

Российская академия наук
Сибирское отделение
Институт философии и права

Э.В. Барбашина

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА:
ОНТОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ**

Ответственный редактор
д-р филос. наук, профессор В.В. Целищев



Новосибирск
Издательство СО РАН
2002

ББК 87.3 (4/8)
Б24

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии и права СО РАН

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *В.Н. Карпович*
доктор философских наук, профессор *К.А. Сергеев*

Барбашина Э.В.

Б24 Трансцендентальная философия Канта: онтология и история. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 202. – 196 с.
ISBN 5-7692-0515-6

В работе исследуется взаимосвязь онтологии и истории в трансцендентальной философии И. Канта. Автор раскрывает особенности понимания онтологии в контексте дисциплинарного обновления философского знания, осуществленного Кантом. В монографии показано, что новое содержание, роль и статус онтологии, разработанные Кантом, имеют определяющее значение для всех вариантов истории в его работах.

Книга представляет интерес для философов, аспирантов и студентов гуманитарных специальностей, а также для всех, кому интересна философия И. Канта.

The monograph is focused on the interrelation of ontology and history in Kant's philosophy. The author investigates the new notion of ontology that appeared against the background of disciplinary rearrangements within the philosophical knowledge introduced by Kant. The monograph demonstrates that it is the new status of ontology that determines the whole spectrum of meanings history acquires in Kant's works.

For philosophers, graduate and postgraduate students, and all those interested Kant's philosophy.

ББК 87.3 (4/8)

© Э.В. Барбашина, 2002

© Институт философии
и права СО РАН, 2002

© Издательство СО РАН, 2002

ISBN 5-7692-0515-6

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Общая характеристика кантовского проекта обновления философии и конкретизация ее систематического характера	6
§ 1. Вводные замечания.....	6
§ 2. Стилистические и терминологические трудности, возникающие при обращении к философскому наследию И. Канта.....	11
§ 3. Основные направления в интерпретации философского наследия И. Канта	18
Гносеологическая (эпистемологическая) интерпретация	24
Этико-антропологическая интерпретация	35
Онтологическая интерпретация.....	43

Часть I

Новое содержание онтологии в критической философии И. Канта

Глава 1. Историческая новация и дисциплинарное обновление философии	51
§ 1. Историчность новации в философии И. Канта.....	51
§ 2. Отношение Канта к предшествующей метафизике и онтологии.....	58
§ 3. Возможность как ключевое понятие в критическом обновлении философии	70
Глава 2. Смысл онтологии и философия «по мировому понятию» . 81	
§ 1. «Школьная» философия и философия «по мировому понятию».....	81
§ 2. Соотношение философии «по школьному понятию» и философии в мировом смысле с мировоззрением и научной философией	86
§ 3. Статус онтологии в критической философии И. Канта	91
Глава 3. Новый смысл онтологии и предшествующая традиция	97
§ 1. Критическая философия Канта как вариант компромисса между рационализмом и эмпиризмом.....	97
§ 2. Онтологический смысл учения о феноменах и ноуменах	101
§ 3. Онтология как критическое описание элементов трансцендентальной логики.....	108

Глава 4. Онтология как часть метафизической системы И. Канта... 18	
§ 1. Самоаффицирование рассудка..... 118	
§ 2. Учение о трансцендентальной дедукции категорий 122	
§ 3. Природная причинность и свободная причинность как принцип онтологии..... 131	

Часть II

Новое содержание истории в трансцендентальной философии И. Канта

Глава 5. Общая характеристика философии истории И. Канта..... 139	
§ 1. Вводные замечания..... 139	
§ 2. Особенности философии истории 144	
§ 3. Соотношение философии истории и критики разума..... 153	
§ 4. Историчность философии, учительство философии и служение ей 156	
Глава 6. История в контексте употребления разума 164	
§ 1. Употребление разума и онтология 164	
§ 2. История как история разума 168	
§ 3. Условия для рационального постижения истории 173	
§ 4. Единство разума и его интерес..... 181	
Заключение 190	

ВВЕДЕНИЕ

Общая характеристика кантовского проекта обновления философии и конкретизация ее систематического характера

§ 1. Вводные замечания

Слава Канта – великого мыслителя и философа не только прошлого, но и современности, общепризнана и не нуждается в дополнительной аргументации. Практически все философы, идущие вслед за ним, обращаются к философскому наследию Канта как с целью пояснить те или иные вопросы его изучения, так и в контексте собственных философских построений. Кант – один из немногих философов, чей философский авторитет не оспаривается и признается, правда, по разным вопросам и основаниям, как представителями аналитической философии, так и среди европейских философов самых разных школ и направлений. Это не означает, что все его выводы, аргументы, формулировки основных положений принимаются или воспроизводятся как философские догмы, истинность которых не подлежит сомнению. Наоборот, постоянное возвращение к Канту вызвано тем, что его философия провоцирует философов на собственные размышления в границах, намеченных Кантом. При этом неизменной остается оценка кантовского наследия как образца философского мышления. Может быть, поэтому многие считают, что любой шаг впереди в философии связан с возвратом к Канту.

Данная работа не может охватить многообразие всей тематики, сложное содержание философского наследия Канта. Ее приоритетная цель – привлечь внимание к сравнительно мало изученной теме философии Канта – взаимосвязи онтологии и истории. Достижение этой цели предполагает уточнение некоторых методологических аспектов изучения философии Канта, конкретизацию собственного кантовского понимания онтологии и истории, что оказывается возможным только при учете взаимосвязи последних. В трансцендентальной философии Канта речь не идет о независимом понимании онтологии и исто-

рии, а скорее наоборот, онтология оказывается историчной, а содержание истории, которую Кант отделяет от историографии, не может быть раскрыто без обращения к онтологии. Анализ содержания понятия *онтологии* в философии Канта предполагает, *во-первых*, предварительное уточнение общей характеристики Кантовского проекта и, *во-вторых*, конкретизацию систематического характера его философской позиции.

Необходимость именно такого *первого шага*, т. е. уточнения *общей характеристики* Кантовского критического начинания, вызвана тем, что в послекантовской философии понятие критики, и связанные с ней понятия – онтологии, трансцендентального идеализма, феномена – не имеют четкого, а тем более привязанного к Кантовским понятийным конструкциям, содержания¹, даже в тех случаях, когда идет речь о философии Канта как о позиции основоположника. Содержание этих понятий не зависит от общего смысла и целостной структуры Кантовской философии. Оно во многом определяется несогласованными рубриками «развивающейся по школьному порядку наследования» философии, т. е. философии, которая переменила свои принципы, утратила или существенно видоизменила определения своих предметов и целей и поэтому представляет собой иначе организованное структурное целое.

Происходит подобное из-за того, что вместо критики мышления и бытийных возможностей разума, на чём настаивал И. Кант, продолжают рассуждать в духе той критики книг и систем, от которой сам Кант настойчиво отгораживался. В заключительной части «Введения» к «Критике чистого разума», которая носит название «Идея и разделение особой науки, называемой критикой чистого разума», Кант подчеркивает, что не «следует ожидать здесь критики книг и систем чистого разума; здесь дана только критика самой способности чистого разума. Только основываясь на этой критике, можно найти надежный критерий для оценки философского содержания древних и новых работ по этому предмету; в противном случае бестолковый писатель истории и судья оценивает ни на чем не основанные суждения других

¹ Д. Хенрих (D. Henrich) один из ведущих современных исследователей философии Канта, анализирует и соотносит понятия, употребляемые Кантом в споре, в первую очередь с Вольфом, а также с Локком, Крузием, Тетенсом по поводу статуса психологии в метафизике. Автор демонстрирует впечатляющую разницу “собственно Кантовских терминов” и терминов, употребляемых его критиками и последователями в качестве “принадлежащих” Канту. См. об этом более подробно: Henrich D. *The Unity of Reason. Essays on Kant’s Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. P. 249 ff. Особенно в первой части “On the Unity of Subjectivity” P. 18–33.

посредством своих собственных, которые в такой же мере обосновательны»². На необходимость *критики мышления и бытийных возможностей разума*, а не систем и книг, Кант уже указывал в «Предисловии к первому изданию» этой же «Критики чистого разума»: «Я имею здесь в виду не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта, следовательно, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ ее, все это из принципов» (А XII, С. 24).

Кант подчеркивает, что, с одной стороны, его исследовательское внимание направлено на «работающий» разум, который мыслит, действует, употребляет категории, использует понятия, эксплицируя по ходу дела условия своей работы. С другой стороны, критическое исследование предполагает исследование самого разума вне опыта и вне познания. Критика разума, понимаемая таким образом, может быть рассмотрена, по мнению В. Молчанова, «первому уровню рефлексии», ибо «такая критика ставит перед собой задачу выявить и отделить функции разума в познании от функций разума вне опыта и вне познания»³. Кант считает, что результатом деятельности этой «работающей рефлексии» будет *метафизика, впервые представленная в научно обоснованном виде*, а не очередной список категорий, и не «дневник разумных самонаблюдений», не «очерк человеческого разумения», и не «заметки на полях интеллектуальной культуры».

Обязательность *второго шага*, т. е. конкретизация систематического характера Кантовской философии, вызвана необходимостью прояснить *архитектоническое единство* замысла всей критической философии. Стараниями последователей оно нередко распадается на совокупность общих мест, не имеющих содержательной взаимосвязи.

² Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 69 (В 27). Далее ссылки на «Критику чистого разума» даются непосредственно в тексте с указанием стандартной пагинации первого (А) и второго (В) изданий на немецком языке. Ссылки на русский текст (С.) также приводятся в соответствии с изданием последнего отредактированного перевода Н. О. Лосского: Кант И. Критика чистого разума. М., Наука. 1999. Остальные произведения И. Канта цитируются в соответствии с *Kants gesammelte Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften - Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900* в самом тексте в круглых скобках: номер тома указывается римской цифрой, затем номер страницы. Цитирование на русском языке сделано по двуязычному русско-немецкому изданию: Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1994 или по: Кант И. Собр. соч.: в 6 т. М., и указываются в сносках внизу страницы.

³ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988. С. 10.

Если же стремиться к тому, чтобы понять философию Канта *в целом*, то отправным пунктом исследования будет архитектоника чистого разума. «Это так называемая «архитектоника чистого разума», которая, как отмечает Й. Йовела (Y. Yovel), является более адекватным началом, если пытаться понять Канта в целом, а ... не работать с частями его текстов... Архитектоника чистого разума в действительности означает телеологию разума, систему «существенных целей» разума, которые стремятся стать философски эксплицированными и самореализованными в жизни и мире человеческой расы»⁴.

Учение об архитектонике чистого разума представлено Кантом в третьей главе «Учения о методе» в «Критики чистого разума», которая так и называется: «Архитектоника чистого разума». Под архитектоникой вообще понимается «искусство построения систем», причем под системой подразумевается «единство многообразия знания, подчиненного одной идеи» (В 860, С. 610). В рамках «Критики чистого разума» Кант обращается только к учению Платона, как к примеру уже существующего варианта архитектонической связи в философии. Возможно, он предполагает знакомство читателей с развитием этой темы в истории философии и поэтому ограничивается указанием на необходимость архитектоники. Под архитектоникой разума понимается «учение о научной стороне наших знаний вообще, и, следовательно, она», по Канту, «необходимо входит в состав учения о методе» (В 860, С. 610). После вывода о необходимости архитектоники вообще, Кант обращается к более подробному анализу архитектоники *чистого разума*, как частного случая всеобщей архитектоники.

«Возврат к Канту», начавшийся в середине XIX века, «не принимает его серьезного отношения к архитектонике, и исследует исторический контекст развития последней, или даже высказывает сомнения относительно собственно Кантовского содержания этого термина»⁵. Б. Эрдман (Benno Erdmann) считает, что «метафизическая архитектоника Канта» является лишь следствием его увлеченности «Вольфовской систематикой»⁶ и по своей сути совпадает с ней. Э. Адикес (E. Adickes) и Н. Кемп Смит (Norman Kemp Smith) придерживаются

⁴ Yovel Y. Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice // The Review of Metaphysics. Vol. LII. No. 2. P. 268

⁵ Manchester P. What Kant means by Architectonic // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin. New York. B. 2. 2001. P. 622.

⁶ Erdmann B. Kant's Criticismus. Berlin. 1878. S. 17-18. Цит. по: Manchester P. What Kant means by Architectonic // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin. New York. B. 2. 2001. P. 622.

аналогичных взглядов на роль и содержание архитектурного учения в философии Канта. «Архитектонические подмости», по мнению Э. Адикеса, это «любимое в настоящее время увлечение Канта, своеобразная аранжировка»⁷, способ оформления материала «Критики чистого разума». Поскольку учение об архитектонике не несло никакой содержательной нагрузки, то глава, посвященная архитектонике чистого разума в «Критике чистого разума», квалифицируется, соответственно, как имеющая «слабое научное значение и особенно интересная только для прояснения Кантовской индивидуальности»⁸.

Однако в более поздних работах Х. Хаймсота (Heinz Heimsoeth), Г. Тонелли (Giorgio Tonelli), О. Хёффе (Otfried Höffe) обосновывается неправомерность столь низкой оценки архитектурного учения Канта. И хотя признается, что глава по архитектонике является действительно сложной для восприятия, но ее содержание не становится от этого менее значимым для всей философии Канта. Именно в ней раскрываются представления Канта о том, какой следует быть самой философией. *Architectonic*, с одной стороны, соответствует систематизирующей природе чистого разума, с другой – исследует “образцы” искусства получения основополагающей идеи самой философии. В целом же она связана с единством философского предприятия, как всеобщего трансцендентального учения о методе. “Как “искусство” систем Кантовское понимание архитектоники должно соответствовать “негативной инструкции” *Дисциплины*, а именно – отличаться от математического метода. Как “учение высшего порядка” она нуждается в *Каноне* не более, чем в нем нуждаются два пункта веры, присущей любому рассудку, а именно, “я морально уверен, что существует Бог и будущая жизнь” (A 829=B 857)”⁹.

* * *

Перед тем как обратиться к анализу общей характеристики Кантовского проекта обновления философии и конкретизации систематического характера его философской позиции, остановимся на стилистических и терминологических сложностях, связанных с понимани-

⁷ См. редакторские заметки Э. Адикеса (E. Adickes) к “Критике чистого разума”, изданной под его редакцией: *Kritik der reinen Vernunft*. Walter de Gruyter & Co. Berlin. 1889. S. XIX–XX; о незначительной, случайной роли архитектоники для философии Канта см.: *Adickes E. Kant's Systematik als Systembildender Faktor*. Berlin. 1887.

⁸ *Kemp Smith N. A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. London. 1919. P. 579.

⁹ *Manchester P. What Kant means by Architectonic // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*. Berlin. New York. B. 2. 2001. P. 623

ем философии Канта, а затем на различных вариантах ее интерпретации. Такая предварительная по своему характеру работа поможет более четко зафиксировать результаты кантовской разработки онтологии, которые в свою очередь определили новое представление истории в его трудах.

§ 2. Стилистические и терминологические сложности, возникающие при обращении к философскому наследию И. Канта

Стилистические сложности. Сложность перевода работ Канта с немецкого языка на другие, в том числе и на русский язык, относится к более общей проблеме – “непереводимости немецкой философии”¹⁰. “Немецкое” в данном случае относится, скорее, к типу философствования и оформления собственных мыслей в письменной и в устной речи, чем квалифицирует национальную принадлежность философа. “Непереводимость” текстов Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Дильтея, Гуссерля, Хайдеггера сопоставима с работами Лукача, Альтюссера, Фуко, Деррида, Делеза, Батая и др. В этом списке сложно переводимых философских текстов работы Канта занимают одно из ведущих мест. Причины, которые предопределяют сложности перевода, могут быть разделены, при всей их взаимосвязанности, на стилистические и терминологические.

Огромное количество переводов Кантовских работ на другие языки, в том числе русский, французский или английский, есть свидетельством, скорее, стремления понять его философию, чем подтверждением аутентичности переводов их оригиналу. Часто “в лучшем случае, речь идет о неудовлетворительном компромиссе между верностью оригиналу и прочитываемостью”¹¹. И хотя в европейских языках переводческие традиции имеют более длительную историю по сравнению с таковой для русского философского языка, переводы на эти языки также не всегда оказываются в состоянии адекватно передать нюансы философской мысли Канта. Более того, поскольку происходит разбивка длинных предложений на короткие, некоторые переводы Канта на англий-

¹⁰ См. более подробно в связи этой проблемой: *Смит Б.* К непереводимости немецкой философии // *Логос* № 5–6 (26). М., 2000. С. 124–139.

¹¹ *Смит Б.* К непереводимости немецкой философии // *Логос* №5-6 (26), М., 2000. С.124.

ский язык свидетельствуют о слишком вольном отношении к стилистике его мышления. “И хотя это, видимо, способно сослужить хорошую службу в понимании текста, в результате читателям приходится иметь дело не с адекватным, а с адаптированным произведением Канта”¹².

И все же основные причины “непереводимости” Кантовских текстов на другие языки не связаны с качеством профессиональной деятельностью переводчиков. Они коренятся прежде всего в особенностях философского языка Канта, который характеризуется исследователями как “барочный стиль”. В “оригинальных текстах Канта читатель имеет дело по преимуществу с длинными и, чего греха таить, громоздкими предложениями: в одно предложение, подчас занимающее не менее полстраницы, Кант “втискивает” богатое тончайшими оттенками содержание, при этом устанавливая между отдельными мыслями (в том числе и с помощью грамматики, других выразительных средств языка) многообразные и очень важные отношения”¹³.

И до настоящего времени немецкий философский язык в большей степени, чем другие языки философствования, связан с латынью и также характеризуется сложным построением предложений. Если же учесть, что немецкий язык XVIII века был еще более “тяжеловесен”, то становятся более понятными истоки существенного усложнения переводов работ Канта. В целом “для немецкого философского языка характерно выражение сложных идей в одном предложении, поэтому некоторые английские переводы создают впечатление или попросту нечитабельных из-за того, что переводчик не сумел разбить излишне длинные по английским меркам предложения, или же впечатление плоских и маловыразительных из-за того, что результат такой разбивки повлек за собой разрушение фундаментальных аспектов текста оригинала”¹⁴.

Однако сложности перевода Кантовских работ вызваны не только особенностями немецкого философского языка, который не совпадает по своей языковой структуре ни с русским, ни с английским, ни с каким-либо другим языком. Кроме этого существуют причины, обусловленные конкретно-исторической ситуацией, в которой формировалась Кантовская философия. В ряду характеристик этой ситуации

¹² Мотрошилова Н.В., Длугач Т. Комментарии к новой редакции перевода “Критики способности суждения” // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках в 4 томах. М.: Наука, 2001. Т. IV. С. 973.

¹³ Мотрошилова Н.В. Предисловие // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках в четырех томах. Т. 1. М., Наука. 1994. С. 63.

¹⁴ Смит Б. К непереводимости немецкой философии. С. 125–126.

немаловажное место занимал факт “кризиса средств выражения” в философии. “Дело еще и в том, что поистине революционная новизна кантовской мысли столкнулась с ограниченностью традиционного философского языка и лексики, свои новаторские критические идеи ему приходилось формулировать и выражать с помощью устаревшего, возникшего еще во времена господства догматической и схоластической метафизики понятийного аппарата и весьма неадекватной терминологии”¹⁵. Как известно, сам Кант считал латынь *универсальным научным языком*. Но его собственная и наследуемая им вольфианская философская лексика находится в сложных отношениях с латинской терминологией, которая, в свою очередь, не соотносится с языком современной философии, поскольку между схоластической ученостью и современными научно-философскими исследованиями присутствует предметно-понятийный исторический разрыв. Другими словами, понятийные и терминологические новации не имеют окончательной фиксации именно у Канта¹⁶ и потому предполагают дальнейшее “ведение до совершенства”.

Одна из неустрашимых сложностей перевода кантовских текстов раскрывается А. В. Михайловым в письме к профессору Фр. Роди. Она связана с тем, что в текстах Канта располагается “целая сфера тонких, даже тончайших модальностей, которые ведь собственно упорядочиваются и определяют связи частей текста и смысла друг с другом, а вместе с тем впервые по-настоящему определяют отношение, подход автора к им написанному”¹⁷. Текст Канта, Гуссерля, Хайдеггера, как “примеры особо плотной терминологичности, буквально пронизан модальностями, т. е. так наз. “частицами”, и без них не существует, не может существовать”¹⁸. Исчезновение модальностей при переводе ведет к изменению характера, настроения текста, к исчезновению основы для уже состоявшихся или будущих понятийных определений.

Терминологические сложности. Сложности перевода текстов Канта обусловлены, помимо специфического характера построения предло-

¹⁵ Жучков В.А. От издателя // Кант И. Критика чистого разума. М., 1999. С. 8.

¹⁶ В качестве примера можно обратиться к тому, как понятие чистого разума дифференцируется на понятия чистого теоретического и чистого практического разума, как к теоретическому и практическому употреблению разума прибавляется сначала спекулятивное (*лат.* спекуляция есть эквивалент *гр.* теории!), а потом и техническое употребление и, наконец, как идея критики разума усложняется и переходит в систему критик и, тем самым, видоизменяет свое единство.

¹⁷ См.: Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Hg. von Fritthiof Rodi. Bd. 10. Göttingen. Ad Marginem. 1996. S. 147–150. Цит. по: Библихин В. Примечания переводчика // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 448.

¹⁸ Там же. С. 448.

