а должны играть лишь роль примеров приложения принципов практического разума к фактам священной истории, чтобы сделать наглядней их истинность; это принесет неоценимую пользу народам и государствам на всей земле.

Приложение о чистой мистике в религии*

Из «Критики чистого разума» я понял то, что философия не является ни наукой о представлениях, понятиях и идеях, ни

* В одном письме, приложенном к своей диссертации “De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam²⁶”, автор Карол Арнольд Виллманс, Bielefelda-Guestphalo, Halis Saxonum 1797, которое я с позволения автора, опустив вводную и заключительную часть, содержащую формулы вежливости, теперь предаю огласке и в котором свидетельствуется о нем, посвятившем себя медицине, как о человеке, от которого следует ожидать многого также и в других областях науки. При этом я не склонен непременно признавать идентичность моих воззрений с его воззрениями.

наукой всех наук или же чем-то подобным, а напротив, она — наука о человеке, его представлениях, мышлении и поступках, что она должна изображать человека во всем его многообразии таким, каков он есть и каким он должен быть, т.е. как в отношении своего природного предназначения, так и в отношении его к морали и свободе. И вот относительно этого старая философия предопределяла человеку совершенно неправильное место в мире, превращая его в машину, которая как таковая полностью зависит от мира или от внешних вещей и условий; она превращала его в почти совершенно пассивную часть мира. Но вот появилась критика разума, которая и определила человеку в мире исключительно активное существование. Человек сам изначально является творцом всех своих представлений и понятий и должен быть единственным источником всех своих поступков. Эти «является» и «должен» подводят к двум совершенно различным предназначениям человека. Поэтому мы обнаруживаем в нем и две совершенно различные части, а именно, с одной стороны, чувственность и рассудок, а с другой — разум и свободную волю, которые отличаются друг от друга весьма существенным образом. В природе все есть, в ней не может быть и речи о каком-либо долженствовании; целью чувственности и рассудка поэтому всегда является определение того, что и как существует; они, таким образом, предназначены для природы, для земного мира и, следовательно, ему принадлежат. Разум же стремится постоянно в сферу сверхчувственного, чтобы за рамками чувственной природы понять, как оно может быть устроено. Следовательно, он, хотя и является теоретической способностью, предназначен тем не менее не для этого чувственного [мира]. Но свободная воля состоит в независимости от внешних вещей, последние не должны быть движущей силой поступков человека, и, таким образом, она (воля) еще в меньшей степени принадлежит природе. Но тогда чему же? Вероятно, человек предназначен для двух совершенно различных миров: с одной стороны, для царства чувственности и рассудка, т.е. для реального мира; но еще и для другого царства, которого мы не знаем, — царства нравов.

Что касается рассудка, то он уже в себе самом посредством своей формы ограничен реальным миром, так как он состоит только из категорий, то есть таких видов высказываний, которые могут относиться лишь к чувственным вещам. Следовательно, границы ему строго очерчены. Где кончаются категории, там кончается и рассудок, ибо лишь они образуют и структурируют его. (Доказательством всего лишь земного, или естественного, предназначения рассудка, как мне кажется, является и то, что мы относительно возможностей его обнаруживаем в природе определенную ступенчатость, от самого умного человека до самого глупого животного (причем мы можем рассматривать инстинкт также как один из видов рассудка, так как свободная воля не принадлежит голому рассудку.) Но не так обстоит дело с моралью, которая кончается там, где кончается человеческий род, и которая у всех людей изначально одна и та же. Следовательно, рассудок принадлежит только природе, и если бы человек обладал только рассудком, без разума и свободной воли, или без моральности, то он ничем бы не отличался от животных или, быть может, только тем, что стоял бы на верхней ступеньке этой самой лестницы. Тогда как он сегодня, обладая моралью, как свободное существо целиком и полностью отличается от животных, даже от самых умных (чей инстинкт действует зачастую четче и яснее, чем рассудок человека). – Однако этот рассудок целиком принадлежит активной способности человека; все его представления и понятия суть лишь его собственные творения, человек изначально мыслит рассудком и, таким образом, создает себе с в о й собственный мир. Внешние вещи – это только внешний повод к деятельности рассудка, они побуждают его к действию, и результатом этой деятельности являются представления и понятия. Следовательно, вещи, с которыми соотносятся эти представления и понятия, не могут быть такими, какими представляет их себе наш рассудок, так как рассудок способен производить лишь представления и с в о и предметы, но не действительные вещи, то есть вещи как таковые, как они есть в себе, не могут быть познаны. Вещи, которые изображаются нашими чувствами и нашим рассудком, суть всего лишь явления в себе, то есть