жений и присутствующих модальностей в тексте, еще одной причиной – возможностями терминологических новаций и авторских словосочетаний в немецком языке, что влечет за собой небывалые, но допустимые языковыми нормативами словообразования. При этом, характерный для немецкого философского языка процесс словообразования в меньшей степени характерен для русского языка, но еще в меньшей мере, или почти не характерен, – для французского или английского. Более широкий диапазон возможностей словообразования русского языка способствует появлению более аутентичных переводов с немецкого философского языка *именно на русский*, но при этом, к сожалению, исчезает возможность широко опираться на иноязычные переводы при соответствующих затруднениях в переводе на русский язык.

В “Комментарии к новой редакции перевода “Критики способности суждения” редакторы формулируют трудность, которая, несмотря на возможности словообразования русского языка, все же является, по их мнению, “существенной и вряд ли преодолимой”¹⁹. Она связана с тем, что и русский язык не предоставляет “стопроцентно адекватных возможностей” даже для перевода *центральных* терминов Кантовской философии. Эта тема – тема “непреодолимой неадекватности перевода” сочинений Канта – присутствует в качестве вступления или комментария практически во всех издаваемых переводах.

В предисловии к “Трактатам и письмам” список “неудач” переводов открывается общеизвестной “Ding an sich”, традиционно переводимой как “вещь в себе” и гораздо реже как “вещь по себе”²⁰. И тот, и другой перевод являются вполне допустимыми в русском языке, специально не ориентированном на воспроизведение Кантовской терминологии²¹. Однако их “философская разница” представляется достаточно важной, поскольку само это сопоставление содержит скры-

¹⁹ Мотрошилова Н.В. Комментарии к новой редакции перевода “Критика способности суждения”. С. 97.

²⁰ О сложностях перевода “Ding an sich” других терминов на русский язык см.: Гулага А.В. Кант сегодня // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 35–42, Там же § 4 “Немного терминологии”; об этом же: Жучков В.А. Вступительная статья // Критика чистого разума. М., 1999. С. 5–11. Более подробно о некорректности перевода “Ding an sich” как “вещь в себе” см.: Н. В. Мотрошиловой, Э. Ю. Соловьева, Т. Длугач и др. в предисловиях и комментариях к работам Канта в: Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. М., АО Ками. 1994–. Мотрошилова Н.В. считает, что предпочтительнее переводить Кантовское ““Ding an sich” не знакомым нам “вещь в себе”, а грамматически и содержательно более адекватным словосочетанием “вещь сама по себе” Мотрошилова Н. В. Предисловие // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. М., АО Ками. Т. 1. 1994–. С. 69

²¹ Если перевод специально ориентирован на передачу особой, систематически выверенной терминологии, тогда для перевода одного и того же *Dasein* используется “существование” у Канта, “наличное бытие” у Гегеля и “вотбытие” у Хайдеггера.

тое приравнивание Кантовской “Ding an sich” к “Ding in sich” после кантовских идеалистов и позитивистов, выступивших с преодолевающей “критикой” этого понятия. У самого Канта отсутствует противопоставление “Ding in sich” и “Ding für sich” даже в варианте “Ding an sich” – “Ding für sich”. “Вещь в себе” (“Ding in sich”) подчеркивает принципиальную *непознаваемость* или же “мнимую познаваемость” некоторого объекта, который на самом деле *вовсе* или *еще не есть* объект. “Вещь [сама] по себе” (“Ding an sich”) свидетельствует о *беспредпосылочности* и *безусловности* бытия некоторого сущего²², которое поэтому *само* может быть условием и предпосылкой.

Сомнительность аутентичного перевода “Ding an sich” на русский язык при помощи выражения “в себе” связана еще и с тем, что у Канта имеется особое употребление “in sich”²³, а выражение “an sich” может и должно быть связано не только с “вещью” (Ding) или синонимичным ему “делом” (Sache), но и с “вопросом”, “предметом”, “временем”, “явлением” и т. д. Здесь же необходимо заметить, что выражение “Ding an sich” есть усеченный вариант “Ding an sich selbst”. И потому вполне допустимо переводить его как “вещь сама по себе”, что звучит гораздо более благозвучно в русском языке, чем “вещь по себе”. Переводя “Ding an sich” на русский язык, необходимо помнить, что у Канта выражение “an sich” соотносимо сразу с обоими схоластическими терминами “a se” и “per se” (“ens a se” и “ens per se” – “сущее от себя” и “сущее по себе (через себя)”), но никак не может быть соотносено с “in se”.

Анализ проблематичных для перевода терминов может быть продолжен другими иллюстрациями. Например, “intelligibel”, – в отличие от присутствующего в переводах “*умопостигаемый*” – означает “доступный для *ума*, а не для *чувства*”, то есть “интеллигибельный” в противоположность “сенсильному”. Эта разница представляется достаточно важной, поскольку у Канта нет акцента на задаче или механизме постижения, который появляется, если “intelligibel” переводить как *умопостигаемый*. “Gemeiner Verstand” (англ. ordinary

²² Примером такого бытия в кантовской философии является “цель стремления разума”, аналогичным примером может быть и *время* (или пространство), которое Кант иногда называет “идеей” (но не разума, а рассудка в самом широком, включающем в себя и чувственность в ее понятийном аспекте, смысле), примером мог бы быть и *предмет*, который сам по себе есть в своих природных обстоятельствах, хотя он и познаваем в соответствующих модусах применения рассудка.

²³ Выражение “in sich” чаще всего связано с “enthalten” и обозначает “[указание на] внутреннее [содержание или состав чего-то]”: “Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält” (B 106, C. 120), “... weil sie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in sich enthalten” (B 268, C. 232).

understanding, common sense) обозначает у Канта “здравый смысл”, “обыденный рассудок” в значении “общего для всех людей разума”, а не “заурядный смысл”, иногда присутствующий в переводах. Перевод “Willkür” как “произвола” несет на себе негативную оценочную характеристику, однако для Канта значение этого термина более соотносимо с естественностью и спонтанностью в деятельности воли. И даже название одной из “Критик” – “Критика способности суждения” (*Kritik der Urteilskraft*) – оставляет пространство для вариаций перевода. “*Urteilskraft*” можно переводить и как “сила суждения”, акцентируя внимание на некоем потенциале способности суждения, на том, что это одна из естественно присущих человеку “сил”²⁴.

Далеко не полный список спорных терминов, приведенный выше, является наглядным свидетельством того, что проблема адекватного перевода работ Канта на русский язык действительно существует. Свообразным подтверждением выступает и сравнительно большое количество переводов на русский язык основных трудов Канта, отличающихся друг от друга по содержанию. Однако, чтобы утверждать вслед за М.К. Мамардашвили, что “почти невозможно пользоваться переводами Канта, особенно русскими переводами”, потому что “русские редакторы были одержимы редакторской страстью”, и “те деликатные словечки, деепричастные обороты или наречия, которые фигурируют у Канта, в переводах исчезли”²⁵, необходимо провести исследование, посвященное именно этой теме. Поскольку выяснение расхождений между текстами Канта на немецком (с учётом латинского) и на русском языках является темой отдельного, обстоятельного исследования, а также в связи с появлением новых переводов трудов философа на русский язык, можно ограничиться теми замечаниями, которые непосредственно касаются дальнейшего хода исследования.

В качестве цитируемого перевода “Критики чистого разума” на русский язык в данной работе используется перевод Н.О. Лосского, переизданный в 1999 г. издательством “Наука”. Выбор именно этого издания обусловлен тем, что в нем отмечены “практически все расхождения между ... первым (1781 г.) и вторым (1787 г.) изданиями, а также учтены основные разночтения между всеми другими его (Канта – Э.Б.) прижизненными изданиями (1790, 1794, 1799 гг.)”²⁶. Кроме этого в рассматриваемом издании представлены варианты перевода

²⁴ Мотрошилова Н.В., Длугач Т. Комментарии к новой редакции перевода “Критики способности суждения”. С. 973, 977.

²⁵ Мамардашвили М.К. Кантовские вариации. М.: Аграф, 1997. С. 34.

²⁶ Жучков В.А. От издателя // Кант И. Критика чистого разума. М., Наука, 1999. С. 5.

наиболее спорных или важных отрывков “Критики чистого разума” на русский язык. Причем приведены варианты, которые делались независимо от перевода Н. О. Лосского (М. И. Владиславлев, СПб., 1867, Н. М. Соколов, СПб., 1902), и те, в которых его перевод использовался в качестве основы (Ц. Г. Арзаканян, М. И. Иткин – см.: *Кант И.* Собр. соч.: В 6-ти т. М., 1964. Т. 3; И. С. Андреева, А. В. Гулыга – см.: *Кант И.* Собр. соч.: В 8-ми т. М., 1994 Т. 3).

В большинстве случаев в работе предлагается подстрочный перевод текста “Критики чистого разума” на русский язык. Несмотря на некоторую “тяжеловесность”, подстрочный перевод позволяет обратить внимание на содержательно значимые нюансы текста. Цитирование текста оригинала осуществляется в соответствии с общепринятой пагинацией немецких изданий, где А – первое издание, В – второе издание “Критики чистого разума”. Цитирование *других работ Канта осуществляется* преимущественно по новым переводам, которые представлены в издании “Сочинения на немецком и русском языках: в 4-х томах”. В ряде случаев перевод уточняется, причины уточнений, и возможность другого перевода объясняются по ходу текста. Также в ряде случаев приводится оригинальный текст Канта, чтобы у читателя была возможность соотнести предлагаемый подстрочный перевод с самим оригиналом.

Уточнение терминов производится в связи с исследуемой проблематикой и в зависимости от контекста их употребления. В данной работе используется следующий перевод основных Кантовских терминов: Ding an sich, Ding an sich selbst, Sache an sich – вещь сама по себе (то есть вещь, которая определена и есть *по себе*, а не *по другой вещи*, например, по формальному условию рассудка или чувственности), но не “вещь в себе” (то, что не познается). Gebrauch – употребление, разум употребляется теоретически или практически, имманентно или трансцендентно; Anwendung – применение²⁷, применяются понятия рассудка или вообще формы разума, законы или произволение (Willkür). Kraft – сила (например, Urteilskraft – сила суждения, Einbildungskraft – сила воображения), “силовая” интерпретация разума важна для последующей экспликации его “природной основы”. Дальнейшие пояснения по поводу перевода этих и некоторых других терминов расположены в тексте.

²⁷ Ср. заголовок § 22 “Критики чистого разума”: “Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung”; в цитируемом издании этот заголовок переведен правильно: “Категории не имеют никакого иного употребления (Gebrauch) при познании вещей, кроме своего применения (Anwendung) к предметам опыта”, однако уже в тексте самого параграфа оставлено одно только “применение”.

§ 3. Основные направления в интерпретации философского наследия Канта

Более двухсот лет прошло со времени появления философских работ Канта. В течение всего этого периода философы – представители самых разных направлений и школ – соотносят собственные философские построения с той работой, которая была проделана Кантом²⁸. “Судьба философского наследия Иммануила Канта впечатляет и достойна удивления... Кант остается в философии до сих пор актуальным, “как если бы” (пользуясь одной из любимых его формулировок) он был живым уже на протяжении более двух веков. И это при свойственных ему педантичности изложения, утомительных повторах одних и тех же положений в ничтожно различающихся между собой формулировках, выраженных философским языком, звучавшим архаично уже для большинства его современников, ...никак не способствующих превращению чтении трудов Канта в литературное и интеллектуальное наслаждение”²⁹.

Призывы “вернуться к Канту” почти всегда соседствуют со стремлением “преодолеть его философию”, но общим для сторонников возврата и преодоления является признание значимости философии Канта для дальнейших судеб философии. “Современность начинается и заканчивается Кантом”³⁰. Разнообразие современной философской тематики является следствием работы, которая первоначально была осуществлена Кантом, по “увязыванию” условий, возможностей, пределов и целей познания с познаваемыми феноменами. Философия культуры, философия истории, философия права, философия религии – далеко не полный перечень рубрик современной философии, каждая из которых направлена на свой базовый феномен: культуру, историю, право и религию – и теснейшим образом с ним связана.

Признание значимости наследия Канта для дальнейшего развития философии никоим образом не исключает дискуссий о правильном понимании этого наследия. Отсутствие единого мнения относительно содержания философии Канта обусловлено, по мнению Ю.В. Перова, тем,

²⁸ Более подробно о роли критической философии Канта для дальнейшего развития философии см.: *Сергеев К.А.* Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб., Наука. 1996.

²⁹ *Перов Ю.В.* Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта // Перов Ю. В., Сергеев К. А., Слинин Я. А. Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб., Наука, 2000. С. 268.

³⁰ *Henrich D.* The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy. Cambridge, Harvard University Press, 1994. P. 126.

что его философию не воспринимают в систематическом единстве всех ее частей: "...последователи чаще опирались не на ту степень целостности, какая была присуща системе Канта, а на отдельные части и стороны ее, представляющиеся наиболее плодотворными. Отдельные положения кантовской философии давно отделились от системы, утратили связи с авторскими предпосылками и обрели самостоятельную жизнь, включаясь в гетерогенные им построения"³¹. В результате философия Канта интерпретируется как следствие *уже сформировавшихся* собственных философских предпочтений и ориентиров, и соответственно прочитывается в заранее определенном содержательном ключе.

За период, прошедший со времени опубликования философских работ Канта, появилось большое количество вариантов интерпретации, как общего характера его философии, так и отдельных ее составляющих. Однако, как справедливо отмечает Д. Хенрих (D. Henrich), "наша способность интерпретировать основные тексты критической философии Канта остается гораздо ниже уровня вполне обоснованных ожиданий"³². Споры, идущие относительно интерпретации Кантовской философии, касаются самых разных вопросов его философии. Например, среди современных исследователей, работы которых посвящены единству философии Канта, не существует единого мнения даже относительно первичности какого либо вида суждения. В их работах доказывается, наряду с первичностью практических суждений [О.'Нейл (O. O'Neil), Р.Велкли (R. Velkley), С.Нейман, (S. Neiman)] первичность эстетических [Ж.Ф. Лиотар (J.F. Lyotard), Х. Кэйджил (H. Caygill), И.Шерер (I. Scherer)] или даже политических [(Х. Арендт (H. Arendt), К. Хатчингс (K. Hutchings))] суждений.

* * *

Отсутствие общепризнанной интерпретации философии Канта вызвано, прежде всего, широким спектром проблем, впервые рассматриваемых в его философии. Этому также способствует и предварительный характер многих его выводов. Положения, которые воспринимаются как обобщающие по отношению ко всей философии Канта, являются таковыми лишь для части его философии или же для определенного этапа ее развития.

³¹ *Перов Ю.В.* Кант о способности суждения в контексте природы и свободы, сущего и должного // Перов Ю.В., Сергеев К.А., Слинин Я.А. Очерки истории немецкого классического идеализма. СПб., 2000. С.207.

³² *Henrich D.* The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy. P. 126. По другому этот тезис разворачивает М. Фуко в своем знаменитом эссе "Что такое Просвещение".

Утверждение о предварительном характере многих выводов, которые зачастую воспринимаются как итоговые, правомерно именно в отношении философии Канта. В отличие от последующих представителей немецкого идеализма, его философия не является “системной” в “традиционном”, “классическом” для современности смысле этого слова, который связан с выдвиганием и развитием *единого принципа* как “основоположения единства”. “Нет системы” Канта в том смысле, в котором ищут и находят систему у Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского или Декарта. Для Канта система есть целое науки, согласованное во всех своих частях, причем это согласование не задано заранее. “Нет системы Канта. Если, конечно, под “системой” иметь в виду строгий смысл этого слова. У Канта нет какого-то выделенного им конкретного явления, подобного, скажем, обозначенному у Гегеля понятием “мировой дух” или у Шеллинга понятием “художественный гений”, в свете которого всё объединяется и из которого всё выводится. Система – это нечто, что выводимо из некоторого принципа, положенного в основание системы”³³.

Философии как система предполагает возможность выделить основной принцип или явление, из которого *выводимо* остальное содержание. Подобный ход невозможен в отношении Кантовской философии, что, однако, не означает недостаточной систематичности Кантовского мышления, а скорее свидетельствует об ином способе обращения к принципам и иную артикуляцию содержания, ибо Кантовская система есть “система принципов”, а не “система из принципа”.

Поэтому М. К. Мамардашвили настаивает на необходимости прочтения всего Кантовского наследия “в аккорде”. Невозможно и правомерно рассматривать какую-либо тему философии Канта в качестве ведущей, в отрыве от остальных и, что не менее важно, вне контекста ее развития. “Скажем, нельзя читать “Критику чистого разума”, не читая параллельно “Критику способности суждения” или “Критику практического разума”. Но эта бесконечная работа и есть размышление о возможности философии, о ее средствах, о том как построен язык и что мы вообще можем философствуя”³⁴. “Комплексное прочтение” философских работ Канта подобно технике “patchwork”³⁵, когда

³³ Мамардашвили М.К. Кантовские вариации. С. 14.

³⁴ Мамардашвили М.К. Там же. С. 13.

³⁵ В связи с этим см. исследование о соотношении “Трансцендентальной логики” как части “Критики чистого разума”, во-первых, с самой “Критикой чистого разума” и, во-вторых, со всей философией Канта. *Vaihinger H.* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, 1881–86; *Kemp-Smith N.* A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason. London, 1923. Слово „Patchwork“ (пэчворк) для характеристики философии Канта впервые предложено *Pozzo R.*

нечто цельное получается только в том случае, если правильно использованы и соотнесены все части, составляющие это целое.

При обращении к философии Канта представляется целесообразным воспринимать ее как артикулированное целое. Она развивается в следующих друг за другом или же удаленных друг от друга систематических частях, но – как в одном, так и другом случае – сохраняет при этом основные содержательные характеристики. Философская работа Канта – это одна единая рабочая прогрессия, “*das Werk im Fortschritt*”, “*work in progress*”; слово “прогресс” передает здесь нечто в движении, на ходу, в деле. Такова и была работа Канта – это раскручивание какой-то бесконечной, но одной ленты. Очень часто Кант делал один заход, второй, третий, и на третьем заходе понятней прописывалось то, что делалось в первом³⁶. Подобный подход к философии Канта способствует осмыслению сделанного им вне рамок спора о том, под какую рубрику философии можно отнести его философское наследие, и какое произведение является основным и проясняющим другие. Если не стремиться к тому, чтобы занести философию Канта в какую-либо рубрику философского знания – гносеологию, эпистемологию, антропологию – тогда становится возможным не ограничивать анализ его философии работами, которые выбраны в соответствии с *заранее установленными критериями*.

Необходимость “комплексного прочтения” философии И. Канта обосновывается в ряде работ Л. А. Калининкова. Автор исходит из того, что “при аналитическом разложении столь мощной синтетической системы немудрено сосредоточиться на частях в ущерб целому³⁷”. Точность, адекватность интерпретации целого критической фи-

Kant within the Tradition of Modern Logic // *The Review of Metaphysics*. Washington. The Catholic University of America, 1998. December. Vol. LII. No 2. ISSUE No 206. P. 297. и активно используется в англоязычной литературе.

³⁶ *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации. М., 1997. С. 14. О необходимости целостного восприятия философии И. Канта см.: 1426. Там же.

³⁷ *Калининков Л.А.* Интерпретация и принципы // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград. Калининградский государственный университет. 1989. С. 82. Мысль о “неразрывности” философского наследия И. Канта присутствует и в других работах этого автора. Например см.: *Он же*. Об особенностях кантовского агностицизма // Кантовский сборник: Сборник научных трудов. Калининград. Калининградский университет. 1981. Вып. 6. *Он же*. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории // Кантовский сборник: Сборник научных трудов. Калининград. Калининградский университет. 1983. Вып. 8. В статьях Калининков Л.А. обосновывает некорректность таких устоявшихся в отечественной литературе характеристики философии И. Канта, как “дуализм”, “агностицизм” и т. д.

лософии Канта зависят от того, какие части упускаются или изменяются. В противовес этому Калининков предлагает “принцип органической целостности” в двух его аспектах: 1) в аспекте тотального роста системы, ее развития из первоначального зародыша и 2) в аспекте итогового корпуса текстов И. Канта как контекста для любого частного текста³⁸. Адекватному пониманию Кантовской философии, помимо “принципа органической целостности”, способствует, по мнению автора, “принцип презумпции непротиворечия” и “принцип возможной ироничности в построении текста”.

Правомерность “комплексного” подхода к философии Канта подтверждается также повторяющимися, “кочующими” темами в его работах разных лет³⁹. О правомерности и необходимости “комплексного” прочтения Канта свидетельствует также и форма изложения его философии. В частности, изначальное отсутствие однотипной формы содержания в “Критике чистого разума” – это демонстрация невозможности однозначного, хронологического, “плоскостного” изложения трансцендентальных условий *возможности* мышления⁴⁰.

Предварительный характер некоторых выводов, которые воспринимаются как итоговые, отсутствие единого принципа, из которого выводимо все содержание философии, “кочующие темы” – все это свидетельствует о том, что восприятие Кантовской философии как единого целого не противоречит изначальному замыслу великого философа, более того – все это подтверждает необходимость восприятия философии Канта как единого целого. Разнообразные варианты интерпретации философии Канта, а точнее отсутствие единой и общепризнанной, также подтверждают это заключение.

³⁸ Особенности “принципа органической целостности” см.: Калининков Л.А. Интерпретация и принципы // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград. Калининградский государственный университет, 1989. С. 85

³⁹ Необходимость “комплексного” прочтения Канта представлена в радикальном виде у Fisher M., Watkins E. Kant on the Material Ground of Possibility: from the only possible Argument to the Critique of Pure Reason // The Review of Metaphysics. 1998. December. Vol. LII, No. 2. ISSUE No 206. P. 369–395. Авторы утверждают неправомочность разрыва между до-критическим и критическим периодами в творчестве Канта. Вывод делается на основании анализа работы “Единственно возможное доказательство бытия Бога” (1763), которая относится к “докритическому” периоду, и “Критики чистого разума”. Рассматривая разницу между онтологической и гносеологической *возможностями*, авторы показывают родство, значимость, аутентичность этой темы до-критического периода с ее исследованием и важностью в “критическом” периоде. Аналогичный ход мысли мы встречаем у А. Райнаха при разборе Кантовского учения о силлогизме: Райнах А. Высшие правила умозаключений у Канта // Райнах А. Собрание сочинений. М., 2001. С. 76–94.

⁴⁰ См. об этом более подробно: Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988. С. 9–10.

В течение двухсот лет, прошедших со времени первых публикаций Кантовских трудов, сформировались различные направления для интерпретации его философии. И хотя все исследователи аргументируют свою позицию, до сих пор нет согласия, как по поводу общего содержания Кантовской философии, так и по отдельным вопросам. Акцент на одной из составляющих философии Канта, выделение “ключевого звена”, признание его ведущим и основополагающим – все это, в конечном итоге, приводит к абсолютизации *одной из многих* ее составляющих. Несмотря на то, что сторонники каждого варианта обосновывают свою позицию, обращаясь к текстам Канта, единство взглядов не было достигнуто и, едва ли, это произойдет в ближайшем или более отдаленном будущем.

Аналогичная ситуация в целом характерна для различных направлений интерпретации философии Канта. Некоторые из них взаимно исключают друг друга, такие как, например, теоретико-познавательная и этико-антропологическая. А некоторые, в известной степени, схожи в основных положениях, такие например, как, теоретико-познавательная и эпистемологическая. Продолжающиеся дискуссии по этой теме также являются косвенным доказательством необходимости “комплексного прочтения” философии Канта, т.е. необходимости целостного анализа всей его философии.

Более того, для ряда работ, связанных с пониманием Кантовского наследия, характерным моментом является следующее: то, что отрицается и “исправляется” одними, признается другими и используется в качестве основания для собственных философских построений. Так, в неокантианстве выясняется “в каких пунктах не следовало идти за Кантом. Прежде всего, неокантианцы отвергали Кантовское учение о двух родах познания – мышлении и созерцании. Так же, как в свое время Фихте, Коген критикует Канта за то, что посредством установления созерцания как равноправного источника познания он допускает в теорию значимости момент алогического, момент аффицированности, совершенно не объяснимый из единства мышления, а тем самым и момент голый фактичности. ... согласно неокантианской экспликации, (только и всецело – Э.Б.) мышление определяет нечто как данность. Тем самым, мышление со своими законами предшествует в трансцендентально-логическом смысле и субъекту с его сознанием. Познание следует эксплицитировать без моментов фактической субъективности, теория познания может обойтись без теории субъекта”⁴¹.

⁴¹ Гетман К.Ф. От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века // Логос. №1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 23.

В противоположность неокантианству⁴² изначальная укорененность мышления в фактичности будет активно развиваться в фундаментальной онтологии Хайдеггера и в герменевтической философии Гадамера⁴³.

Перед рассмотрением конкретных вариантов интерпретации философского наследия Канта (гносеологического, эпистемологического, этикоантропологического), еще раз зафиксируем отсутствие единственной и общепризнанной трактовки его философии, с одной стороны, и, с другой стороны, — актуализацию философского наследия Канта в таких вариантах современной философии, как феноменология (трансцендентальная, экзистенциальная, герменевтическая) и в разных направлениях современной нам “критической” философии.

Гносеологическая (эпистемологическая) интерпретация

Судьба философского наследия Канта, как уже было отмечено, неразрывно связана с причислением его философии к той или иной рубрике философского знания и соответствующей интерпретацией. Один из первых и наиболее распространенных впоследствии вариантов интерпретации Кантовской философии формируется в кругу идеализма “кантианцев” и последующего неоидеализма различных школ. Философия Канта дополняется и изменяется за счёт философских достижений Фихте, Гегеля и самих неокантианцев. Причем в их работах, прежде всего, рассматривается гносеологическая составляющая философии Канта, и речь идет о сосредоточении его философского интереса в области знания и познания.

⁴² Необходимо отметить, что столь противоречивое отношение к роли созерцания связано не только с неоднозначным содержанием “факта” или “опыта” в послекантовской философии. Оно обусловлено во многом внутренними причинами, а именно двойственным, а иногда и более сложным значением этих понятий у самого Канта. Так содержание “опыта” в философии Канта имеет два ведущих значения. Во-первых, он понимается как особо структурированная *сфера* теоретического употребления разума и, во-вторых, выступает в роли *принципа* для всех теоретических притязаний разума. Кроме этого существует еще одно, “побочное” значение опыта, связанное с не проясненным понятием “внутреннего опыта”, которое, тем не менее, выполняет конститутивную роль для “эмпирического единства апперцепции”.

⁴³ О неясной, но глубокой связи герменевтики Г.-Х. Гадамера с философией И. Канта см. более подробно *Grondin J. Sources of Hermeneutics*. N. Y. 1995. P. 2–8. Его же, более подробно: *The Conclusion of the Critique of Pure Reason // Graduate Faculty Philosophy Journal*. 1993. № 16. P. 165–178.

Как известно, Фихте признает значимость критической философии Канта для собственного “наукоучения”⁴⁴ и полностью поддерживает его стремление к обоснованию науки и философии⁴⁵. Однако при изложении своего “наукоучения” Фихте опирается на то, что “различные критические и теоретические обнаружения человеческого духа образуют непрерывный ряд свободных актов, из которых высший – деятельность воли. Эти свободные акты духа возникают друг из друга в силу имманентного или диалектического закона развития, по которому всякое понятие носит в себе момент своего отрицания и в связи с этим новое положительное понятие”⁴⁶. В результате то, что целенаправленно разводилось Кантом (формы созерцания и категории, законы познания и императивы воли) в философии Фихте превращаются “в ряд последовательностей, в основе имманентных мышлению ступеней развития, ряд, который начинается с я”⁴⁷.

Гегель в своей философии во многом обращается к решению тех же философских задач, что и Кант. В последние десятилетия сравнительный анализ философии Канта и Гегеля является предметом активных философских исследований⁴⁸, причем внимание акцентируется на исследовании расхождений при решении одних и тех же вопросов. Однако расхождения являются неизбежными, поскольку философы строят свои рассуждения по одним и тем же вопросам, исходя при этом из разных систематических оснований: если Кант обосновывает

⁴⁴ Wissenschaftslehre – “наукоучение”, общее название работ Фихте, в которых развивалась его философская система как “учение о высшем знании”. Также этим понятием обозначают и саму философию Фихте, хотя именно при помощи этого специально введенного понятия Фихте дистанцировался от философии как в ее метафизическом, так и критическом исполнении.

⁴⁵ Более подробно о степени влияния Канта на “наукоучение” Фихте см.: Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками в 2 томах. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. Т. 2. От Канта до Ницше. С. 221–228.

⁴⁶ Вунд В. Введение в философию М., ЧеРо, Добросвет. 2001. С. 200.

⁴⁷ Вунд В. Введение в философию М.: ЧеРо, Добросвет. 2001. С. 21. См. более подробно: Малинин В.А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. М., 1983. С. 53–54. Лукьянов А.В. Фихте как историк общественной мысли // Общественная мысль: исследования и публикации. Выпуск IV. М., Наука. 1993. С. 94–100. А также: Гайденок П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000. С. 387–390.

⁴⁸ Westphal M. History and Truth in Hegel’s phenomenology // Atlantic Highland, N. J., 1979; Henrich D. Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique // Kant’s Transcendental Deduction. Stanford, Stanford University Press, 1989. А также: Sedgwick S. Hegel’s Kritik an Kant’s mathematischen Antinomien // Proceedings of the 7th International Kant Congress. Berlin, bourier Verlag, 1991. Bd. 2. S. 247–261. Sedgwick S. On the Relation of Pure Reason to Content. A Reply to Hegel’s Critique of Formalism in Kant’s Ethics // Philosophy and Phenomenological Research. 1988. № 49. P. 59–80 и другие работы этого автора.

“двойную метафизику”, то Гегель, преодолевая метафизику, строит две части “реальной философии”.

Это становится явным, когда и Гегель, и Кант обращаются к одной из сложнейших проблем философии: “как объяснить природу чувственности и ее связь с мышлением. Поиск ответа на этот вопрос связан с решением следующих вопросов: “Каковы собственное место и роль опыта в приобретении знания, ...какова природа возможности знания из чувственности в соответствии с физическим миром”⁴⁹. При поиске ответа на этот вопрос Гегель изначально отказывается от основных предпосылок кантовских рассуждений. Например, Гегель не принимает тезис Канта о пространстве и времени как априорных формах чувственности и относит их к первым определениям инобытия идеи в природе. Следовательно, из общего устройства знания, уже на первом этапе рассуждений, устраняются его чувственные компоненты.

В отличие от гегелевского понимания пространство и время могут быть, по Канту, «помыслены», и как таковые они являются понятиями. Однако они, тем не менее, лишены какого-либо значения и относятся к явлениям, а не к вещам самим по себе. Пространство и время не могут быть узнаны в большей степени, нежели мы можем узнать ноумены. Кант, задав вопрос о том, что же такое пространство и время, сам формулирует варианты возможных ответов: “Принадлежат ли они к числу действительных сущностей? Или же они суть лишь определения или содержания вещей, однако, такие, которые подходили бы к вещам самим по себе, если бы даже они и не созерцались бы? Или же, наконец, они суть определения или отношения, присущие только форме созерцания и, следовательно, субъективному строению нашей души, без которого эти предикаты не могли бы прилагаться ни к одной вещи?” (А 23, В 37, С. 77–78).

И в качестве ответа на вопрос о том, “что же такое пространство и время?” Кант выбирает последний вариант, т. е. пространство и время, как пред-логические формальные условия, относятся к нашему чувственному аппарату, к реальности души, но не природного окружения. Как универсальные структуры нашей чувственности они не могут исчезнуть и являются *абсолютными* условиями нашей сознательности. Пространство и время связаны с эмпирической реальностью, но только в отношении к явлениям как предметам наших чувств.

⁴⁹ Scherer I. The Problem of the A Priori in Sensibility: Revisiting Kant's and Hegel's Theories of the Senses // The Review of Metaphysics. Washington, The Catholic University of America, 1998. December. Vol. LII. No 2. ISSUE No 206. P. 342.

“Для Канта “трансцендентальная идеальность” пространства и времени соотносима с абсолютностью чувственной интуиции, но только в нас, а не как условие или свойство вещей”⁵⁰.

В философии Канта представления о пространстве и времени как априорных формах чувственности имеют первостепенное значение для обособления ноуменального (вещей самих по себе) в особую бытийную сферу. Для Гегеля же представления Канта о пространстве и времени являются бездоказательными⁵¹, “инстинктивными” и не могут играть важную роль в построении научной философии. Кант, по мнению Гегеля, из-за ноуменально-феноменальной дихотомии так и не смог рассмотреть высшую истину единства объекта и субъекта. По этой же причине он не смог раскрыть вещь саму по себе и поэтому-то и настаивал на ее непознаваемости.

Фихте, Шеллинг, Гегель, а затем и многие представители неокантианства, стремились “исправить” или “преодолеть” кантовскую философию. Прежде всего, они предпринимали попытки “уйти” от вещи самой по себе, которая рассматривалась ими как основа кантовского “агностицизма”. “Философская мысль после Канта от него непосредственно отталкивается, причем в “праведном гневе” и скорее в негативной реакции, начиная с Фихте, нежели в благодарном осмысливании и понимании”⁵². Отождествление трансцендентальной философии Канта только с рубрикой “теории познания” происходит во многом благодаря именно их работе по “исправлению” и “разъяснению” Канта, в которой акцент на *обосновании* заменяет внимание к *обосновываемому*.

Однако критическая философия Канта не является *только и в основном* теорией познания. С одной стороны, для Канта познание не есть некоторая обособленная – пусть даже высшая или лучшая – область или совокупность фактов, отношение к которым эксплицирует-

⁵⁰ Scherer I. The Problem of the A Priori in Sensibility: Revisiting Kant's and Hegel's Theories of the Senses // The Review of Metaphysics. 1998. December. Vol. LII. No 2. ISSUE No 206. Ibid. P. 362.

⁵¹ Некоторые авторы доказывают, что для Гегеля исследование философии Канта, в том числе и вопроса о пространстве и времени, есть “внешнее”, т. к. он никогда не занимался внимательным, детальным изучением вопросов Кантовской философии, и, следовательно, терпит неудачу, обосновывая их некорректность. См. более подробно об этом: P. Guer Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy // The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge University Press, 1993. Однако этому объяснению противоречит количество и характер обращений к Канту в “Науке логики”. Нельзя забывать также, что пространство и время суть две формы чувственного знания в “Феноменологии духа”.

⁵² Сергеев К.А. Метафизика Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 6.

ся в виде некоторой “теории”. Структура знания является подструктурой общей конституции возможности разума. С другой стороны, само знание – в виде понятия или суждения – не является одним из элементов познавательной сферы, мы знаем не знания, но предметы. Элементами познавательной сферы в философии Канта выступают формы знания или представления, которые всегда нечто большее, чем знания. *Представляющий* субъект всегда больше, чем *знающий* субъект, потому что представление всегда чье-то и всегда представление чего-то, представление имеет характер “силы” и структуру “интенции” (объектной отнесенности) и соответствующую им содержательность.

Очевидно, что, делая акцент в положении “метафизика (философия) есть знание высших целей человеческого разума, которые суть также принципы его употребления”, исключительно на *знании*, но не на *содержании* этого знания, мы получаем несколько одностороннюю формулировку содержания философии Канта. Интерпретация Кантовского наследия *только и в основном* в терминах гносеологического ряда приводит, по мнению Ю. Хабермаса, к тому, что “Кант приобрел дурную славу образцового мыслителя, поскольку с помощью трансцендентальных обоснований создал новую философскую дисциплину – теорию познания. Ведь тем самым он по-новому, и притом весьма претенциозным способом, определил задачу, или, лучше сказать, призвание философии”⁵³.

Акцент на гносеологической составляющей философии Канта спровоцированы, во многом, им самим, а точнее – введенной им “натуральной метафизикой”, учение о которой соотносится с учением о вещи самой по себе. Ряд недоразумений возникает, поскольку “натуральное” интерпретируется как *пред-рассудочное*, или как *не-знание*, или как *еще-пока-не-знание*, что не совсем соответствует тому смыслу, который вкладывал Кант в это понятие. Вопросу Канта о том, как возможно естествознание, предшествует утверждение *метафизики как естественной склонности* (Naturanlage). Причем естественная склонность (Naturanlage) человека к метафизике означает не только “склонность”, но и “вклад”, “вложение” в человеческое существо некоторого мотива или действующего начала для соответствующего “приложения” “силы”. Поскольку ведущим вопросам всей философии Канта о том, как возможно естествознание и как возможна мета-

⁵³ Хабермас Ю. Философия как “местоблюститель” и “интерпретатор” // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука; Университетская книга, 2000. С. 8.

физика, предшествует утверждение метафизики как естественной склонности человека, то характеристики последней связан, в первую очередь, с сущностью человека, и только затем уже исследуются в связи с несовершенным характером самой метафизики.

При рассмотрении метафизики Кант исходит из того, что она *уже существует* и объясняет ее присутствие “естественной склонностью разума”: “метафизика действительна (ist...wirklich), если не как наука, то все же как естественная склонность (metaphysica naturalis). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не под влиянием одной только суетности многознания, неудержимо доходит до таких вопросов, которые не могут быть разрешены никаким опытным употреблением разума...” (В 21, С. 66). Вопросы, которые задает чистый разум, возникают именно из природы общечеловеческого разума как разума “уже и всегда” метафизического. Разум натурален, но не потому, что представляет собой совокупность естественных привычек и склонностей, а потому, что по своей природе он стремится знать безусловное.

Во «Введении» к «Критике чистого разума» Кант обосновывает наличие метафизики, или метафизик, если речь идет об “изначальном прошлом” философии, естественной склонностью разума ставить такие вопросы, которые не могут быть разрешены “никаким опытным употреблением разума и заимствованными из этого употребления принципами” (В 21, С. 66). И уже из этой естественной склонности разума следует необходимость исследовать возможности *самого чистого разума* в решении тех вопросов, которые появляются благодаря этой же естественной склонности к метафизике. Предыдущие варианты метафизики были “неизбежно противоречивы” как раз потому, что не осуществлялось предварительное исследование возможностей разума. Это не является поводом не делать этого вообще и “отсутствие ... общепризнанной метафизики как прочно обоснованной и разработанной науки не может поэтому стать основанием для принципиального отказа от исследования ее возможности”⁵⁴.

В “Прологоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука” Кант формулирует аналогичную мысль о естественной склонности разума ставить метафизические вопросы и акцентирует внимание на тех негативных последствиях, которые вызваны отсутствием в предыдущих метафизиках “обуздывающей и ставящей его (то есть разум – Э. Б.) в рамки дисциплины, возможной лишь бла-

⁵⁴ Асмус В.Ф. Трансцендентальный идеализм и трансцендентальный метод Канта // Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 42.

годаря научной критике”⁵⁵. В метафизике реализуется стремление разума ставить вопросы и искать на них ответы, но это исследование, по мнению Канта, должно быть “трансцендентальным исследованием способности разума, т. е. исследованием вопроса, могут ли быть обоснованы суждения метафизики как априорные синтетические и на какое именно основание опирается мыслимый в них априорный синтез”⁵⁶.

Натуральная склонность разума к метафизике, провозглашенная Кантом, констатируется следующим образом в статье М. Лилла (M. Lilla) “Теолого-политическая революция Канта”: “Человек не думает, что он нуждается в метафизике, он действительно нуждается в метафизике, чтобы думать”⁵⁷. Эта природная склонность разума, природное устремление разума фиксируется Кантом в таких однопорядковых терминах, как “нужда”, “стремление”, “интерес”, “направленность”⁵⁸. Причем эти характеристики не являются сугубо эмпирическими или психологическими качествами. Они связаны с архитетонической природой человеческого разума, которая проявляется в том, что разум с неизменным постоянством рассматривает “все знания как принадлежащие к возможной системе и потому допускает только такие принципы, которые, по крайней мере, не делают существующее знание неспособным стоять в какой-нибудь системе вместе с другими знаниями” (В 502, С. 397).

Натуральная, или естественная, склонность разума к метафизике, о которой пишет Кант, по мнению М. Лилла, может быть проинтерпретирована и как “человеческое экзистенциальное отношение к метафизике”⁵⁹. Положение Канта о натуральной склонности разума к метафизике является абсолютно новым. Кант, в отличие от предшественников, отказывается рассматривать разум только как пассивную исчисляющую способность (*passive calculating faculty*), точно так же, как он отказыва-

⁵⁵ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С. 240.

⁵⁶ Асмус В.Ф. Трансцендентальный идеализм и трансцендентальный метод Канта // Философия Канта и современность. М., Мысль, 1974. С. 42.

⁵⁷ Lilla M. Kant’s theological-political revolution // The review of metaphysics. Vol. LII. No. 2. 1998. P. 406.

⁵⁸ Там же, см. более обстоятельно: P. 406–409. Видимо, чтобы усилить эту мысль Y. Yovel предлагает “эротический глоссарий разума”. См.: Yovel Y. Kant and the Philosophy of History. Princeton University Press, 1980. P. 14–19. О подлинной характеристике интересов и “нужд” разума” см. также более подробно Kleingeld P. The Conative Character of Reason in Kant’s Philosophy // Journal of the History of Philosophy. Vol. 36. No 1. January 1998. P. 77–97.

⁵⁹ “Экзистенциальное” – в смысле конституции своего собственного бытия.

ется от “холодности и бессердечности” разума. Вместо тезиса Аристотеля о том, что “каждый человек своей природой стремится видеть” у Канта появляется “каждый человек по своей природе метафизик”, поскольку он устремлен ею к ответу на метафизические вопросы.

Акцент на метафизической сущности человека не позволяет рассматривать философию Канта только и в основном как теорию познания. Наряду с вопросом о том, как человек познает, не менее важным является вопрос о том, кто и что познается. Более того, исследуется и возможный субъект познания, то есть тот, чей разум рассматривается как пока еще не познающий в корреляции с возможным предметом опыта.

* * *

Интерпретация Кантовского наследия как гносеологического учения соседствует с представлениями о его философии как об одном из первых и наиболее значимых вариантов философии науки. Эпистемологическое содержание философии Канта есть исследование “вопроса о структуре сознания и анализом начал сознания, что есть исследование путей получения знания”⁶⁰.

Эпистемологическое прочтение (epistemological reading) Кантовской философии появляется в XIX в. как альтернатива психологическому прочтению (psychological reading) и остается популярным до настоящего времени современной философии: Д. Беннет (J. Bennett), П. Стросон (P. Strawson), Х. Аллисон (H. Allison), П. Гайер (P. Guyer). Если сторонники психологического варианта рассматривают ведущий вопрос Кантовской философии о том, “как возможны априорные синтетические положения?”⁶¹ как вопрос о психо-физиологической организации разума, то представители эпистемологической традиции считают, что “этот вопрос относится не к механизмам сознания, а к обоснованию объективных связей между основами знания (представляемыми как независимые от сознания абстрактные объекты) и фактами или объектами”⁶². В рамках эпистемологической интерпретации философии Канта особенно подчеркивается значимость “регрессивного метода”, с помощью которого, исходя из действительного зна-

⁶⁰ *Scherer I.* The Problem of the A Priori in Sensibility: Revisiting Kant's and Hegel's Theories of the Senses // *The Review of Metaphysics*. 1998. December. Vol. LII. No 2. ISSUE No 206. P. 345.