творения наших чувств и нашего рассудка; они являются результатом взаимодействия (*Zusammentreffen*) окказиональных причин и деятельности рассудка, но которые от этого отнюдь не являются чем-то иллюзорным, а тем, что мы в практической жизни принимаем за реальные вещи и предметы наших представлений; именно в силу этого мы с необходимостью должны предположить эти самые реальные вещи в качестве окказиональных источников первых. Пример тому дает естественная наука. Вещи внешнего мира воздействуют на способный к активности организм и побуждают его тем самым к действию; продуктом этого является жизнь. — Но что есть жизнь? Сознание своего физического существования в мире и своего отношения к вещам внешнего мира; организм живет тем, что он реагирует на внешние вещи, рассматривает их как свой мир и использует его в своих целях, не задумываясь о его сущности. Без вещей внешнего мира организм не был бы живым организмом, а без способности организма к действию внешние вещи не были бы его миром. Точно так же обстоит дело и с рассудком. Только вследствие контакта с внешним миром возникает этот самый его мир; без внешних вещей он был бы мертв — без рассудка же не было бы представлений, без представлений — предметов, а без них не было бы этого самого его мира; если бы рассудок был другим, то существовал бы и его другой мир, что становится ясным на примере умалишенных. Итак, рассудок — творец своих объектов и мира, который состоит из них; но он это делает таким образом, что реальные вещи являются [привходящим] окказиональным поводом его деятельности и, следовательно, его представлений.

Поэтому указанные природные способности человека существенно отличаются от разума и свободной воли. Последние представляют собой также активные способности, но источник их действия не следует искать в чувственном мире. Разум как теоретическая способность не может, таким образом, иметь в нем [мире] своих предметов. Результатом его деятельности могут быть только идеи, то есть представления разума, которым не соответствуют никакие объекты, так как не реальные вещи, а всего лишь игра рассудка является причиной его деятельно-

сти. Таким образом, разум как теоретическую спекулятивную способность невозможно использовать в этом чувственном мире (он, следовательно, так как эта способность как таковая все же существует, предназначен для другого мира), и только как практическая способность – для надобностей свободной воли. Последняя же совершенно и полностью является практической. Сущность ее состоит в том, что ее действия суть не реакции, а чистое объективное действие, или в том, что ее движущие силы не должны совпадать с предметами этих движущих сил. Она (воля) должна, следовательно, действовать независимо как от представлений рассудка, так как последнее имело бы своим следствием искаженное и пагубное воздействие, так и от идей спекулятивного разума, так как последний, в силу того, что им не соответствует ничего реального, легко может стать причиной ложных и безосновательных определений воли. Следовательно, движущей силой деятельности свободной воли должно быть нечто, что имеет свое основание во внутренней сущности самого человека и неотделимо от свободы его воли. И это есть моральный закон, который совершенно вырывает нас из [оков] природы и возвышает нас над ней, так что мы как существа, которым присуща мораль, не нуждаемся в природных вещах ни как в причине и движущей силе поступков свободной воли, ни как в предметах нашего воления: их место может занять только человек как моральная личность. Этот закон обеспечивает, таким образом, присущее только человеку и отличающее его от остальной природы качество – моральность, благодаря которой мы являемся независимыми и свободными существами и которая сама основывается на этой свободе. – Именно эта моральность, а не рассудок есть, следовательно, то, что делает человека человеком. Поэтому каким бы активным рассудок ни был и какой бы самостоятельностью он ни обладал, он тем не менее нуждается для своей деятельности в вещах внешнего мира и одновременно ограничен ими; в то время как свободная воля полностью независима от них и должна определяться только лишь своим внутренним законом: другими словами, человек сам поднял себя в силу своего изначально [присущего] ему достоинства и свободы от того, что не является законом. И