⁶¹ *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Трактаты. СПб., Наука, 1996. С. 166.

⁶² *Anderson R L.* On the Meaning of Kant's Question: “How are Synthetic Cognitions a priori Possible?” // *Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress.* Berlin. New York. B. 5. 2001. P. 218.

ния, приходят к трансцендентальной структуре, нормативная сила которая нуждается в объяснении.

В рамках эпистемологической интерпретации философия Канта рассматривается как начало “археологии сознания”⁶³, так как в ней “прорываются” источники мышления, сознания, разума. Делается это, не столько для определения процесса познания и определения самих себя в этом процессе, сколько для установления оснований всеобщего, обоснованного, и достовернейшего знания действительности. “Этот проект более тщательного изучения того, что мы можем знать и как мы можем знать путем изучения способа работы нашего ума, был окрещен “эпистемологией”⁶⁴. И именно Канту, по мнению представителей эпистемологической интерпретации его философии, удалось найти способ сделать этот проект *неэмпирическим*.

Вопросы так понимаемой эпистемологии, безусловно, рассматриваются в философии Канта. Однако интерпретация его философии *только и в основном как эпистемологической философии* представляется несколько тенденциозной. Эта тенденция, в конечном итоге, приводит к замещению философии Канта кантианством, или, другими словами, к замещению философии как универсальной науки – наукой об универсалиях одной из сфер человеческой деятельности, а именно – познавательной.

Обратимся к тем аргументам, которые приводит Р.Рорти – один из сторонников эпистемологической интерпретации философии Канта – для подтверждения тезиса об исключительности эпистемологического характера Кантовской философии. Они достаточно репрезентативны, поскольку воспроизводят широко распространенные конструкции, в результате которых Кантовское обоснование *науки философии* понимается как процедура, совершаемая не только с ориентацией на успехи “математического естествознания”, но осуществляемая путем подражания или даже прямого заимствования методики этого успеха.

Основной вклад “Канта-сциентиста” заключается в том, что он “заменяет “физиологию человеческого рассудка прославленного мистера Локка” “мифическим предметом трансцендентальной психологии”, (как сказал Стросон)”⁶⁵. В результате, по мнению Р. Рорти, “наука о че-

⁶³ *Henrich D. Kant oder Hegel. Stuttgart. 1983. S.15.* “Археология сознания” – словосочетание, введенное Д. Хенрихом (D. Henrich) по отношению к философии Канта по аналогии с “археологией знания” М. Фуко.

⁶⁴ *Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибирского госуниверситета, 1997. С. 101.*

⁶⁵ Там же. С.102.

ловеке” была поднята с эмпирического уровня на априорный. Однако список заслуг Канта в становлении философии-как-эпистемологии может быть продолжен. Становление и утверждение философии-как-эпистемологии обязано “трем вещам”, которые были сделаны Кантом. “Во-первых, отождествив центральную проблему эпистемологии с отношением между двумя равно реальными, но не сводимыми друг к другу видами репрезентаций – “формальным” (концепции) и “материальным” (интуиции) – он сделал возможным рассмотрение новых эпистемологических проблем как продолжения проблем (проблем разума и универсалий), волновавших античных и средневековых философов”⁶⁶.

С этим утверждением нельзя не согласиться, однако оно нуждается в уточнении в соответствии с текстами Канта, в которых указывается на то, что речь идет о конечно (т.е. с помощью чувственности) познающем существе и о конечности (ограниченности) человеческого разума. “Важно еще раз отметить, что Кант говорит не просто о познании, но всегда и, прежде всего, о человеческом познании. ... человеческое знание в своем содержании всегда соотносится с так или иначе определяемыми объектами... Созерцание зависимо от присущей человеческой природе чувственности, поэтому чувственность есть единственный способ человеческого созерцания...”⁶⁷. Согласно этому проблема соотношения “слов и вещей” рассматривается в перспективе человеческого существования, а не Божественного, как это было в средневековье.

Кроме этого, в философии Канта, вслед за Лейбницем, появляется принципиально важная тема мира, понимаемого как сообщество свободных существ, — тема, которая не присутствовала ни в средневековье (универсум как порядок божественного творения), ни в античности (космос как порядок самого по себе сущего). Соответственно отношения между понятиями рассудка (категориями) и интуициями (данными, полученными в созерцании) выясняются свободными, населяющими мир моральными существами. И делают они это не только на основе трансцендентального синтеза, но и на основе морального законодательства: всякое *чувственное* определение свободного поступка у Канта исключается из области метафизического знания о таковом. Практический разум в своей деятельности самоопределения “необходимо догматичен”, поскольку не ограничен и не может быть ограничен фактически-природной стороной человеческих деяний.

⁶⁶ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибирского государственного университета, 1997. С. 102.

⁶⁷ Сергеев К.А. Метафизика Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С.108. См. подробно: Там же. С. 108–113.

Утверждение же Рорти о том, что “отношение между ... двумя видами репрезентаций” является ведущей темой философии Канта, и что благодаря актуализации этой темы в его философии наследуется предыдущая проблематика античности, средневековья – представляется в некоторой степени тенденциозным.

Рорти, как будто, предвидит подобное возражение и формулирует следующий “вклад” Канта в развитие философии-как-науки, который, по его мнению, обусловлен тем, что, связав “эпистемологию с моралью в проекте “разрушения разума для нахождения места для веры” (то есть разрушения ньютоновского детерминизма для того, чтобы дать место общему моральному сознанию), он возродил понятие полной философской системы, в которой мораль “основывается” на чем-то менее противоречивом и более научном. ... Кант позволил эпистемологии вступить в роль гаранта моральных предпосылок, которая раньше отводилась метафизике”⁶⁸. Однако Кант не отказывается от метафизики вообще – он занят опровержением *догматического* истолкования метафизики и ее защитой от *скептического* ниспровержения. Более того, Кант впервые в истории философской мысли формирует кроме метафизики природы еще и метафизику свободы. Обе метафизики взаимосвязаны в общей для них системе чистого разума, хотя сам разум в них имеет разные сферы приложения.

И последняя заслуга Канта в становлении “философии-как-эпистемологии” заключается, по мнению Рорти, в том, что он “сделал возможным рассмотрение эпистемологии как основополагающей дисциплины, умозрительной доктрины, способной к открытию “формальных” (или, в более поздней терминологии, “структурных”, “феноменологических”, “грамматических”, “логических” или “концептуальных”) характеристик любой области человеческой жизни”⁶⁹.

В контексте влияния философии Канта на философию XX века представляется более справедливым рассуждать о роли его практической философии с ее подчеркнутым формализмом. Однако она выстраивается Кантом, в первую очередь, в ориентации на конечное метафизическое существо, чей разум имеет целестремительный характер, и на сообщество свободных и моральных существ и, только во вторую, – в ориентации на формальные структуры. Интерпретация Кантовской философии, предлагаемая Рорти, еще раз свидетельствует об абсолютизации определенных положений философии Канта и является негативным подтверждением необходимости целостного подхода при анализе того, что было задумано и сделано Кантом.

⁶⁸ Рорти Р. Философия и зеркало природы. С. 102.

⁶⁹ Там же. С. 102.

Абсолютизация гносеологического или эпистемологического содержания Кантовской философии, приводит к тому, что из нее, во-первых, полностью исключаются или определяются в качестве незначимых, периферийных онтологическая и антропологическая составляющие. Во-вторых, те или иные аспекты онтологического и антропологического содержания раскрываются через призму и под влиянием проблем познания. Хайдеггер высказывает резкое отношение к подобным интерпретациям: “цель Критики чистого разума оказывается понятой принципиально неверно, когда это произведение истолковывается как “теория опыта” или, тем более, как теория позитивных наук. Критика чистого разума не имеет ничего общего с “теорией познания”. Если бы было возможно придать ее истолкованию как теории познания вообще какой либо смысл, то следовало бы сказать: Критика чистого разума есть теория не онтического познания (опыта), но познания онтологического. Но и этим пониманием, уже далеким от господствующего истолкования трансцендентальной эстетики и аналитики, еще не затрагивается самое существенное: то, что именно онтология как *metaphysica generalis*, т.е. как основная часть метафизики, в целом здесь обосновывается и впервые приводится к себе самой. Постановкой проблемы трансценденции не “теория познания” ставится на место метафизики, но онтология исследуется в отношении ее внутренней возможности”⁷⁰.

Этико-антропологическая интерпретация

Этико-антропологическое направление интерпретации наследия Канта отличается от гносеологического и эпистемологического. Последние не имеют принципиальных различий, т.к. очевидная разница между ними заключается в присутствии или отсутствии акцента на науку как институциональном образовании. В отличие от гносеологического и эпистемологического прочтения Кантовской философии сторонники этико-антропологической интерпретации философского наследия Канта делают акцент на том, что Кант впервые в истории философии “развернуто обосновал правомерность иных, вненаучных форм знания: морали, веры, эстетического вкуса, искусства, гуманитарного знания – и показал, что знание должного, оценки и смыслы не выводимы из знания научного типа о “сущем”... Во “вненаучных”

⁷⁰ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. С. 10

формах знания есть свои истины, существенно отличающиеся от научных по критериям доказательности и проверяемости, по формам достоверности, но не в меньшей степени, чем научные, претендующие на необходимость и общезначимость”⁷¹.

Помимо самодостаточности “внеаучных” истин и “сферы моральных смыслов” в рамках этико-антропологического направления подчеркивается то, что “сфера моральных” смыслов является фундаментальной, а “определение человека” служит основанием для всех философско-систематических построений. В рамках этико-антропологического подхода к философии Канта вопросы, связанные с познанием и знанием, то есть те, которые являются основными в гносеологической и эпистемологической интерпретациях, квалифицируются как подготовительные для ответа на вопрос “что есть человек?”.

Наиболее значимый аргумент в пользу предпочтительности этико-антропологической интерпретации и первичности этико-антропологических вопросов для всей философии Канта основывается на важности деления понятия философии, которое было предложено Кантом. Философия вообще делится на школьную философию и философию в “миро-гражданском усмотрении” (*weltbürgerlicher Absicht*), или другими словами, на школьную (*Schulbegriff*) и мировую (*Weltbegriff*)⁷². Последнее понятие философии есть, по мнению Канта, понятие более высокого порядка по отношению к школьной философии, поскольку выстраивается в ориентации на конечную цель всех человеческих стремлений – достижение “миро-гражданского состояния”. В связи с этим философская антропология, или же учение о человеке, как субъекте этих высших устремлений, является основой для остальной философии Канта, а сам Кант предстает “самым энергичным сторонником философской антропологии”⁷³.

Обосновывая исключительность и правильность этико-антропологической интерпретации философии Канта, ее сторонники, в частности М. Бубер, обращаются также к рассуждениям Канта, которые, с одной стороны, дистанцируют философию Канта от предшествую-

⁷¹ Перов Ю.В. Кант о способности суждения // Перов Ю.В., Сергеев К. А., Слинин Я.А. Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб.: Наука, 2000. С. 209.

⁷² Школьная философия (*Schulbegriff*) – философия согласно школьному понятию, схоластическая философия, академическая философия; мировая философия (*Weltbegriff*) – философия по мировому понятию, философия в мировом понятии (*in sensu cosmico, conceptus cosmicus*).

⁷³ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 76. О первичности антропологической интерпретации Бубер пишет и в другой работе см.: Бубер М. Проблема человека. Киев: Ника-Центр, 1998. С. 5–11, 22–24.

щей философской традиции, с другой – связывают ее с современной философией, и, кроме этого, имеют яркое текстуальное подтверждение в качестве итогового, “четвертого” вопроса: “Что есть человек?”.

В письме к Карлу Фридриху Штойдлину⁷⁴ (Carl Friedrich Stüdlin) от 4 мая 1793 года Кант пишет, что во время работы в области чистой философии, он стремился ответить на три вопроса “1) Что я могу знать? (метафизика) 2) Что я должен делать? (мораль) 3) На что я смею надеяться? (религия)”. А за этими тремя вопросами “должен был следовать четвертый вопрос: Что есть человек? (антропология)”, (XI, 429) по которой Кант более 20 лет читал курс лекций (*collegium*). Эти же четыре вопроса воспроизводятся в работе Канта “Логика. Пособие к лекциям. 1800”, (*Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*), появившейся спустя семь лет после письма к Штойдлину. Именно в этой работе формулируется *итоговая и определяющая* роль четвертого вопроса, т. е. вопроса о том, “что есть человек?”, по отношению к первым трем вопросам⁷⁵. “Пассаж из *Логики*, в котором Кант убрал ... комментарии, сделанные им в майском письме 1793 г., предопределяет дальнейшее понимание таким образом, что Кант уже нашел ответы на все четыре вопроса, упомянутых в письме к Штойдлину...”⁷⁶. Ответы на поставленные вопросы находятся в первых двух “Критиках”, в “Религии в пределах только разума” и в работах Канта по антропологии. Поскольку четвертый вопрос предъясняется как “итоговый”, объединяющий первые три вопроса, то вполне естественно предположить, что область ответов на него, то есть антропология, становится итоговой и основополагающей по отношению к остальным частям философии Канта.

О какой антропологии идет речь? И почему сам Кант в большинстве случаев не называет свою антропологию философской (как это принято в современности) или трансцендентальной (как он называет свою философию), а только практической или прагматической? Ответы на эти вопросы дают исследования по данной теме, осуществленные А. Вудом (A. Wood), Г. Тортолоне (G. Michele Tortolone), Р. Брандтом (R. Brandt), В. Штарком (W. Stark), Р. Поззо (R. Pozzo), Н. Хински (N. Hinske).

⁷⁴ На русском языке см. письмо: Кант – Штейдлин // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 589–591.

⁷⁵ См.: Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 330–334.

⁷⁶ Pozzo R. The nature of Kant's Anthropology Lectures at Königsberg // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin – New York, 2001. Bd. 4. P. 417.

В “Основах метафизики нравов”⁷⁷ Кант подразделяет моральную философию на “метафизику морали” и “практическую антропологию” (IV.388)⁷⁸. Первая имеет дело с “законами, в соответствии с которыми все должно происходить” и не зависит от нашего знания о том, что и как происходит. А вторая, то есть “практическая антропология” исследует то, как это происходит. Так, В. Вуд (W. Wood) справедливо отмечает, что “Во введении к “Основам” “метафизика нравов” содержатся *только априорные* принципы; все эмпирическое относится к “практической антропологии”... Обязанности человеческого существа могут обсуждаться только “этикой” или “практической антропологией”, которые должны четко отличаться от чистого или метафизического утверждения моральных принципов”⁷⁹. Однако, несмотря на сформулированное самим Кантом разведение “метафизики нравов” и “практической антропологии”, все же в ““Основах” он не может абстрагироваться от эмпирической антропологии”⁸⁰ при обсуждении вопросов “метафизики нравов”. Другими словами, Кант не соблюдает им же сформулированное разделение моральной философии. И происходит это во многом потому, что примеры для употребления моральных принципов зависят от существенных и конкретных представлений о человеческой природе.

В более поздней работе “Метафизика нравов” Кант, несмотря на сохраняющееся разделение и разный статус “практической антропологии” и “метафизики морали”, тщательно координирует их под рубрикой “моральной (практической) философии”, что полностью соответствует задуманной им с самого начала системе моральной философии. Внимание к эмпирическим данным, наряду с априорными или метафизическими принципами, вызвано тем, что первые обуславливают содержание моральных целей и, как следствие, этических обязанностей. “Эмпирические данные” следует использовать не столько и не только для выяснения средств достижения моральных целей, но в гораздо большей степени для обоснования того, какие цели следует утверждать моральным существам, т. е. для прояснения “моральной природы” человека. Именно эту роль и выполняет “практическая ан-

⁷⁷ “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” (1785, “Основы метафизики нравов”) задумывалась как предварительная работа к “Metaphysik der Sitten” (1797–1798, “Метафизике нравов”).

⁷⁸ Кант И. Основы метафизики нравов. Т. 4. Ч. 1. С. 222.

⁷⁹ Wood W. A. Practical Anthropology // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin – New York, 2001. В. 4. P. 459.

⁸⁰ Там же. P. 458.

тропология”, входящая в состав “моральной философии”. И хотя статус “практической антропологии ниже, чем метафизики морали, она входит необходимым образом в моральную философию.

Эмпирическое знание человеческой природы (практическая антропология) *необходимо* для определения того, какие *конкретно* цели будут соответствовать разумной природе человеческих существ, а какие цели будут противоречить уважению, связанному с человеческим достоинством. Более того, определить законы, которые объединяют цели рациональных существ в совокупность и целостность, невозможно, если игнорировать то, какие цели принимаются человеческими существами на эмпирическом уровне.

Метафизика морали не может быть отделена от принципов употребления (аппликации), и для того, чтобы выявить их следует обращаться конкретной природе человеческих существ, которая известна только благодаря опыту. Соответственно метафизика морали включает эмпирическую антропологию, потому что должна включать “принципы аппликации”⁸¹. В “Метафизике нравов” Кант не отказывается от своего фундаментального тезиса о том, что высший принцип моральной философии полностью априорен и ничего не заимствует из эмпирической природы человеческих существ, но меняет свое первоначальное суждение о том, что “метафизика морали” может содержать только идеи и принципы чистой воли и исключает действия и условия человеческого воления в целом (IV;388–389, 391).

Метафизика морали теперь оказывается связанной с “практической антропологией” через принципы точно также как последняя формируется и основывается на “метафизике морали”. В “практической антропологии” человеческие существа *изначально* рассматриваются как рациональные и свободные, способные устанавливать цели, формулировать максимы, выбирать свое отношение к моральному закону, поэтому практическая антропология *изначально* “ориентирована в своих построениях на “метафизику морали”.

Выявленная связь между “практической антропологией” и “метафизикой морали” в общей структуре моральной философии, безусловно, свидетельствует о значимости антропологии для философских построений Канта, но никоим образом не позволяет рассматривать его философию *только и в основном* антропологическую.

⁸¹ См. более подробно об эволюции взглядов Канта на необходимость вхождения “практической антропологии” в “метафизику морали”: Siep L. Wozu Metaphysik der Sitten? // Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar. 1989. Frankfurt. S. 31–44.

У Канта помимо “практической антропологии” мы встречаемся также и с “прагматической антропологией”⁸², содержание которой также помогает прояснить степень корректности преимущественно антропологической интерпретации Кантовской философии. Основные идеи лекций по антропологии, прочитанных Кантом в период с 1772/73 по 1794/95 в Кенигсберге, собраны в его работе “Антропология в прагматическом усмотрении” (1798 г., *Antropologie in pragmatisher Hinsicht*) С самого начала лекции Канта по антропологии носят скорее общеобразовательный характер, нежели соответствуют философскому уровню размышлений. Они предназначаются не столько для философски-образованных слушателей, сколько для всех интересующихся этой темой. Вполне естественно, что антропология, раскрываемая популярным образом в лекционных курсах, и самим Кантом не квалифицируется как *философская антропология*. Р. Брандт (R. Brandt) и В. Штарк (W. Stark) подчеркивают, что “понятие “философская антропология” ...никогда не употреблялось ни в рукописном наследии, ни в опубликованных работах” потому, что антропология не относилась “в строгом смысле (*sensu stricto*) к метафизике или к философии как рациональному знанию из понятий”⁸³. В курсе по антропологии Кант стремится раскрыть сферу практического через обращение к нравственности, человеческим отношениям, методам образования и управления людьми. Его больше интересуют феномены и их законы, нежели принципы изменения человеческой природы как таковой⁸⁴ (X ;145).

В “Антропологии в прагматическом усмотрении”, как и в самих “Лекциях по антропологии”, незначительное внимание уделено целям, методам и структуре антропологии как области гуманитарного знания. А само понятие “прагматической антропологии” часто встре-

⁸² Возможны другие порядок и основание рассмотрения видов антропологии в философии Канта. Ю.В. Перов анализирует две проекции прагматического (по предмету и по функции) по отношению к антропологии, а также раскрывает содержание антропологии как психологии, социальной антропологии. См.: об этом более подробно: *Перов Ю.В.* Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта // Перов Ю.В., Сергеев К.А., Слинин Я.А. Очерки истории немецкого идеализма. СПб., 2001. С.314-341. Еще один подход классификации видов антропологии в философии Канта предложен Н. Хински (Hinske N.), который выделяет четыре независимых основных значения антропологии у Канта: а. Опытная наука. b. Общее знание. с. Вообще не наука. d. Аналитическая наука. См.: *Hinske N.* Kants Idee der Anthropologie // Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie: Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg, Alber. 1966. S. 410-427.

⁸³ См. издательские комментарии Р. Брандта (R. Brandt), В. Штарка (W. Stark) к изданию: Kant I. Vorlesungen über Antropologie // Kants gesammelte Schriften. Berlin. 1997. В. XXV. S. XI. Об этом же там же S. VII-LIV.

⁸⁴ См. об этом письмо: Кант – Герцу (конец 1773) // Кант И. Трактаты и письма. С. 533-536.

чается на страницах этих работ и используется оно в четырех основных значениях. В *первом* значении “прагматическая антропология” противопоставляется физиологическому подходу в исследовании человеческой природы. (VII 119). Если в рамках последнего изучается, что делает человек естественным образом как природное существо, то предметом “прагматической антропологии” являются действия человека как свободного существа, а также выясняется, что он *может* делать и что ему *следует* делать. “Прагматическая антропология” в первом значении включает “практическую антропологию”, рассмотренную выше.

Следующее, второе значение “прагматической антропологии” раскрывается в связи с учением Канта о философии в ее мировом значении и через соотнесение “прагматической антропологии” со школьным знанием о мире. Последнее есть знакомство с миром и знание о нем (Weltkennen). “Прагматическая антропология”, кроме того, что является “школьным” знанием о мире, также выступает таким знанием о природе человека, которое подразумевает “обладание миром” (Welthaben). “Кто-то лишь понимает игру, на которой он зритель, а другой участвует в ней” (VII, 120). Другими словами, “прагматическая антропология” включает такой тип знания о человеческой природе, который получается в результате общения и взаимодействия с другими людьми, а не путем теоретических исследований и наблюдения со стороны.

Третье значение “прагматической антропологии” соотносится с критерием полезности (утилитарности). В этом значении “прагматическая антропология” относится не столько к нашим знаниям о человеческой природе, сколько к возможной полезности тех или иных познавательных действий. Когда мы, как прагматические антропологи, изучаем памяти, стремимся выявить то, что заставляет нас забывать или наоборот вспоминать нечто, то делаем мы это с целью повысить эффективность пользования памятью⁸⁵. В этом случае исследование памяти вызвано утилитарными соображениями.

И последнее, *четвертое* значение “прагматической антропологии” связано с благоразумием. Задумывая название лекций как “прагматическое” в значении благоразумного, Кант тем самым противопоставляет прагматическое техническому и моральному смыслу.

⁸⁵ “Прагматическая антропология” Канта в значении “полезной” соответствует “полезной истории” Юма. См.: Brandt R., Klemme H. Hume in Deutschland // Schriften der Universitätsbibliothek. Marburg, 1989. S. 53–55.

В целом же Кант, по мнению Г. Тортолоне (G. Tortolone), «всячески сопротивляется» причислению антропологии к философским наукам, но, тем не менее, он понимает, во-первых, что антропология открывает новую научную парадигму и, во-вторых, что антропология изначально философична, потому что связана с местом человека в мире»⁸⁶. Столь противоречивое, на первый взгляд, отношение Канта к антропологии проясняется, если предположить, что в большинстве случаев значение «антропологии» для Канта соответствует тому, которое было популярным и общепринято *распространено в его время*, а не современному значению. И если для XX века «философская антропология действительно является предметом размышлений потому, что наше время, возможно, более чем любое другое, находится в поиске определения места человека в природе и перед лицом Бога»⁸⁷, то для мыслителей XVIII в. антропология относится к области исторического (в древнегреческом значении *istoría*) знания, то есть к области не всегда обоснованных *сведений*, но никоим образом не к области *научного* знания.

Поскольку Кант в большинстве случаев – и в работах о метафизике нравов, и в лекциях по антропологии, и в работе «Антропология в прагматическом усмотрении», и в личной переписке – понимает антропологию в полном соответствии с духом своего времени, то отсутствие «философской», «трансцендентальной» антропологии в текстах Канта становится понятным. В его работах присутствует практическая или прагматическая антропологии, содержание которых было рассмотрено выше. Ни та, ни другая, ни прагматическая, ни практическая по своему содержанию не соответствуют трансцендентальной или философской антропологии в полном объеме.

Однако до сих пор не проясненным остается статус «четвертого» вопроса о том, «что есть человек?», который как раз и разрешается в «антропологии». Относительно этого пассажа в работе «Логика. Пособие к лекциям, 1800», или как ее еще называют «Логика Йеше» (Jäsche-Logik)⁸⁸, имеется спасительная возможность сослаться на то,

⁸⁶ Tortolone G. M. Esperienza e conoscenza: Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana. Milan, Mursia, 1996, S. 74.

⁸⁷ Pozzo R. The nature of Kant's Anthropology Lectures at Königsberg // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin – New York, 2001. В. 4. P. 417

⁸⁸ См. более подробно об истории написания работы «Логика. Пособие к лекциям 1800»: Йеше Г.Б. Предисловие к компендиуму «Логика Иммануила Канта. Руководство к лекциям» // Кантовский сборник: межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград: Калининградский государственный университет, 2001. Вып. 22. С. 184–195. И об аутентичности этой работы мыслям Канта см.: Курпаков В.Ю. Аутентичность «Логики Йеше» и ее роль в изучении взглядов Канта на формальную логику (Предисловие к публикации) // Там же. 2001. С. 172–184.

что текст был составлен не самим Кантом, хотя и по его записям. Тогда отсутствие будущего времени для решения этого вопроса можно объяснить через несоответствие авторским мыслям. В пользу этого же решения свидетельствует и текст второго издания “Критики чистого разума”, написанный после “Логики”, в котором все интересы разума (спекулятивные и практические) объединены *тремя* вопросами, а не четырьмя. Первый вопрос, “что я могу знать?”, связан со спекулятивным интересом разума, второй вопрос, “что я должен делать?”, имеет практический характер, третий вопрос, “на что я имею право надеяться?”, определяется как прагматический, то есть объединяющий практический и теоретический интересы разума (В 832-847, С. 593-602). Четвертый вопрос о том “что есть человек?”, “итоговый и результирующий”, отсутствует в этом перечислении.

В целом же отношение Канта к антропологии, как и само значение антропологии (практической, прагматической), не является однозначным, но во всех значениях, антропология не выступает в качестве основополагающей и фундаментальной темы для *всей* критической философии, и “определение человека” не служит основанием для *всех* философско-систематических построений. Анализ содержания понятия антропологии в тех значениях, в которых оно употребляется в философии Канта, позволяет сделать вывод о невозможности этико-антропологической интерпретации в качестве *ведущей* и *основополагающей* для всей Кантовской философии, поскольку ни в одном из своих значений антропология, “практическая” или “прагматическая”, не играет определяющую роль для целого критической философии и даже для метафизики морали.

Онтологическая интерпретация

Как известно, “в XX веке в противоположность одностороннему “гносеологизму” и “нормативизму” неокантианских интерпретаций философии Канта были предприняты разные попытки реконструировать содержание его “метафизики” и “онтологии”⁸⁹. Сравнительно нераспространенный вариант интерпретации Кантовской философии предлагается М. Хайдеггером, который помещает трансцендентальную философию Канта в традицию онтологического учения, исходным пунктом которой объявляется сущностное тождество первой и второй философии Аристотеля.

⁸⁹ Перов Ю.В. Историчность и историческая реальность. СПб.: Наука, 2000. С. 85.

Д. Хенрих (D. Henrich) в своей работе “Единство разума” рассматривает основные идеи Кантовской философии в контексте их дальнейшего развития. Автор “Очерков по истории философии Канта” стремится уйти от “основной черты, которая характерна для большинства философов нашего времени”, и которая проявляется, по его мнению, в “уходе от проблематического характера разума”⁹⁰. С этой целью Хенрих обращается к Хадеггеровской интерпретации философии Канта, которая и есть тот один из немногих вариантов работы с наследием великого философа, в котором не происходит отказ от исследования проблематического характера разума. Свое внимание к Хайдеггеровскому варианту интерпретации Д. Хенрих объясняет также “все возрастающим влиянием именно Хайдеггеровской интерпретации, ее метода и целей, на все исследования в этой области”⁹¹ и, соответственно, ее первичностью по отношению к последующим разработкам по этой теме.

Д. Хенрих, как и П. Рикер, изначально ориентируется на Хайдеггеровскую интерпретацию для очищения *собственно Кантовских* размышлений от работы последующих интерпретаторов. Признание “влияния” Хайдеггера и значимости его работы по исследованию Кантовской философии – все это не означает, что его интерпретация принимается полностью и безоговорочно. И наиболее часто критикуемой является та ее часть, которая представляет трансцендентальное воображение как общую основу чувственности и рассудка. Д. Хенрих, например, считает эту часть интерпретации “поверхностной и недостаточно самостоятельной”. Ее несамостоятельность проявляется в том, что и до Хайдеггера присутствовала абсолютизация роли трансцендентального воображения как основы для учения о высших познавательных способностях. Но в том случае, когда трансцендентальное воображение понимается как основание, сразу проблематичным становится статус трансцендентального единства апперцепции. Ибо апперцепция, этот первичный метафизический принцип, “высший принцип всего мышления и сознания... не может в полной мере определить движение, когда, оборачиваясь вокруг себя, оно определяет себя как то, что есть условие возможности всего знания”⁹². Поэтому Хенрих подчеркивает, что “понимание трансцендентального воображения как источника чувственности и рассудка, предложенное

⁹⁰ Henrich D. The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 14.

⁹¹ Henrich D. The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy. Cambridge, 1994. P. 17, 48.

⁹² Там же. С. 37.

Хайдеггером, является ошибочным и, явно, страдает недостатком оригинальности”⁹³.

Даже те, кто считает Хайдеггеровскую интерпретацию из существующих вариантов наиболее “аутентичной” собственно Кантовской философии, отмечают, что она, с одной стороны, очень сильно связана с собственной философией Хайдеггера и определена ею, а, с другой – по ряду вопросов является вторичной по отношению к уже существующим вариантам. И все же тот факт, что подход Хайдеггера является принципиально новым в сравнении с уже существовавшими, поскольку привлекает внимание и проясняет *онтологическую составляющую* философии Канта, не вызывает сомнения. Для Хайдеггера было важно уйти от неокантианской трактовки философии Канта, в рамках которой “Кант был увиден как теоретик физико-математической теории познания, ... и показать, что произвольно выделенное ... в качестве теории познания было для Канта не существенно, Кант не хотел давать теорию естествознания, а хотел выявить проблематику метафизики, а именно онтологии”⁹⁴.

Преимущества Хайдеггеровская интерпретация философии Канта, кроме того, что актуализирует онтологическую составляющую последней, обусловлены также ее “противопоставлением” распространенным интерпретациям спекулятивного идеализма, в том числе и гегелевского типа, доказательством их некорректности. Важнейшая составляющая интерпретаций подобного рода заключается в стремление “уйти от вещи самой по себе”. Хайдеггер не просто реабилитирует это понятие, но и возвращает его в строй “работающих” философских понятий, опираясь на постулируемую Кантом “совокупность возможностей”. Благодаря этому ходу становится возможным “исследование разницы между структурой знания и ее условиями”⁹⁵.

Основные отличия Хайдеггеровской интерпретации философии Канта связаны с тем, что он рассматривает Кантовскую философию как *метафизику*, *онтологию*. По мнению П.П. Гайденко, сущность кантовской метафизики заключается в усмотрении конечности человеческого познания и “то касается тезиса о конечности человеческого познания, то здесь Хайдеггер фиксирует действительную предпосылку кантовской философии. Уже само различение мира явлений и “вещи самой по себе”, которое впервые придает смысл вопросу, что

⁹³ Ibid. 19, 40.

⁹⁴ Хайдеггер М., Кассирер Э. Давосская дискуссия // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, Европейский гуманитарный университет, 2001. С. 124.

⁹⁵ Henrich D. The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy. Cambridge, 1994. P. 40.

такое предмет, и как вообще создается “предметность”, и которое, в конечном счете, лежит в основе важнейшего для Канта вопроса, “как возможны синтетические суждения априори”, – эти различия предполагают, что человеческое познание принципиально отличается от некоторого “абсолютного” познания, которому открыты “вещи сами по себе”⁹⁶. Если рассмотрение Кантовской философии в качестве метафизики присутствовало все-таки у Фихте и Шеллинга, то положение Канта о *конечности* человеческого познания во взаимосвязи со всей его философией впервые исследуется Хайдеггером. Именно “здесь пролегает водораздел между Кантом, с одной стороны, и рационалистической метафизикой Декарта – Спинозы – Лейбница, с другой”⁹⁷.

Внимание к онтологическим вопросам Кантовской философии, к самому содержанию понятия онтологии никоим образом не исключает присутствие и разработку в его философии эпистемологических, гносеологических, антропологических тем. Более того, прояснение статуса и содержания онтологии, онтологических вопросов способствуют “примирению” этих тем в его философии. Такой вариант “примирения” предложен, в частности, П. Рикёром, в работе которого исследуется *онтологическая* и *эпистемологическая* составляющие Кантовской философии.

Общая цель работы П. Рикёра “Кант и Гуссерль” заключается в установлении различий между феноменологией Гуссерля и критицизмом Канта. Эти различия выясняются, в отличие от неокантианцев (Наторпа, Риккерта, Крейза, Цохера) “не на уровне объяснения мира феноменов, а там, где Кант определяет онтологический статус самого феномена”⁹⁸. Стремление к обоснованию универсального знания посредством синтетической функции категорий и трансцендентального единства апперцепции, по мнению Рикёра, для Канта гораздо важнее, чем создание физиологии души.

Об эпистемологической направленности Кантовской философии, по мнению Рикёра, свидетельствуют “три коррелятивных понятия – природа, опыт и действительность”. Рикёр определяет природу, опре-

⁹⁶ Гайденок П.П. Учение Канта и его экзистенциальная интерпретация // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 395. См. более подробно об этом Гл. XI. Учение Канта и его экзистенциальная интерпретация // Философия Канта и современность. М., 1974. 378–419.

⁹⁷ Философия Канта и современность. М., 1974. С. 395. См. более подробно об этом Гл. XI. Учение Канта и его экзистенциальная интерпретация // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 396.

⁹⁸ Рикёр П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль во Франции XX века. Томск, 1998. С. 162.

деляемая как “целостность всех феноменов” и считает, что, с эпистемологической точки зрения она является “природой вообще, рассматриваемой в соответствии со своими законами (*Gesetzmäßigkeit*)”. Таким образом, природа является коррелятом опыта, *Gesetzmäßigkeit* природы совпадает с условиями возможного опыта. Следуя эпистемологической задаче, *Критика* исследует такие априорные задачи, которые обеспечивают возможность “формального единства опыта” или “форму опыта вообще”. В этой плоскости предстает проблема объективности. Объективность это – когнитивное состояние, которое *Gesetzmäßigkeit* представляет эмпирическому рассудку⁹⁹.

Собственно онтологическое измерение появляется благодаря тому, что в *Критике* чистого разума исследуется нечто большее, чем просто “внутренняя структура” знания и границы познания. В ней также исследуется укорененность знания о феноменах в мышлении о бытии, которое само не может быть достоянием знания. Это задает первой *Критике* Канта собственно онтологическое измерение. “Разрушить напряжение между знанием и мышлением – значит разрушить само кантианство”¹⁰⁰.

Конечно, П. Рикёр в своей работе “Кант и Гуссерль” не ставит себе цель выявить и рассмотреть *онтологическую составляющую* всей философии Канта. Он ее исследует в рамках собственной задачи: сравнительный анализ основных положений феноменологии Гуссерля и критицизма Канта. Однако результаты, полученные им, свидетельствуют о продуктивности совместного исследования онтологической и эпистемологической составляющих философии Канта, которые рассматриваются не как противоречащие, а как взаимодополняющие друг друга.

Поскольку представление о философии Канта как об учении, сосредоточенном на теоретико-познавательных вопросах, с одной стороны, и – исследующем нравственно-антропологические проблемы, с другой, до сих пор является широко распространенным, необходимо еще раз уточнить, что и тот и другой вариант интерпретации опираются на послекантовское непризнание Кантовской «вещи самой по себе» как онтологического коррелята и субститута мышления. “Широко распространенное понимание кантовской философии с акцентом на учение о разуме (Фихте, Шеллинг, Гегель) и о трансцендентальном единстве апперцепции как высшем принципе разума (Фихте, Гегель),

⁹⁹ Рикёр П. Кант и Гуссерль // *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль во Франции XX века*. Томск, 1998. С. 167.

¹⁰⁰ *Рикер П.* Кант и Гуссерль. С.175.

а также на учении о рассудке в его связи с разумом (неокантианцы) приводило, в сущности, к устранению принципа конечности и учения о вещи в себе. [а точнее: гаранта этого принципа – вещи самой по себе. – Э.Б.]. С другой стороны, акцент на конечности и вещи в себе (то есть на кантовском учении о чувственности [а точнее: об ограниченном истолковании разума, обслуживающего чувственные данные. – Э.Б.]) сводил кантовский принцип трансцендентализма к психологическому механизму акта познания, понятого к тому же как акт пассивного восприятия¹⁰¹. И то, и другое устранение принципа конечности и учения о вещи самой по себе, а также психологизация познания не соответствует изначальному замыслу Канта.

Никакого особого учения о познании, вытесняющего из Кантовской философской системы метафизику, не удастся обнаружить, если заранее не отказаться от сформулированного *самим же Кантом* положения о том, что разум обладает «интересом в трансцендентном», – тем интересом, который объединяет критику и метафизику в составе новой системы. Ее отдельные части проясняются лишь при рассмотрении всего целого. Философию истории следует рассматривать, учитывая замысел всей системы, если мы хотим узнать то содержание, которое подразумевалось Кантом под этой рубрикой, понимая, что позиция Канта не является позицией для “преодоления” или “усовершенствования”. И хотя в рамках его философии присутствуют внутренние противоречия¹⁰², именно Кант учит использовать эти противоречия для согласования и развития собственных рассуждений.

* * *

Рассмотренные выше наиболее традиционные направления интерпретации философии Канта – гносеологическая, эпистемологическая и этико-антропологическая – основываются на текстах Канта. Сторонники каждого из вариантов обосновывают правильность и исключительность своей позиции, но единство взглядов до сих пор пока не достигнуто, и, явно, это не произойдет в ближайшем будущем. Некоторые из существующих вариантов интерпретации взаимно исключают друг друга, как, например, эпистемологический и этико-антропологический, а некоторые достаточно схожи в основных положениях, как, например, гносеологический и эпистемологический. Продол-

¹⁰¹ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М.: Республика, 1997. С. 271.

¹⁰² Особенно показательны в плане внутренней противоречивости понятие внутреннего опыта, соотношение объективного и субъективного знания, исторического знания и знания из принципов.

жающиеся до настоящего времени дискуссии по поводу отнесения философии Канта в ту или иную рубрику философского знания, с одной стороны, осложняют работу с философским наследием Канта, с другой стороны – свидетельствуют о созвучии тем его философии философским исканиям современности и во многом определяют, “провоцируют” последние. Как справедливо отмечает В. Фурс, “не подлежит сомнению тезис о том, что трансцендентальная философия, имеющая более чем двухвековую историю и представленная как классическими, так и современными формами, является одной из наиболее мощных и продуктивных линий развития в западной философской традиции”¹⁰³. Две основные линии развития “трансцендентальной позиции” Канта в современной философии представлены именами К.-О. Аппеля, П. Стросона, Страуда (англо-американская философия), и именами Э. Гуссерля и М. Хайдеггера (феноменологическая). Каждая из них берет своё начало в философии Канта

После падения философского интереса в XIX в к классической онтологии., что было обусловлено господством “эмпирической метафизики”, в начале XX века философы вновь возвращаются к исследованию онтологической проблематике. “Ренессанс” онтологии XX века связан именно с Кантовским пониманием этой части философского знания. Понимание бытия теряет свои классические характеристики “вечности, общезначимости и объективности. Проблемы бытия ставятся теперь применительно к историческому, конечному, временному существованию субъекта. На место аналитики сознания... встает анализ “бытия-сознания”, рассматриваемого в неразрывной связи с миром. Сознание трактуется в конечном итоге как истинное бытие. В различных течениях буржуазной философии конца XIX в. наблюдается усиливающаяся тенденция онтологизации субъективного (причем не только познавательных, но и эмоциональных структур субъективности), причем субъективное бытие само рассматривается как бытие историческое”¹⁰⁴.

Повышенное внимание к философии Канта со стороны современной философии как раз и связано с осуществленным им дисциплинарным преобразованием философии, а точнее, с новым содержанием онтологии. Обращение к Кантовской онтологии, или – к новому содержанию и статусу онтологии по отношению к метафизике, позволя-

¹⁰³ Фурс В. Введение к рубрике. Трансцендентальная философия сегодня // Топос. №2. М., 2000. С. 96.

¹⁰⁴ Кулис Р.Р. Проблемы бытия и истории в немецкой “философии жизни” // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 30.

ет предположить, а затем и доказать, что онтология в том *виде*, который преимущественно культивируется в большинстве направлений современной философии, а именно – в виде онтологии ума, онтологии сознания, онтологии рациональности – есть не что иное, как наследование и развитие того понимания онтологии, которое присутствует в философии Канта. Следующие главы будут посвящены исследованию содержания и выяснению статуса онтологии в критической философии Канта.

ЧАСТЬ I

НОВОЕ СОДЕРЖАНИЕ ОТНОТОЛОГИИ В КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Глава 1

ИСТОРИЧЕСКАЯ НОВАЦИЯ И ДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОБНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Историчность новации в философии И. Канта

Трансцендентальная философия Канта представляет собой пример *исторической новации* в философии. Под исторической новацией подразумевается такое искание разума, результатом которого является не просто новый подход к какой-либо философской проблеме или открытие нового философского принципа, а такой подход или такое открытие, которые своим появлением, с одной стороны, существенным образом связаны с предыдущими, а с другой – так же существенно их ограничивают или изменяют. Историческая новация может быть противопоставлена неисторической, в отличие от которой она открывает новые перспективные мышления, не закрывая прежние, но намеренно их “переоткрывая”.