если, таким образом, наш рассудок есть ничто без этих самых вещей внешнего мира или, по крайней мере, не был бы э т и м с а м ы м рассудком, то разум и свободная воля остаются теми же самими, независимо от сферы своего применения. Здесь следует, однако, сделать с некоторой долей вероятности следующее гиперфизическое заключение: «Со смертью физического тела человека умирает и исчезает также его рассудок со всеми его земными представлениями, понятиями и знаниями; ведь он применим лишь к земным, чувственным вещам, но как только человек ставит своей целью достичь мира сверхчувственного, то тотчас же прекращается всякое применение рассудка и, напротив, вступает в силу применение разума». Это — идея, которую я позднее обнаружил у мистиков, но лишь в неясной, неутвердительной форме ее и которая, без сомнения, будет способствовать умиротворению и, может быть, даже моральному исправлению многих людей. Рассудок так же мало зависит от самого человека, как и его тело. При наличии недостатков телосложения можно быть спокойным, ибо мы знаем, что тело — это нечто несущественное: красивое тело имеет преимущество только здесь, на земле. Допустим, что идея о том, что то же самое происходит и с рассудком, стала всеобщей, разве это не было бы полезно для человеческой морали? Новейшее учение о природе человека очень созвучно этой идее, рассматривающей рассудок только как нечто зависящее от тела и как продукт работы мозга. (См. труды по физиологии С. Рейла²⁷, и даже более древние взгляды на материальность души можно было бы свести к чему-то реальному.)

Дальнейший ход критического исследования способностей души человека поставил естественный вопрос: не имеет ли неизбежная и неукротимая идея разума о создателе вселенной, а следовательно, и нас самих, и морального закона, свое весомое основание, так как всякое теоретическое основание по своей природе не годится для укрепления и сохранения упомянутой идеи? Поэтому и возникло столь прекрасное моральное доказательство существования бога, которое для всякого [человека], даже помимо его желания, обладает интуитивно ясной и достаточной доказательной силой. Из этой доказанной с его помо-

щью идеи о творце мира выросла в конце концов практическая идея о всеобщей моральной законодательной инстанции, о творце присущего нам морального закона. Эта идея открывает человеку совершенно новый мир. Он чувствует, что создан для совершенно иного царства, чем царство чувственности и рассудка, а именно для царства морали, для царства Господа. Отныне он сознает свои обязанности одновременно и как божественные заповеди, и в нем рождается новое знание, новое чувство, а именно – религия.

Вот как далеко продвинулся я в изучении Ваших работ, высокоцитимый муж, когда познакомился с людьми, которых называют сепаратистами, но которые сами себя именуют мистиками; у них обнаружил я почти буквально Ваше учение в действии. Правда, вначале было сложно обнаружить его под мистическим способом выражения этих людей, но мне все же удалось сделать это после длительных усилий. Мне бросилось в глаза, что эти люди жили совершенно без богослужения, отвергая все, что носит название с л у ж е н и я Богу и что не является исполнением своего долга; они считали себя религиозными людьми и даже, более того, христианами и все же не рассматривали Библию в качестве своего кодекса, а говорили лишь о внутреннем извечно живущем в нас христианстве. – Я изучил историю жизни этих людей и обнаружил у них (за исключением отдельных паршивых овец, которые в своем стремлении к выгоде имеются в каждом стаде) чистый в моральном отношении образ мыслей и почти стоическую последовательность в их поступках. Я проанализировал их учение и их принципы и в целом вновь обнаружил Ваше моральное и религиозное учение, с тем лишь постоянным различием, что внутренний закон, как они его называют, принимается у них за внутреннее откровение, и они считают со всей определенностью Бога его творцом. Действительно, они считают Библию книгой, имеющей определенным образом (каким – не уточняется) божественное происхождение; но при более пристальном анализе выясняется, что это самое происхождение Библии они выводят прежде всего из [факта] совпадения Библии и содержащегося в ней учения с их внутренним законом; ибо когда их спрашива-

ешь, к примеру, почему? – то их ответ следующий: она становится законом внутри меня, и вы с этим тоже согласитесь, если будете следовать указаниям вашего внутреннего закона или заповедям Библии. Именно потому они и не считают ее кодексом своих законов, а только лишь историческим свидетельством, в котором они вновь находят то, что уже изначально было заложено внутри их самих. Одним словом, эти люди могли бы быть (простите меня за это выражение) истинными кантианцами, если бы были философами. Но они по большей части относятся к классу торговцев, ремесленников и крестьян, но я время от времени встречал их и в более благородных сословиях и среди ученых; однако среди них никогда не было ни одного теолога, для которых эти люди являются настоящим бельмом в глазу, так как они не принимают участия в богослужениях и им, ввиду их образцового жизненного поведения и послушания закону, нельзя предъявить никаких обвинений. От квакеров эти сепаратисты отличаются не религиозными принципами, а их применением в обычной жизни. Они одеваются, например, как это принято, и платят все как государственные, так и церковные налоги. Среди образованной их части я никогда не встречал фанатизма, а напротив, свободную от предрассудков рассудительность и свое мнение по религиозным вопросам.