За *отрицательным* примером, то есть таким, который не может быть охарактеризован как *историческая новация*, и вместе с тем является наиболее показательным, можно обратиться к философии Декарта, а точнее – к историческому статусу этой философии.

Прояснение философской позиции Декарта¹⁰⁵ не предполагает *обязательного* соотнесения с кем-либо из предшествующих мыслителей, не нуждается в исторической корреляции, ибо в своей философии Декарт *специально* не учитывает какую-либо предшествующую философскую позицию и не принуждает к воспроизведению общесторического целого философского знания. Декарт утверждает мыслящее Я, как источник истины и как критерий истины, что безусловно есть выражение нового философского принципа. Однако выдвижение этого принципа не предполагает того контекста, в котором он мог бы быть соотнесен с сущностью (идеей) Платона, аксиомой тождества Аристотеля или аналогией сущего Аквината. Декарт не только специально не учитывает предыдущие философские позиции, но и не ограничивает их, и не дистанцируется от них.

В отличие от *неисторической* новации Декарта, сравнение современных представлений об истине с “теорией корреспондирующей истины” Аристотеля есть область исторической новации, поскольку эта Аристотелевская “теория” есть результат специальной реконструкции. Рассуждая об “адекватации понимания и вещи”, мы тем самым вступаем в область исторической новации, так как связаны с позицией Аристотеля и относительно истины рассуждаем благодаря воспроизведению исторического контекста, который является общим для всех, включая нашу, *возможных* позиций и подходов.

Итак, *историчность* новации, против всех утверждений вульгарного историзма, ориентированного на безмерно широкое понятие сферы исторических значений, не является ее обязательной характеристикой. Новации Аристотеля и Платона, Декарта и Бекона при всей их радикальной новизне и значимости для дальнейшего развития философии не обладают характером *историчности*, тогда как новации Гоббса и Лейбница, Канта и Гуссерля – преимущественно исторические, ибо располагают к воспроизведению тех принципов философского знания,

¹⁰⁵Позиция есть то, что соответствует фактической и опытной ориентированности мышления. Позиция может быть задана разными способами: эпохально (как у Шеллинга), формально (как метафизическая позиция у Хайдеггеровской истории метафизики), содержательно (как сфера сознания у Гуссерля). Для позиции может быть дано историческое описание, то есть описание из определенным способом продуманной истории. Примером может служить толкование позиции из герменевтически предпнятого философского целого, то есть из философского понятия традиции. Эту же мысль Ф.-В. фон Херрманн формулирует следующим образом: “занимать и разрабатывать принципиальную мыслительную позицию не значит излагать личную философию, но – позволять философской традиции становиться действенной в новой постановке вопросов и в новом вопрошающем начинании”. См.: Херрманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: Европейский гуманитарный университет; ЗАО “Пропелен”, 2000. С. 28.

которым они приходят на смену. Необходимо уточнить, что такая характеристика философской новации, как *историчность*, не соотносится с рубежами философских эпох¹⁰⁶. Последние “привязаны” к новым началам философии. Для Декарта таким началом является “конечно мыслящая вещь”, для Гоббса – *factum*, для Лейбница – принцип достаточного основания, для Канта – человечество как субъект свободы, для романтиков – живая, чувствующая, мыслящая, гениальная индивидуальность и т. д. Но первая из перечисленных новаций – именно Декартова – не имеет исторического измерения, хотя и является знаком рубежа одной из исторических эпох и выступает необходимым условием для воспроизведения ее внутреннего содержания.

В чем конкретно состоит разница между *исторически несоответственной* “мыслящей вещью” Декарта и *исторически соразмерным* свободным разумом Канта? Для ответа на этот вопрос рассмотрим исторический характер Кантовской новации в трех ее аспектах. *Первый* относится к структурно-дисциплинарному составу философии, *второй* эксплицирует философию в терминах порядка познания, *третий* аспект связан со сферой значений философии как мировой мудрости.

1. Структурно-дисциплинарное переустройство философии, осуществленное Кантом путем введения трансцендентального учения об элементах и методе, выступает в качестве наиболее яркого примера *исторической* новации. С одной стороны, дисциплинарное переустройство, ориентировано на систематические позиции предшественников, то есть Платона, Аристотеля, Декарта, Гоббса, Локка, Лейбница, Вольфа. С другой стороны, поскольку в философии Канта изменяется взгляд на всю область философских предметов, предопределяется другая, новая структура философского знания. Оно состоит теперь из трансцендентальной философии, метафизики природы и метафизики нравов. Впоследствии у докантовских метафизических позиции появляется своя существенная характеристика – отношение к их кантовскому восприятию, и общеисторический контекст приобретает преимущество при их истолковании¹⁰⁷. Именно после Канта мы находим натурфилософское определение ранней греческой мысли, отмечаем онтологические достижения Платона и Аристотеля, реконструируем

¹⁰⁶ См. о разнице и соотношении исторической новации в философии с рубежами философских эпох более подробно: Барбашина Э.В. Концепции философии истории в современной философии // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2000. №1. С. 53-54.

¹⁰⁷ Мандельбаум считает, что дискуссия об истории философии в последнее десятилетие XVII в. была „вызвана влиянием Канта в этот период, а именно тем, что система Канта, в одно и то же время была концом и началом нового. Mandelbaum M. On the Historiography of Philosophy // Philosophy Research Archives. Vol. II (1976). P. 71.

этический характер позднеантичного стоицизма или раскрываем мировоззренческие импликации средневековой христианской доктрины.

2. Второй аспект исторической новации связан с порядком познания. До Канта философия утверждает порядок познания¹⁰⁸, исходя из принципа, который был сформулирован Аристотелем: от ближайшего к нам (т. е. чувственно данного предмета) до ближайшего по природе (причинам и началам природно сущего). “Естественный путь к этому (знанию природно сущего) ведет от более понятного и явленного для нас к более явному и понятному по природе: ведь не одно и то же понятное для нас и (понятное) вообще. Поэтому необходимо продвигаться именно таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного, к более явному и понятному по природе... Поэтому надо идти от вещей (воспринимаемых) в общем к их составным частям”¹⁰⁹.

Аристотель пишет о том, что вещи, данные нам в исходной слитности и целостности, кажутся ясными и понятными, однако научное познание предполагает их разделение на составные части. Знание движется, соответственно, от ближайшего к нам к ближайшему по природе и природа здесь означает только сущность самого познаваемого сущего. Но эта ситуация – ситуация познания, как она понималась Аристотелем, – может быть понятийно эксплицирована совсем иначе, так, как она стала пониматься Кантом. Да, предмет цельно дан в чувственном восприятии, однако, по мнению Канта, мы должны до познания этого предмета узнать о том, какова природа того сущего, которое есть не чувствуемое, но чувствующее – узнать, тем самым, каков формальный характер самого обращения к вещи. Поэтому познание для Канта оказывается не преодолением дистанции между сущим и его сущностью, но осознанием разницы между условным и безусловным.

В Новое время принцип ориентации познания “от ближайшего к нам к ближайшему по природе” не исчезает, но видоизменяет свой характер. Первый смысл природы заключается теперь в самом разуме, природа раскрывается через метафизическое прояснение рациональ-

¹⁰⁸ Именно познания, а не науки, которая не познаёт, но всегда уже знает, т. е. находится в состоянии “познавательного перфекта”.

¹⁰⁹ Аристотель. “Физика”, I 1, об этом же “Вторая аналитика”, I 2. Этот же порядок познания намечен Аристотелем в “Метафизике”: “Некоторые чувственно воспринимаемые сущности все признают сущностями, а потому исследовать надлежит прежде всего их. Дело в том, что полезно перейти к тому, что более понятно. Ведь все люди изучают так: через то, что по природе менее понятно, переходят к более понятному. И подобно тому, как в своих поступках необходимо, исходя из того, что хорошо для каждого, сделать так, чтобы то, что хорошо вообще, было хорошо для каждого, точно так же при изучении надлежит исходя из более понятного для отдельного человека сделать понятное по природе понятным для отдельного человека”. Аристотель. Метафизика, VII 3.

ных действий и операций. “Схематика экспериментально-математической физики”, появившись в трудах Галилея, становится общепринятой формой философствования после Декарта. Жизненный мир или, говоря языком современной философии, “допредикативные структуры сознания”, “пред-рассудки”, “мир жизненных смыслов”, исключается из опыта, и на его смену приходит идеализация. Ее смысл состоит в том, что “природные процессы, определяемые тотальной каузальностью, редуцировались так или иначе к математической формуле”¹¹⁰. Даже представители английского эмпиризма, подчеркивая необходимость опыта, разделяют сомнения относительно полной и абсолютной его надежности.

Кант вслед за Лейбницем устанавливает новый порядок знания в связи с двойным понятием причинности: есть два ряда событий, каждый из которых подчинен действующим причинам или причинам целевым. Соответственно выделяется два рода причинности: природная и свободная, что соответствует двум метафизикам – метафизике природы и метафизике свободы. Тем самым в философии Канта утверждается уже двойная познавательная ориентация: от нас к *природе* и от нас к *миру*. Природа, в отличие от мира, выступает как совокупность того, что подлежит принципу причинного действия.

Новое понятие мира не наследует смысл прежнего понятия природы, а, благодаря осуществленной Кантом новой разработке понятия трансцендентальной формы, сопоставляется с таковым. При новом порядке знания понятие мира включается в мышление, как и понятие природы, причем требует для себя особого измерения – своей собственной (свободной или целевой) причинности. И природе, и миру коррелятивны соответствующие употребления разума и обуславливающие их принципы. Мы в состоянии обосновывать наше знание о природном или протяженном, но это всегда *наше* знание, *наше* мышление протяженного, природного. Таким же образом, то есть *нашим*, мы можем знать человеческую свободу, как действующий принцип, и это знание будет знанием чего-то мирового, так как мир есть сообщество свободных существ. В итоге Кант переосмысливает положение Лейбница: о том, что в “природе есть порядок” – тот самый порядок, в котором *заранее согласованы* все возможные действия со всеми возможными стремлениями и целями.

3. Третий аспект историчности новации связан с учением Канта о мировой философии. При новом порядке знания, в котором утвержда-

¹¹⁰ Сергеев К.А. Метафизика Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 92 и далее до с. 99.

ется двойная ориентация, удваивается предназначенная для знания и потому методически прорабатываемая область “между”: теперь “между” располагается на пути от нас к природной вещи и на пути от нас к свободной вещи. Но поскольку эта область “между” и в первом и во втором случае имеет структуру особой возможности, то наша возможность знания перестает быть *простой* возможностью знания. Наша возможность становится совокупной и взаимосвязанной возможностью знаний: “я” способно знать то, что “я” может знать (в метафизике природы), и “я” способно знать то, что “я” должно делать (в метафизике свободы). Кроме того, “я” способно знать, на что оно смеет надеяться (в особом, завершающем натурально-теологические искания критическом исследовании тех действий разума, которые имеют двойное теоретико-практическое определение). Такое усложнение структуры познавательной возможности разума происходит в философии Канта благодаря учету основной черты разума *стремлению*.

Именно эта сложная, удвоенная структура возможности присутствует в вопросах, артикулирующих сферу философии в мирогражданском значении:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что есть человек?”¹¹¹

Как известно, Кант продолжает, что “на первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия*”¹¹².

Соотнесение *собственно* кантовских вопросов с традиционными рубриками философского знания (за исключением последней, антропологической) не представляется возможным¹¹³, так как в приведенном отрывке речь идет о соответствии с рубриками, заданными соответствующими критическими сочинениями Канта. Ответ на первый вопрос, в основном мы можем найти в “Критике чистого разума”, на второй – в “Критике практического разума”, на третий – в работе “Религия в пределах только разума”. Ответ на четвертый вопрос, если мы все-таки соглашаемся с его результирующим характером и важностью по отношению к первым трем, может быть получен лишь при учете всей критической работы, проделанной великим философом, и это именно, то, что должно произойти в будущем.

¹¹¹ Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 333.

¹¹² Там же.

¹¹³ В приведенном отрывке из “Логики” речь идет о прагматической (теоретико-практической) антропологии во втором значении из рассмотренных во «Введении», а не просто о практической (эмпирической) антропологии.

Здесь также важно обратить внимание на то, что теоретические, практические и прагматические стремления разума относятся к единой области, в которой целестремительный характер разума получает свою подробную и окончательную экспликацию. Эта область и есть философия в мирогражданском смысле, которая уже не противостоит научной (школьной) философии, но содержит последнюю в себе. Так философия в одном из своих основных, конститутивных смыслов оказывается историей стремлений разума к достижению своих существенных целей и своей высшей цели.

Благодаря специально введенной мыслительной конструкции – исторической новации – появляется возможность выявить специфику кантовского понимания статуса и содержания онтологии, а также – прояснить соотношение онтологии со сферой исторических “усмотрений” разума. Одновременно уточняется характер взаимосвязи философии Канта в этом вопросе с предшествующими философскими позициями, поскольку дисциплинарное переустройство философии, связанное, в первую очередь, с новым статусом и содержанием онтологии, осуществляется в ориентации на позиции предшественников. И последнее: обращение к исторической новации помогает наметить пути определения степени влияния Канта на дальнейшее становление философских позиций.

Для современного мышления рассуждения об “истории мысли”, споры об этой истории и анализ ее нюансов абсолютно привычное, нечто само собой разумеющееся и естественное занятие. До Канта в философии Нового времени, и особенно в Просвещении, это “естественное” и “само собой разумеющееся” в основном относилось к разумному человеку, для которого сфера исторических исканий и смыслов не была основополагающей. Разумность и человеческое, при всей разнице их истолкований, были взаимосвязаны в одном непреложном определении. “Историческое мышление Просвещения исходило из одной основной идеи, согласно которой человек повсюду, на всех широтах и при всех исторических условиях представляет собою равно одаренное разумом существо”¹¹⁴. Под “человеком”, естественно, подразумевался европейский человек культуры Просвещения. Уход от равной распределенности разума или, по словам Т.Шидера, от «всегда себе тождественного человека», происходит у Канта. А уже после него человек начинает пониматься через стремление выйти за собственные пределы. Опыт выхода за собственные границы описы-

¹¹⁴ Шидер Т. Возможности и границы сравнительных методов в исторических науках // Философия и методология истории. М., 1977. С. 146.

вается по-разному, но общей остается идея преодоления своих пределов¹¹⁵.

Современная европейская философия, в отличие от докантовской, в большинстве своих вариантов не рассуждает о человеке, как о “рациональном животном” или “преимущественно разумном существе”. Конечно, наличие разумности у человека не отрицается, но не менее определяющими являются другие способы включенности его бытия в мир. Ясперс рассуждает о человеке как об экзистенции, открытой к трансценденции. Ортега-и-Гассет определяет человека “из жизни, понимаемой как фундаментальная данная определенность и место исхождения”, Марсель – из бытия и ситуации, Мерло-Понти – из языка и “дикого Бытия”¹¹⁶. Рациональное, как определяющее в человеке и определяемое человека, заменено на *symbolicum* (символическое, Кассирер), человек скорее есть *homo ludens* (играющий, Хейзинга), *homo viator* (путник, Марсель), *homo insciens* (незнающий, Ортега-и-Гассет), *homo creator* (творящий, Мюльман) и т. д. Нетрудно заметить, что все эти новые определения человека оспаривают прежние точки зрения, которые были связаны с разумностью. Отказ от прежних взглядов происходит не с помощью экспликации возможности человеческого разума, но через утверждение разных характеристик его *действительности*. Мы воспринимаем метафизику как человеческое действие или как человеческое произведение в рамках уже данной нам истории мысли, что было невозможно до Канта и даже еще у самого Канта, поскольку у Канта история была историей *возможностей* разума.

§ 2. Отношение Канта к предшествующей метафизике и онтологии

Онтология в самом общем виде определяется как учение о сущем. Причем, в отличие от других частей философского знания, в онтологии изучается не конкретное наличное бытие, а ставится вопрос “о

¹¹⁵ Здесь понятия «пределов» и «границ» употребляются как тождественные, хотя для Канта границы (*Grenzen*) связаны с разделением, а ограничение, пределы (*Schranken*) с неполнотой и несовершенством.

¹¹⁶ *Languilli Nino*. *European Existentialism*. New Brunswick, New Jersey, 1997. P. 415. См. там же более подробно анализ сущностных характеристик человека, представленных в современной философии.

глубинных его законах и принципах”, изучаются “фундаментальные принципы бытия”¹¹⁷. “Термин “онтология” был пущен в обиход только в XVII веке. Он указывает на развитие (Ausbildung) традиционного учения о сущем в философскую дисциплину и в раздел философской системы. Но традиционное учение есть школьная классификация и упорядочение того, что для Платона и Аристотеля и позже для Канта было вопросом, правда уже не изначальным. В этом (традиционном) смысле слова “онтология” употребляется еще и сегодня. Под этим термином философия разумеет установление и разработку определенного раздела внутри своей системы”¹¹⁸.

Использование термина “онтология” разными философами не предполагает его одинакового содержания. Более того, как подчеркивает М. Хайдеггер, “с употреблением термина онтология ничего не сказано также и в пользу какой-то определенной философской дисциплины, которая стояла бы во взаимосвязи с прочими. Вообще надо не задаче той или иной предданной дисциплине удовлетворять, но наоборот: из объективных необходимостей определенных вопросов и из способа проработки требуемого “самими вещами”, может в любом случае сформироваться дисциплина”¹¹⁹. Эту мысль Хайдеггера можно переформулировать иначе: в рамках философии статус и предметное содержание онтологии не есть что-то исторически безусловное. Это становится явным, если мы обращаемся к сравнительному анализу понимания онтологии у Канта и его предшественников в лице Лейбница, Баумгартена и Вольфа.

И если для “учения об онтологии в философии Нового времени в целом характерен субстанциальный подход, безотносительно к тому, рассматривалось ли в качестве основы мироздания материальное или идеальное начало”¹²⁰, то новое понимание онтологии, “новые вехи в решении проблемы бытия вырисовываются в философии Канта, для которого бытие выступает в качестве общезначимого, устойчивого

¹¹⁷ Термин введен Р. Гоклениусом в 1613 г., и в истории философии было несколько поворотов в понимании онтологии. Один из «поворотов», как пишет А.П. Огурцов, в понимании онтологии был осуществлен Кантом, который подверг традиционную онтологию критике за догматизм и натуралистическое понимание бытия и предложил трактовать ее как «аналитику рассудка», выявляющую фундаментальные принципы полагания реальности человеком. Мнение А.П. Огурцова изложено в статье «Онтология», написанной для философского словаря. См.: Современная западная философия: Словарь. М.: ТОО «Остожье», 1998. С. 300.

¹¹⁸ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 122

¹¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 27.

¹²⁰ Кулис Р.Р. Проблема бытия и истории в немецкой “философии жизни” // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 29.

способа связи понятий и суждений”¹²¹. Основное отличие трансцендентальной онтологии от традиционной, получившей распространение благодаря философии Вольфа, связано с тем, что трансцендентальная онтология на занята преимущественно категориальным анализом. Ее смысловыми единицами могут быть как логические понятия, так и идеи, формы, идеалы, идеации, экзистенциалы – все то, что выступает как способы задания вида, значения или открытости понимания. Структурные единицы трансцендентальной онтологии предполагают историческое варьирование, и в этом случае онтология уже не имеет название для сформировавшегося комплекса проблем или рубрика философского знания, под которую подводятся нуждающиеся в осмыслении содержания. В философии Канта онтология – это форма радикальной философской новации, которая характеризуется историчностью.

Сложность выявления *собственно кантовского понимания* онтологии связана с тем, что в его работах отсутствует цельное изложение этой темы. Более того, в его текстах пересекается изложение собственного понимания онтологии и различных вопросов, связанных с обращением к предыдущим онтологическим учениям. Поскольку в явной форме, текстуально, Кант не разводит изложение «своей» онтологии и «чужой», это создает дополнительные сложности при выделении его собственной позиции. Еще одна сложность вычленения *собственно кантовского понимания онтологии*, как справедливо отмечает К.Америкс (K. Ameriks), вызвана тем, что “развивая новое понимание онтологии, он [Кант –Э.Б.] тем не менее, ... придерживался некоторых традиционных метафизических верований (имматериализм, телеология), несмотря на то, что в своем способе доказательства двигался в сторону только “регулятивных” или чисто практических аргументов”¹²².

И все же первое представление о *собственно кантовском понимании онтологии* может быть получено, если обратиться к его анализу предшествующих онтологических концепций Вольфа и Баумгартена¹²³, восходящих к метафизике Лейбница. Отношение к основным

¹²¹ Кулис Р.Р. Проблема бытия и истории в немецкой “философии жизни” // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. С. 29.

¹²² Ameriks K. The critique of Metaphysics: Kant and traditional ontology // The Cambridge Companion to Kant. Cambridge. 1996. P. 258. При изложении отношения Канта к метафизике Лейбница и Баумгартена в дальнейшем используются материалы из этой статьи.

¹²³ Этот путь выбирают многие исследователи, когда стремятся прояснить Кантовское понимание тех или иных метафизических вопросов. Относительно отношения Канта к предшествующей метафизике и онтологии в лице Лейбница, Вольфа и Баумгартена см. более под-

положениям метафизики Лейбница¹²⁴ представлено в небольшом разделе “Критики чистого разума”, который называется “Об амфиболии рефлексивных понятий” и занимает промежуточное положение между “Трансцендентальной аналитикой” и “Трансцендентальной диалектикой”. Эта тема также раскрывается в работе Канта “О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академии наук в 1791 году: Каковы действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?”.

В указанных работах представлено критическое рассмотрение расширительных притязаний метафизики, которые были обозначены им рубрикой “Интеллектуальная система мира Лейбница”. Первоначальное представление о разнице между собственно кантовском пониманием онтологии и воззрениями Лейбница дается в “Амфиблиях”. Размышления Канта об онтологии выстроены в терминах “четырех основных доктрин Лейбница: (а) принцип тождества неразделимого, (b) принцип достаточного основания, (с) монадология и доктрина предустановленной гармонии, (d) принцип идеальности пространства и времени”¹²⁵. Каждый из этих четырех принципов по разным основаниям не принимается Кантом.

Взгляды Лейбница на пространство и время Кант квалифицирует как трансцендентальный реализм. Лейбниц “мыслил пространство как известный порядок в сообществе (*Gemeinschaft*) субстанций, а время как динамическую последовательность их состояний. То же особенное и независимое от вещей, что, по-видимому, присуще им обоим, он приписывал спутанности (*Verworrenheit*) этих понятий, которая сделала (так), что то, что есть лишь форма динамических отношений, принимается за собственное (*eigene*) для себя существующее (*für sich bestehende*) и предшествующее самим вещам созерцание (*Anschauung*). (А 264, В 331–332, С. 273). Уже в “Трансцендентальной эстетике” Кант отвергает такое понимание пространства и времени, и аргументирует он это тем, что неразличимые субстанции могут отличаться в отношении пространства и времени (А 264, В 320, С. 266–268).

робно: *Beiser F.* The Fate of Reason. Cambridge, Mass., 1987; *Wund M.* Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen, 1945.

¹²⁴ См. подробный текстологический анализ “глубоких расхождений между Лейбницем и Кантом” по онтологическим вопросам *H. Allison* The Critique of Judgment as a True Apology of Leibniz // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. B. 1. Berlin, New York, 2001. P. 286–299.

¹²⁵ *Ameriks K.* The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology // The Cambridge Companion to Kant. Cambridge, 1996. P. 255.

Другое положение метафизики Лейбница (в) Кант опровергает на основании общей идеи своей философии о том, что логическая и реальная противоположности не есть одно и то же. “Во-вторых, основоположение, [утверждающее], что реальности (как только утверждения) никогда логически не противоречат друг другу, есть совершенно истинное суждение об отношении между понятиями, но оно не имеет никакого (*das mindeste*) значения ни в отношении к природе, ни вообще в отношении к какой бы то ни было вещи самой по себе (о которых мы не имеем понятия)”. (А 273, В 328–329, С. 271).

Несогласие со следующим принципом (с) метафизики Лейбница Кант демонстрирует в своем положении о том, что даже наша внутреннее чувство имеет дело с явлением, а потому не может быть уподоблено самопроизвольной интуиции рассудка. Лейбниц, соответственно, по мнению Канта, не смог раскрыть внутреннее состояние субстанции в терминах формы внутреннего (временного) созерцания и сделал это только в терминах понятийно эксплицируемых свойств.

В незаконченной работе “О вопросе, вынесенном на конкурс Королевской Берлинской Академии наук в 1791 году: Каковы действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?” Кант воспроизводит основные пункты несогласия с положениями метафизики Лейбница, сформулированные в «Критике чистого разума». В этой работе, в отличие от “Критики чистого разума”, сделан акцент на неадекватной (реалистической) интерпретации пространства и времени у Лейбница и это возражение представлено Кантом как основное. Кроме этого, *отдельно дается* критика учения Лейбница о предустановленной гармонии и критика монадология, которые были объединены в «Критике». Кант подчеркивается также, что метафизика, развиваемая Лейбницем, Вольфом и Баумгартеном, представляет собой особое историческое образование метафизики – так называемую теоретико-догматическую ступень.

Четыре доктрины, сформулированные Кантом для выражения своего отношения к Лейбницу и его последователям, определяют тем самым содержательное ядро теоретико-догматической метафизики, которая неизбежно приводит в “скептический тупик”. Интересы разума в этом тупике оказываются неосуществимыми и, следовательно, становится очевидной необходимость следующей исторической ступени – практически-догматической.

Отношение Канта к предшествующей метафизике и онтологии проявляется не только при анализе метафизики Лейбница, но и при рассмотрении философии Баумгартена. При всем своем негативном

отношении к предшествующей теоретико-догматической метафизике¹²⁶ Кант не просто критикует, но и очень внимательно, подробно разбирает основные положения философии Баумгартена. Даже терминология Канта во многом “непосредственно восходит к словоупотреблению Баумгартена, ученика Вольфа. Кант много раз читал свои лекции, основываясь на компендиуме метафизики, т. е. онтологии, Баумгартена, и соответственно черпал оттуда свою терминологию”¹²⁷.

В течение продолжительного времени на своих ежегодных лекций Кант обращается и использует “Метафизику”¹²⁸ Баумгартена, активно используя ее содержание. Даже после 1784 года, когда печатается учебник по метафизике Шульца, выражающий уже точку зрения самого Канта, и “появляется возможность философствовать в терминах критической философии, Кант тем не менее продолжает комментировать метафизику Баумгартена, и этот факт не следует игнорировать как важный индикатор его собственных метафизических воззрений”¹²⁹. Обсуждая год за годом аргументы, выдвинутые Баумгартеном в защиту тех или иных положений, Кант таким образом проясняет, в том числе и для нас, свою собственную позицию по этим вопросам.

Баумгартен включает в свою метафизическую систему рассмотрение эпистемологических вопросов, что полностью затем принимается Кантом. Однако этот шаг оценивается Кантом не очень высоко, поскольку Баумгартен не учитывает разницу между синтетическими и аналитическими суждениями. От простого утверждения о необходимости синтетических суждений, основанных на чувственном созерцании, чистом или эмпирическом, Кант продвигается к

¹²⁶ Удивительно “философское” великодушие и уважение, которые демонстрирует Кант при обсуждении философии тех, чьи взгляды он не приемлет и критикует. “Великолепный аналитик”, “блестящий мыслитель”, “выдающийся философ” – далеко не полный список обращений и упоминаний тех, с кем ведется полемика, и в частности – Баумгартена. К сожалению, в дальнейшем подобный стиль ведения спора, как и многое другое, был потерян для философии.

¹²⁷ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 41. В этой же работе Хайдеггера см. нюансы понимания “реальности” в смысле “вещности” у Канта С. 42–52.

¹²⁸ Оглавление “Метафизики” Баумгартена дает представления о порядке и важности исследуемых им тем: 1. Прологомены §§ 1–3. 2. Онтология §§ 4–350. 3. Космология §§ 351–500. 4. Психология. Эмпирическая §§ 504–739 и Рациональная §§ 740–799. 5. Теология §§ 800–1000.

¹²⁹ Ameriks K. The critique of Metaphysics: Kant and traditional ontology // The Cambridge Companion to Kant. Cambridge, 1996. P. 257. См. также: Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 2. М., 1964.

формулировке собственной философской задачи. Она заключается в том, что изучение наших условий созерцания должно быть связано с изучением нашей собственной природы в большей степени, чем с изучением природы вообще под видом познания вещей самих по себе. Тем более, что исследование первого, т. е. условий познания, укорененных в человеческой природе, по мнению Канта, возможно, в отличие от невозможности исследования второго, т. е. вещей самих по себе¹³⁰ (XXVIII, 180).

Кант упрекает Баумгартена не только за то, что он упустил из вида синтетических суждений, но и чувственного созерцания, что приводит в области чувственного знания к замене “трансцендентального реализма” “трансцендентальным идеализмом”. В результате, в отличие от представителей классической онтологии, Кант утверждает зависимость “реальной возможности” (ведущего понятия старой онтологии) от условий получения синтетических суждений путем применения категорий в пространственно-временному контексте. В результате полемики с Лейбницем и Баумгартеном к 1780 году Кант перестает воспринимать метафизику как науку об объектах, а онтологию, соответственно, как часть такой метафизики. (XXVIII, 359, 364; XXIX, 786). Его исследовательское внимание направляется на разум, который рассматривается не как причина познания, а способность, благодаря которой возможно априорное человеческое познание. (XXIX, 784).

Вполне закономерен вопрос о том, почему же Кант считает, что получить знание о разуме более реально, чем знание об объектах.¹³¹ Объяснение того, что ““субъективные” исследования занимают привилегированную позицию так, как они обозначают исследование элементов ‘чистого мышления’, таких как формы суждения (XXIX, 988; XXVIII, 479), «основываются на том, что Кант верит в то, что полное обозрение этих форм достижимо, в то время как обзор предметов никогда не закончится»¹³². Он считает, что знание о таких

¹³⁰ См. более подробно текстологический анализ расхождений между Кантом и Баумгартеном по этому вопросу: *Beck L. W. Early German Philosophy. Cambridge, 1969. P. 285–295.*

¹³¹ Кант иногда подчеркивает связь знаний о разуме с самосознанием, что приводит к ошибочному отождествлению самосознания с обычной физиологической способностью, которая имеет несомненный естественный характер. Доказательство ошибочности отождествления самосознания и физиологических возможностей представлено *Guyer P. Psychology in the Transcendental Deduction // Kant's Transcendental Deduction. Stanford, 1989, P. 47–68.*

¹³² *Ameriks K. The critique of Metaphysics: Kant and traditional ontology // The Cambridge Companion to Kant. Cambridge, 1996. P. 258.*

формальных элементах разума скрыто присутствует, имплицировано в нашем обыденном рассудке, поскольку он задействует в своем употреблении все виды суждений. На вопрос о том, как различные способности рассудка могут быть определены, он отвечает, что они могут быть определены “как опыт в целом” (XXIX, 804). Следующее доказательство постижимости “пределов и элементов рассудка”, по мнению Канта, заключается в их взаимосвязь с формами нашей чувственности, которые, в свою очередь определяемы априорно (XXVIII, 781, 831).

Рассмотренное выше отношение Канта к метафизическим доктринам Лейбница и Баумгартена и, соответственно, к онтологии, позволяет сделать вывод о том, что по основным онтологическим вопросам (сущность пространства и времени, разница между логической и реальной противоположностью, отличия между синтетическими и аналитическими суждениями и т.д.) Кант не соглашается ни с тем, ни с другим и, кроме того, дистанцируется в своем понимании места и содержания онтологии от предшественников. Для Канта онтология перестает быть наукой об объектах, поскольку в его онтологии происходит выяснение сущности и структуры разума. “До сих пор принимали (допускали – *annehmen*), что все наше познание должно направляться по предметам; но все попытки априорно уладить о них через понятие что-нибудь, чем наше познание расширялось бы, при этом предположении рушились (*gingen zu nichte*). Поэтому надо раз испытать, не продвинемся ли мы в задачах метафизики лучше с тем, что примем (допустим – *annehmen*), что предметы должны направляться по нашему познанию...” (В XVI, С. 35)¹³³, структура которого подлежит выяснению в онтологии.

Свое понимание онтологии Кант развивает также “отталкиваясь” и ориентируясь на Вольфовскую метафизику и онтологию¹³⁴, как

¹³³ В переводе Н. О. Лосского цитируемый отрывок звучит следующим образом: “До сих пор господствовало предположение, что все наши познания должны сообразовываться с предметами; однако при этом предположении все попытки дойти а priori через понятия до чего-либо, что расширяло бы наши знания о предметах, рушились (*gingen zu nichte*). Поэтому следует хоть раз испытать, не разрешим ли мы задачи метафизики более удачно, если предположим, что предметы должны сообразовываться с нашими знаниями...”. Подстрочный перевод позволяет акцентировать процессуальность в познании, которое следует начинать с выяснения элементов познания. Этот отрывок очень важен, поскольку концентрированно излагает смысл коперниканского переворота. Книга, хотя этот переворот, традиционно называемый коперниканским, следовало бы назвать птолемеевским

¹³⁴ См. подробный анализ параллелей и расхождений Вольфа, Баумгартена с Кантом в этом вопросе *Beiser Fr. The Fate of Reason. Cambridge, 1987. P. 205 ff.*

часть этой метафизики. Именно после Вольфа онтология определяется как часть метафизики¹³⁵, и это определение становится общепризнанным и общепринятым в Германии, во многом благодаря той популярности, которая сопутствовала изложению Вольфовской философии. Ясность, логический схематизм, убедительная точность при изложении материала и признание со стороны официальных кругов – все это способствует ее популярности. Еще при жизни Вольфа она становится общепризнанной и повсеместно излагаемой. В Германии “появилась господствующая система, повсюду известная и признанная терминология, и работа многих мыслителей сконцентрировалась на проведении ряда общих основных идей. Вольф создал школу в самом настоящем смысле слова...”¹³⁶. Единая содержательная и формальная структура философского образования, или, другими словами, “школьная система философии” впоследствии была обозначена Кантом как философия в ее школьном понимании. Этот вид философии по своему определению изначально исключает самостоятельное употребление разума, но именно то, что исключает самостоятельность разума, способствует распространению и популярности этого вида философии.

Схема вольфовской энциклопедии основывается на принципах его философии, во многом, но далеко не во всем воспроизводящей положения философии Лейбница¹³⁷. “Поверхностной, упрощенной, а во многом и неверной представляется прежде всего оценка Вольфа как всего лишь систематизатора Лейбница; на самом деле в своей философии он стремился к универсальному синтезу *всей* совокупности знаний, уже накопленных в предшествующей истории философского и научного познания, и пытался представить его в форме строго доказательной, “научной” системы метафизики”¹³⁸. Структура знания, по

¹³⁵ *Metaphisica est scientia prima cognitionis humanae principia continens* (A. G. Baumgarten) – Метафизика есть первая наука, содержащая принципы человеческого познания. *Ad metaphisicam referentur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis* – К метафизике относятся онтология, космология, психология и естественная теология. Это известные высказывания Баумгартена, дающие представление о его понимании метафизики; онтологию он определяет как науку об общих предикатах вещей, относящихся также к первым основаниям познания.

¹³⁶ *Виндельбанд В.* От Возрождения до Просвещения. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. М., 2000. С. 529.

¹³⁷ См. анализ влияний Лейбница, Чирнгаузена, Томазия на энциклопедию наук Вольфа: *Виндельбанд В.* От Возрождения до Просвещения. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. С. 528–551.

¹³⁸ *Жучков В.А.* Метафизика Вольфа и ее место в истории философии нового времени // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С.9.

мнению Вольфа, основывается на том, что параллельно с существованием *чистой науки* из понятий о *возможном* и *необходимом* существует также опытная, *описательная наука о действительном*. Задача последней заключается в констатации, фиксации фактов, которые выводятся в качестве необходимых из “верховных оснований философии”. Каждый предмет соответственно рассматривается с двух сторон (в двух аспектах): в виде констатирования факта в эмпирических науках и в виде познания его оснований в философии. Соответственно этому выстраивается Вольфовская энциклопедия наук, где каждой части философии соответствует эмпирическая наука. Один и тот же предмет исследуется и объясняется исходя из фактической данности эмпирических наук и основываясь на рациональных основаниях и понятиях.

От Аристотеля, через Лейбница и Томазия, Вольф воспринимает идею способности желания. Она наряду с познавательной способностью, деятельностью представления, способствует переходу от одного представления к другому, вследствие чего философия делится на теоретическую и практическую. Для познавательной способности и способности желания существует различие неясного и ясного, а также различие чувственного побуждения и разумной воли. Всем эмпирическим дисциплинам и философии предшествует логика как вспомогательный метод, как техника научного мышления. “Однако необходимо помнить, что современные воззрения на логику как логику формальную или символическую логику отличаются от тех, которые существовали вплоть до начала девятнадцатого века. Конечно, элементы логики, которая сейчас носит название формальной логики, изучались, а некоторые логики развивали ее символическое направление: но дело в том, что логика никогда не была отделена от методологического рассмотрения существа мышления, или другими словами, соответствовала тому, что мы сегодня обозначаем как теорию знаний”¹³⁹. Историческая новация Канта, связанная с дисциплинарным переустройством философии, касается не только места и содержания онтологии, но также содержания и статуса логики, а именно: Кант утверждает *трансцендентальную* логику как часть метафизики.

¹³⁹ Tonelli G. Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of modern Logic: A Commentary on its History // Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Vol. 37. Hildesheim, 1994. S. 2 f.

Возвращаясь к метафизике Вольфа, необходимо отметить, что она включает две основные части, первая из которых общая метафизика (*Metaphysica generalis*) как раз и есть онтология, или первая философия. “Онтология, или первая философия, есть знание сущего как такового (*in genere*), насколько оно является сущим. Эта часть философии называется онтологией, поскольку речь в ней идет о сущем как таковом, имя свое, таким образом, она получила от объекта, на который направлена. Она же обыкновенно называется первой философией, потому что сообщает первоначала и первые понятия, которыми мы пользуемся в мышлении (*in ratiocinando*)”¹⁴⁰.

Вторая часть метафизики Вольфа специальная метафизика (*Metaphysica specialis*), подразделяется на теологию, психологию, космологию. Каждая часть имеет свой предмет: Бог в теологии, простая субстанция или душа в психологии, мир – в космологии. Такая структура деления *Metaphysica specialis* наследует христианское миропонимание и есть расширение тематической сферы метафизики за счет прибавления к первой философии трех дополнительных дисциплин, подчеркивающих связь философии с христианским учением. Согласно христианскому миропониманию, среди сотворенного сущего (космология) Богом (теология), человек (психология) обладает особым положением. Кант отказывается от такого понимания *metaphysica generalis*, т.е. онтологии.

С одной стороны, Кант негативно оценивает школьную философию Вольфа за отсутствие существенного жизненного измерения, ориентации на истинные цели человечества. Он стремится дистанцироваться от философии Вольфа и “демонстрирует явное стремление отделить свои философские положения от фешенебельной терминологии Вольфа и вернуться к терминологии Аристотеля”¹⁴¹. Однако “сравнительный анализ содержания таких понятий, как категории, анализ, синтез, демонстрирует разницу между аристотелевским и кантовским пониманием этих понятий”¹⁴². Кант критикует Вольфа, “разводившего” философию как науку и философию как мудрость за

¹⁴⁰ Вольф Х. Прологомены к первой философии или онтологии // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 363.

¹⁴¹ Tonelli G. Der historische Ursprung der kantischen Termini „Analytik“ und „Dialektik“ // Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 7 (1962). S. 139.

¹⁴² См. подробнее: Ibid. S. 135–139.

то, что тот не “сводил” их и даже не считал это необходимым. С другой стороны, именно “школе” Вольфа Кант обязан строгостью, “архитектоничностью” своей философии.

Кант осуществляет дисциплинарное переустройство философии, в значительной мере опираясь на Вольфа, философия которого была для Канта синонимом научной философии. Он также не отказывается от традиционного понимания философии как мировой мудрости. Однако его философия стремится стать чем-то большим, объединив в себе и научную философию, и философию “как мировую мудрость”. Реализация этой цели предполагает научную проработку сферы натурального разума, что ведет к дисциплинарному переустройству философского знания, поскольку сначала в онтологии необходимо выяснить возможности разума. Кант в рамках своей философии отказывается от Вольфовского понимания содержания онтологии, ее статуса и роли в метафизике.

Наглядное представление о разнице между онтологией Вольфа и Канта мы можем получить при сравнительном анализе “схем метафизики”. Метафизика природы делится Кантом на общую и частную, что совпадает с делением метафизики Вольфа. Расхождения начинаются тогда, когда Кант проясняет предмет общей метафизики, для которой “объектом является сам разум и его понятия”¹⁴³. Общая метафизика (трансцендентальная философия) делится на критику чистого разума и онтологию. И если для Вольфа “онтология трактует сущее как таковое (§1), в ней должно доказывать то, что свойственно (convenit) всем сущим либо безусловно (absolute,) либо при определенных условиях”¹⁴⁴, то для Канта онтология оказывается связанной с разумом и его понятиями.

Итак, Кант в своем понимании метафизики и онтологии, с одной стороны, существенным образом связан с предыдущими метафизическими позициями в лице Лейбница, Баумгартена и Вольфа. С другой стороны, учение Канта существенным образом их изменяет, поскольку открывает новые перспективы мышления, изменяя структурно-дисциплинарный состав философии посредством нового содержания и статуса онтологии.

¹⁴³ Кант И. Из рукописного наследия (“Материалы к Критике чистого разума”, Opus Postumum). М., 2000. С.73. Там же см. всю схему деления “метафизики природы и нравов”. Данная схема представляет особый интерес, поскольку относится к “Наброскам 1775-1778 годов”, т.е. она появляется незадолго до выхода первого издания “Критики чистого разума”. Ср. со схемой метафизики Вольфа.

¹⁴⁴ Вольф Х. Прологомены к первой философии или онтологии // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 367.

§ 3. Возможность как ключевое понятие в критическом обновлении философии

Смысл дисциплинарного переустройства философии, которое было осуществлено Кантом, раскрывается через новое содержание, роль и статус онтологии в его философии. Однако прояснение онтологии связано с обращением ко всей Кантовской философии, с ее “комплексным прочтением”, которое подразумевает учет архитектурного единства целого критической философии. Своеобразным содержательным ключом к пониманию онтологии Канта выступает его интерпретация *возможности*. Другим словами, содержательно онтология, как учение о бытии разума, раскрывается через истолкование бытия разума в горизонте *возможности*.