¹ *Ethnicismus brutus* – неразумное язычество (раннее).

² *Ethnicismus speciosus* – блистательное язычество (позднее, в расцвете).

³ *Catholicismus hierarhicus* – всеобщность на основе священной древности.

⁴ *Catholicismus rationalis* – всеобщность рациональная.

⁵ Схизматики – т.е. отпавшие, отколовшиеся. Так друг друга называют после раскола церкви католики и православные (или ортодоксальные) христиане.

⁶ Бендавид (*Ben-David* или *Lazarus Ben David*) (1762 – 1832) из Берлина, философ и математик. Написал “*Theorie der Parallelen*” (1785). Как кантианец читал лекции в Вене с 1794 по 1797 г.: “*Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft*” (1795); “*Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft*” (1796); “*Vorlesungen über die Kritik der Urteilskraft*” (1796).

⁷ Эвтаназия иудаизма – здесь: способ спасения иудаизма, облегчение его участи приближением к христианству.

⁸ *ad hominem* – аргумент к человеку, использование его сильных или слабых сторон.

⁹ Шпенер Ф.Я. (Spener) – основатель пиетизма, богослов из Франкфурта-на-Майне, выступил с проповедью своих идей в 70-х гг. XVII в. во Франконии.

¹⁰ Моравианизм – секта протестантского толка, возникающая в сер. XV в. в Моравии.

¹¹ *Maeror animi* – скорбящая душа.

¹² Хаманн И.Г. (Гаманн) – скончался 21 июня 1788 г., т.е. за 10 лет до написания “Спора факультетов”.

¹³ Николай К.Ф. (1733 – 1811) – немецкий писатель и издатель “Литературных писем” (1759 – 1765) и “Всеобщей немецкой библиотеки” (1765 – 1806), с которым сотрудничал Кант.

¹⁴ *Prima inter pares* – первый среди равных.

¹⁵ *Desine fata deum flecti sperare precando* (лат.) – оставь надежду, что предначертанная богами судьба может быть изменена просьбами.

¹⁶ Ла Коста (La Coste) – Costens Peter, бывший составитель проповедей Слова Божьего во французской общине в Лейпциге, священник. Предисловие Й.Фр. В. Йерузалема. Перевод М.Й. Трауготта Шульце. Лейпциг, 1755 – 1756. Гл. XXXIII (S. 538. ff.): Из чтений Священного Писания.

¹⁷ Боссюз Ж.Б. (1627 – 1704) французский писатель и церковный деятель. Кант, видимо, цитирует его труд “Политика, извлеченная из Священного Писания” (1709).

¹⁸ Петау (P. Petau, Denis Petau) (1583 – 1652) – Петавий Дионисий (по-русски), отец-иезуит, французский теолог и хронолог, посвятивший хронологии Св. истории несколько работ, примером которых может быть “*Opus de doctrina temporum*” (1627). Вводит историю догматов к Св. Писанию – “*De theologicis dogmatibus*” (1644 – 1650; 2-е изд. – 1700).

¹⁹ Бенгель (Bengel) – вюртембергский богослов (1687 – 1752). Положил начало так наз. Библейскому реализму. Из сочинений известны “*Erklärte Offenbarung Johannis*” (Штутгарт, 1740), “*Bekräftigtes Zeugniß der Wahrheit*” (Штутгарт, 1748) и особенно “*Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae historicae atque propheticae*” (Тюбинген, 1741). Осуществил критическое издание “Нового Завета” в Тюбингене (1734).

²⁰ Франк Себастьян (1499 – 1543) – немецкий гуманист, философ и историк. Имеется в виду его работа “Круг спасения...”.

²¹ Гомилетический – проповеднический. Гомилетика – наука о духовном красноречии.

²² *Supernaturalium non datur scientia* (лат.) – наука не дает сверхъестественного.

²³ *Provideant consules, ne quid Respublica detrimenti capiat* (лат.) – консулы должны следить за тем, чтобы государство не терпело никаких убытков.

²⁴ Парафрастическое обращение с текстом – то есть описательное, не называющее явление по имени, а его описывающее (например, «хранитель ключей от Святого престола» – вместо «апостол Петр»).

²⁵ Паренетическое же – увещательное, понимаемое как некий совет, то есть не в прямом смысле.

²⁶ “*De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*” – “О подобии между чисто мистической и Кантовой религиозными доктринами”.

²⁷ Рейл (Райл) (Reil Joh. Cristian) (1759 – 1813), являлся профессором медицины в Халле, в 1810 г. приглашен во вновь основанный Берлинский университет. В 1796 г. основал “Архив физиологии”, которым позднее руководил Иоганн Мюллер и Боа-Реймонд (Du Bois-Reymond).

СОДЕРЖАНИЕ

I. СТАТЬИ

<i>Т.И. ОЙЗЕРМАН.</i> Исторический оптимизм И. Канта	3
<i>Куртис Х. ПЕТЕРС.</i> Вечный мир: надежда или иллюзия? <i>Пер. с англ. Е.П. Наумовой</i>	21
<i>Б.И. КУДРИН.</i> Техническая реальность: угроза или путь к вечному миру	28
<i>Д. ЧАНДЛЕР.</i> Характер убежденности (Fuerwahrhalten) и виды веры в “Критике чистого разума” В 850-859	55
<i>П. ЛАБЕРЖ.</i> Кант и неореализм <i>Пер. с англ. Л.В. Васильевой</i>	66
<i>М. ZELAZNY.</i> Kant und die “polnische Frage”	79
<i>Г.Б. ГУТНЕР.</i> Математическая онтология в свете кантовских категорий возможности и действительности	89
<i>WILLEM van der KUIJLEN.</i> The Legal Metaphor in Kant's Kritik der reinen Vernunft: its Structure and Meaning	108

II. КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

<i>Л.А. КАЛИННИКОВ.</i> Проблема истины: трансцендентализм И. Канта в споре с онтологизмом В. Эрна и П. Флоренского и акцидентализмом Л.Шестова ..	141
--	-----

III. НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

<i>И. КАНТ.</i> Спор факультетов. Публикация, предисловие и примечания <i>проф. Л.А. Калининкова; пер. с нем. И.Д. Коцеева</i>	196
--	-----

DER INHALT

I. WISSENSCHAFTLICHE ABHANDLUNGEN

<i>T. OIZERMANN</i> . Der historische Optimismus I. Kants	3
<i>K. PETERS</i> . Der ewige Frieden: Hoffnung oder Illusion? <i>Aus dem Englischen – E. Naumowa</i>	21
<i>B.I. KUDRIN</i> . Technische Reliät: Gefahr oder Weg zum ewigen Frieden	28
<i>D. TSCHANDLER</i> . Das Fürwahrhalten und die Arten das Glaubens in der "Kritik der reinen Vernunft" B 850-859	55
<i>P. LABERSH</i> . Kant und Neurealismus <i>Aus dem Englischen – L. Wasilewa</i>	66
<i>M. ZELAZNY</i> . Kant und die "polnische Frage"	79
<i>G. GUTNER</i> . Die mathematische Ontologie im Lichte der Kantischen Kategorien der Möglichkeit und der Wirklichkeit	89
<i>WILLEM van der KUIJLEN</i> . The Legal Metaphor in Kant's Kritik der reinen Vernunft: its Structure and Meaning	108

II. KANT UND DIE RUSSISCHE PHILOSOPHISCHE KULTUR

L. KALINNIKOV. Wahrheitsproblem: der Transzendentalismus
Kants in der Auseinandersetzung mit dem Ontologismus von
W. Ern und P. Florenskij und dem Akzidenzialismus von
L. Schestov

III. WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

<i>I. KANT</i> . Streit der Fakultäten. Veröffentlichung, Kommentar und Vorwort von <i>L. Kalinnikov</i> ; Übersetzung <i>J. Koptzev</i>	196
--	-----

Кантовский сборник

Межвузовский тематический сборник
научных трудов

Лицензия № 020345 от 14.01.1997 г.

Редактор Л.Г. Ванцева. Корректор Л.Г. Владимирова.

Оригинал-макет подготовлен Д.В. Голубиным.

Подписано в печать 30.11.1999 г. Формат 60×90 $\frac{1}{16}$.

Гарнитура "Таймс". Бумага для множительных аппаратов. Ризограф.

Усл. печ. л. 15,5. Уч.-изд. л. 16,0. Тираж 300 экз. Заказ 20 .

Калининградский государственный университет,
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14.