Для того, чтобы прояснить содержание возможности обратимся к анализу известного тезиса Канта о том, что “бытие не есть реальный предикат”. “Кантовское доказательство существования Бога... основывается на анализе понятия возможности”¹⁴⁵. Этот тезис разбирается при выдвигании нового философского понятия – трансцендентального идеала или, в другой формулировке, идеала полного определения вещи вообще. Разработку этого понятия Кант противопоставляет прежним неудачным попыткам рациональной теологии провести доказательство существования Бога средствами только разума и выдвинуть тем самым “онтологический аргумент” в отношении существования Бога. А с другой стороны – рассматривает в контексте идеала полного определения вещи вообще. Принцип всестороннего определения относится не только к логической форме, но и к содержанию, и есть основоположение синтеза всех предикатов, которые составляют полное понятие вещи. Принцип всестороннего определения вещи «содержит в себе трансцендентальное предположение, именно предположение материала для всякой возможности, который должен a priori содержать в себе Data для особой возможности всякой вещи» (В 600-601, С.454).

Обычно первый вариант “онтологического доказательства”, суть которого в том, что с нашим понятием о Боге связывают необходимость его существования, приписывают Ансельму Кентербе-

¹⁴⁵ Fischer M., Watkins E. Kant on the Material Ground of Possibility. From The Only Possible Argument to the Critique of Pure Reason // The Review of Metaphysics. Vol. LII. No 2, 1998. P. 371.

рийскому¹⁴⁶. “Характерная черта упомянутого доказательства заключается в том, что из понятия Бога заключают о его существовании. В понятии или идее Бога заключено определение, состоящее в том, что он есть совершеннейшее сущее, ... Самое совершеннейшее сущее, в качестве которого мы мыслим Бога, не может не иметь какого-либо позитивного определения... Совершенству совершеннейшего сущего принадлежит, очевидно, и даже прежде всего остального, то, что такое сущее есть, т. е. его существование (экзистенция)”¹⁴⁷.

Второе исторически значимое доказательство существования бога принадлежит Декарту. Фундаментальная критика Картезиуса доказательства осуществляется Лейбницем, но затем Вольф делает это доказательство центральным в своей рациональной теологии. После Вольфа Кант впервые обращается к анализу “онтологического аргумента” – с целью его усовершенствования – в небольшой, но очень важной работе “Единственно возможное основание для доказательства существования Бога” (“Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes”, 1763), которую часто недооценивают, поскольку относят к “докритическому” периоду его творчества. Позже это доказательство, прямо называемое “онтологическим”, разбирается в “Критике чистого разума”¹⁴⁸; и здесь оно анализируется во взаимосвязи с ограничением притязаний рациональной теологии.

Интерес представляет не онтологическое доказательство бытие Бога само по себе, точнее его ошибочность, а то, как Кант раскрывает содержание *возможности* в одном из наиболее значимых ее аспектов для критической философии. Кроме этого, «анализ онтологического» доказательства бытия Бога представляет интерес для дальнейшего прояснения онтологии еще и потому, что в нем в сравнительно явной форме присутствуют представления Канта о бытии. В целом для всей кантовской философии “вопрос о бытии ... не был предметом специального вопрошания или тематизирования. Это связано с тем, что понимание бытия он наследует от Суареса через Вольфа, которые говорили о *ens in genere* не более, чем

¹⁴⁶ В случае Ансельма это доказательство правильнее было бы назвать не онтологическим, а рациональным.

¹⁴⁷ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 3637.

¹⁴⁸ Рассуждения Канта об онтологическом доказательстве бытия Бога, которое как раз и включает тезис о том, что “бытие не есть реальный предикат” до сих пор, по происшествию 200 лет, остаются актуальными. См. об этом: *Plantinga Al. Good, Freedom, and Evil*. N.Y., 1974.

о возможном как возможным¹⁴⁹. Рассуждать подобным образом означало для Канта продолжать линию догматической метафизики, от которой он стремился уйти. Поэтому “Кант, рассуждая о том, что есть вещь, предпочитает это делать в терминах сущности или реальности¹⁵⁰”.

В полном виде тезис Канта о бытии звучит следующим образом: “Бытие (Sein), явно, не есть реальный предикат, т.е. есть понятие чего-то, что могло бы присоединиться к понятию вещи. Оно есть всего лишь полагание (Position) некоей вещи или заданных определений самих по себе¹⁵¹”. (В 626, С. 469). Тезис состоит из двух частей: первая – отрицательная по своему характеру, вторая – положительная. “Первое положение – “Существование (Dasein) не есть предикат или детерминация какой-либо вещи” – представляет собой негативную характеристику сути существования. Второе положение определяет онтологический смысл существования позитивно: существование равно абсолютному полаганию¹⁵²”.

Рассмотрим первую часть, в которой бытию отказывается в характере реального предиката. В качестве фона рассуждений мы удерживаем мысль о том, что понимание реального, реальности у Канта не соответствует сегодняшнему словоупотреблению, “когда говорят о реальности внешнего мира или о теоретико-познавательном реализме¹⁵³, а используется в значении вещности, вещных характеристик.

¹⁴⁹ *Blanchette Ol.* Suarez and the essentialism of Heidegger // *The Review of Metaphysics*. Vol. LIII. № 1, ISSUE No 209. September. 1999. P. 6.

¹⁵⁰ *Blanchette Ol.* Suarez and the essentialism of Heidegger // *The Review of Metaphysics*. Vol. LIII. № 1, ISSUE No 209. September. 1999. P. 6.

¹⁵¹ В переводе Лосского Н.О. данный отрывок представлен следующим образом: “Бытие (Sein), очевидно, не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединиться к понятию вещи. Оно есть только полагание (Position) вещи или известных определений само по себе”. В оригинале “*Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst*”.

¹⁵² *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 39. Об этом же см.: Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. С. 263.

¹⁵³ *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С.41 Там же см. более подробно разницу между Кантовским употреблением понятия Dasein (или Existenz) и Realität (реальность). Реальность как вещное содержание, что соответствует традиционному и до Канта употребляемому ens realissimum (самое реальное существо). Объективная реальность у Канта, в отличие от реальности, есть действительность в значении близком к современному словоупотреблению или к схоластическому realitas actualis. Поэтому “100 действительных талеров содержат в себе ничуть не больше, чем сто возможных” в своей реальности, то

Поскольку анализ онтологического доказательства бытия Бога в работе “Единственно возможное основание для доказательства существования Бога” близок рассуждениям Канта в “Критике чистого разума”, мы будем опираться и на текст этой работы, поскольку ее содержание также связано с анализом понятия возможности.

Основная идея заключается в том, что существование (бытие) необходимого существа есть единственное условие, при котором возможность объектов в целом может быть постигаема. Причем “абсолютная” или полная возможность предполагает не только логическую непротиворечивость, но и “то, что понятие доступно для мысли” или, другими словами, обладает содержанием, которое может быть помыслено. Рассуждения Канта на эту тему проходят три стадии. Сначала рассматривается логический принцип непротиворечивости как формально логическое основание возможности. Затем – доказываемся необходимость существования того, что обеспечивало бы содержание понятий. На третьем шаге обосновывается, что в качестве гаранта содержания всех понятий должен быть Бог¹⁵⁴.

Первая стадия связана с формальными составляющими возможности, т. е. с законом противоречия. Это означает, что сначала Кант выясняет формальную составляющую возможности (II;72). Она касается логического взаимоотношения между предикатами и отношения этих предикатов к субъектам высказывания. Формально-логическая характеристика высказывания учитывает его форму, т. е. отвлекается от содержательности субъекта и предиката. Кант, в отличие от Вольфа, не считает логический принцип противоречивости единственным и достаточным, фундаментальным принципом истинности высказываний – это высший принцип аналитических, но не синтетических суждений. Кант также расходится с Вольфом по вопросу о различии между формальными и материальными элементами возможности. “Закон противоречия конституи-

есть вещиности, а не действительности в современном смысле слова. Также о специфике употребления Dasein Кантом см.: Ахутин А. Dasein (материалы к толкованию) // Логос № 5–6 (26). М., 2000. С. 89–123. В “Критике чистого разума” разницу между объективной реальностью и вещьностью также см.: В 269-274, С. 232-235.

¹⁵⁴ Анализ правильности доказательства бытия Бога с формально-логической точки зрения см. более подробно: *Mark Fischer and Eric Watkins. Kant on the Material Ground of Possibility. From The Only Possible Argument to the Critique of Pure Reason // The Review of Metaphysics. Vol. LII. No 2, 1998. P. 371–395.*

рует формальные или логические элементы возможности. Материальные элементы, наоборот, конституируемы тем, что не соотносимо с законом противоречия”¹⁵⁵.

Материальная возможность, или материальные элементы возможности, это “своеобразный строительный материал мышления”, который является необходимым условием для абсолютной возможности чего бы то ни было. Абсолютная возможность вещей в целом предполагает как соответствие логическому закону противоречия, так и наличие “материальных элементов мышления”.

Как было показано выше, Кант в своих рассуждениях об онтологическом доказательстве бытия Бога, отрицая наличие вещных характеристик бытия, различая логическую возможность от “материальной”, в качестве позитивной части высказывания о бытии формулирует следующее: “Оно есть всего лишь полагание (Position) некоей вещи или заданных определений самих по себе” (В 626, С. 469). В работе “Единственно возможное основание для доказательства существования Бога” позитивное суждение о существовании было им сформулировано подобным образом, т.е. о существовании, по мнению Канта, можно утверждать лишь, что оно “абсолютное полагание вещи. И поэтому существование отличается от предиката; последний всегда утверждаем лишь в отношении к другой вещи” (II;73).

Прояснить смысл “абсолютного полагания” возможно путем противопоставления его относительному полаганию, опираясь на рассуждения Канта. Относительное полагание заключается в отношении между субъектом и его характеристиками. Например, трехсторонность утверждается относительно треугольника. Если треугольник утверждается, также утверждаются три стороны, но никаких суждений относительно существования, основываясь лишь на “относительном полагании”, мы не можем сделать. Для того, чтобы это стало возможно мы должны обратиться к утверждению вещи со всеми ее характерными признаками.

Кант различает понятие вещи как возможной и как актуальной, но различие проходит между тем, что полагается и тем *как* нечто полага-

¹⁵⁵ Mark Fischer and Eric Watkins. Kant on the Material Ground of Possibility. From The Only Possible Argument to the Critique of Pure Reason. P. 372. Кант приводит пример с квадратным треугольником в качестве иллюстрации разницы между логической возможностью и материальной, утверждая, что “в каждой возможности мы должны, в первую очередь, различать то, что думается, и затем мы должны отличать от этого соответствие того, что думается с законом противоречия” (II;77).

ется. Эту "... разницу следует проводить между тем, что полагается и тем, как что-то полагается... ничего большего не полагается в действительной вещи по сравнению с только возможной вещью, так как все детерминации и предикаты действительной вещи могут быть найдены в чистой возможности этой же вещи" (II;75). Полное определение вещи может быть выражено в одном и том же понятии, независимо от того, относится ли оно к актуальной вещи или к потенциальной. "В том случае, когда одно и то же понятие относится к действительной вещи, все определения полагаются в понятии как актуальные и как неотъемлемо присущие субъекту, который полагается абсолютно. Однако, если понятие относится к вещи, которая только возможна, эти же определения полагаются относительно (возможного) субъекта и будут актуально с ним неразделимы, если субъект будет абсолютно полагаться"¹⁵⁶.

В трансцендентальной философии Канта проблематичным и исследуемым оказывается не только собственная *возможность* мышления, но и *возможность* объекта опыта, объекта *возможного* опыта и *возможность* самого опыта. Другими словами, Кант исследует мышление как возможность и объект как возможность, ибо "условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта и потому имеют объективную значимость в априорном синтетическом суждении" (В 197, С. 188). Необходимость исследования "возможностного" плана Кант объясняет тем, что мы не можем мыслить ни одного предмета иначе, как с помощью категорий; мы не можем познать ни одного мыслимого предмета иначе, как с помощью созерцаний (*Anschauungen*), соответствующих тем понятиям. Но все наши созерцания чувственны, и это познание (*Erkenntnis*), поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. Эмпирическое же познание есть опыт. Следовательно, для нас невозможно никакое априорное познание, кроме как исключительно (познание) предметов возможного опыта...". (В 165–166, С. 170).

Понимаемая таким образом возможность не есть *реализованная* возможность мышления какого-либо сущего, ибо она предшествует тому, что случается в действительном опыте, и определяет объективную возможность того, что случится в опыте. Вопрос о *возможности* в философии Канта есть в том числе и вопрос о форме опыта, ибо

¹⁵⁶ Fischer M., Watkins E. Kant on the Material Ground of Possibility. From The Only Possible Argument to the Critique of Pure Reason // The Review of Metaphysics. Vol. LII. No 2, 1998. P. 379.

оформленность опыта делает его возможным: “То, что сходится с формальными условиями опыта (по созерцанию и понятиям), есть возможное” (В 265, С. 230).

Онтология как раз и посвящена предварительному разбирательству и описанию формальной устроенности возможного опытного мышления *конечного* метафизического существа, т. е. человека. Человек по своей природе – метафизик, но его познание конечно. Так, к примеру, в Хайдеггеровской интерпретации Канта конечность человеческого существа как чувствующего достаточно определена, и в этой своей достаточной определенности может быть раскрыта тогда только, когда видится из структуры еще более конечного человеческого рассудка, т. е. конечное видится не из бесконечного, а еще более конечного¹⁵⁷. Конечность человека может быть связана и с тем обстоятельством, что мы “ограничены внешним по отношению к нам миром: наша воля хрупкая и слабая; и мы скованы нашей чувственностью и временностью. Чувственность окутывает наш взгляд на случайные действия разума и искажает его работу ... и разум через ряд эволюций и революций должен работать, чтобы стать тем, что он есть по своей сути”¹⁵⁸.

Вопрос о возможности знания для Канта не является только вопросом о том, как возможно нечто действительное и фактическое, в данном случае – стремление разума знать. Кант не раз подчеркивает, что дело идет исключительно о “чистой возможности”. Это, скорее, вопрос о том, как возможно нечто возможное в его собственной возможности, а именно: *мое* знание как возможное знание, *мое* делание как возможное и *мое* надеяние как возможное. Общая, то есть целая и представленная в систематически развёрнутой идее, онтологическая структура возможности, или возможность как таковая, предполагает некоторые первичные – и в этом смысле собственные – модификации, а именно знания, делания, надеяния. Возможность как таковая (собранная в Кантовском понятии трансцендентального субъекта как совокупности возможностей, способностей и сил) предполагает соответствие с другими возможностями. “... Кант постоянно отмечает, что само “когитальное” Я не есть ни предмет, ни представляемый объект, и ни вещь в смысле объекта, но основание возможности любого представления и какой угодно восприим-

¹⁵⁷ См. подробнее: Гайденок П. П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 380–383.

¹⁵⁸ Yovel Y. Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice // The Review of Metaphysics. Vol. LII, No 2, 1998. P. 272.

чивости. Оно тем самым есть основание всякого познаваемого существа вообще. Как первоначальное синтетическое единство апперцепция Я есть фундаментальное онтологическое условие любого рода познаваемого существа¹⁵⁹.

Раскрытие онтологической проблематики в философии Канта связано также с другой важной темой его философии – понятием *безусловного*, понимаемого не как человеческие умения, способности, знания, а как начала и причины человеческого существа. Таким безусловным началом выступает свобода в ее двояком виде: свобода познающего разума и свобода действующего разума (теоретического и практического). *Познающий* разум спонтанен в своей деятельности, а *действующий* не попадает под действие природной причинности.

В противоположном случае, когда рассматривается деятельность разума, сознания как производных от каких-либо “мировых связей и причин, то она не будет иметь априорных “измерений” для осуществления суверенного познавательного акта. Такое значение “априорных предпосылок умопостижения было осознано в кантовском трансцендентализме, который, собственно, явился философским просвещением возможностей и границ познающего субъекта, обусловленных действием в нем и через него предельных, тотальных предметов (“природа”, “тело”, “бог” как “вещи-сами-по-себе”). Эти предметы представляют собой, по сути, онтологические условия, приводящие к дискретности теоретического языка, описывающего такие предметы: к последним, в частности, оказывается неприменим идеал гипотетико-дедуктивной теории¹⁶⁰. Выясняя роль безусловного и возможного, Кант исследует “предельные” условия возможности опыта.

Как известно, существует разница между логическим анализом научных процедур, “приводящих к установлению и оправданию теоретических положений” и исследованием условий, при которых эти положения возможны. Условия получения тех или иных теоретических положений, по мнению Э. Штрекер, “могут пониматься по-разному: как “условия” мира, т. е. “реальные” условия всех мировых объектов в той природе и в той истории, которые охвачены научным исследованием, или как “реальные” условия, в которых находятся исследователи в каче-

¹⁵⁹ Торубарова Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб., 1999. С. 58; подробнее об этом же см. там же: § 2. Онтологическое различие между *res extensa* и *res cogitans* в философии Канта и § 3. Личность и вещь в их онтологическом различии.

¹⁶⁰ Калининко В.В. Онтологические основания научного познания // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 44.

стве членов научного сообщества с личностными, психическими, социальными и социокультурными взаимосвязями, делающими это исследование возможным”¹⁶¹. С подобными условиями все ясно и не возникает никаких проблем с их фиксацией и интерпретацией.

Однако существуют условия другого рода, выявление, фиксация и интерпретация которых, связаны с большими сложностями. Их “выявляет философская рефлексия в собственном смысле слова. ... Кант в “Критике чистого разума” показал эти условия, демонстрируя их не только как условия возможности опыта, но и как условия возможности любого объекта опыта. Поскольку сами эти условия реализуются в структуре человеческого разума, они объективны”¹⁶². Условия подобного рода относятся к “предельным” условиям возможности опыта вообще¹⁶³.

Кантовское учение о возможности Хайдеггер называет “средоточием” всей истории новоевропейской метафизики. Смысл и глубина истории новоевропейской философии проявляется в процессе, в котором “бытие получает эту неоспоримую сущностную черту, быть условием возможности сущего, т. е. по-новоевропейски представленного, т. е. противостоящего, т. е. предметов”¹⁶⁴. Почему так важны рассуждения Канта о возможности? Объяснение может быть найдено при обращении к высшему основоположению всех синтетических суждений. “Априорные синтетические суждения возможны в том случае, если мы относим формальные условия априорного созерцания, синтез способности воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции к возможному опытному знанию вообще и признаем, что условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта и потому имеют объективное значение в априорном синтетическом суждении” (В 197, С. 188).

Вопрос кантовской философии о том, как возможны априорные синтетические суждения, есть трансформация традиционного вопроса новоевропейской философии о том, каковы принципы опытного употребления разума. Возможность опыта выясняется Кантом в связи с определенным устройством конечного метафизического существа,

¹⁶¹ *Stroker E.* Husserl’s Idea of Phenomenology as the Foundational Theory of Science // *Stroker E.* The Husserlian Foundations of Science. Washington, 1987.

¹⁶² *Stroker E.* Husserl’s Idea of Phenomenology as the Foundational Theory of Science // *Stroker E.* The Husserlian Foundations of Science. Washington, 1987

¹⁶³ О неправомерности рассматривать условия подобного рода только в рамках научной методологии и воспринимать их только в качестве начал науки см.: дальше там же.

¹⁶⁴ *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. С. 162. О представленности предметов см.: 162165 там же.

т. е. человека, и в связи с характеристиками той вещи, которая становится предметом опыта. И если “классический рационализм в целом” оперирует неограниченным интеллектом, то на его место “Кант кладет ограниченный, конечный человеческий разум”¹⁶⁵.

А. В. Ахутин раскрывает онтологический смысл возможности в контексте исследования смысла *Dasein* у Канта, Гегеля и Хайдеггера. Рассматривая традиционное понимание смысла бытия, “которое раскрывается в мыслимом определенным образом универсуме мира и, стало быть, внутренне связан с определенностью этого образа мысли через связь с логикой *мысли*, т. е. с идеей *разума*, со смыслом *разумения*”¹⁶⁶, мы неизбежно приходим к вопросу “о возможности другого – нежели *познание* – определения мыслящего внимания к вещам, иного – нежели объективность и научность – определения истинности, иного смысла разума, иного его самоопределения. И дальнейший вопрос – возможного соотношения этих смыслов и самоопределений разума в разрывывании начатого Кантом спора разума с самим собой”¹⁶⁷. Возможность *онтологически понимаемой возможности* рассматривается в связи со способностью воображения в первом издании Критики, и с синтезирующей деятельностью рассудка – во втором. Вопрос Канта “как возможны синтетические суждения а priori?”, – подразумевающий тройкую переформулировку: “как возможна чистая математика?”, “как возможно чистое естествознание?” и, наконец, “как возможна метафизика как наука?”, – и есть, по существу, вопрос о такой онтологической возможности. И первое право на постановку вопросов о возможности этих наук основывается на том, что эти науки существуют в действительности¹⁶⁸.

Порядок кантовских вопросов о возможности наук – “как возможна чистая математика? как возможно чистое естествознание? как возможна метафизика как наука?” – можно представить как “исторически индифферентный” и как “исторически дифференцированный”. В первом случае эти вопросы будут связаны с простыми требованиями обновления соответствующих наук на основе вновь обретенного начала, *punctum cantianum sive copernicanum*. Однако в рамках насто-

¹⁶⁵ Кулис Р.Р. Проблема бытия и истории немецкой “философии жизни” // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига. 1988. С. 30.

¹⁶⁶ Ахутин А. *Dasein* (материалы к толкованию) // Логос № 5–6 (26). М., 2000. С. 106.

¹⁶⁷ Ахутин А. *Dasein* (материалы к толкованию) // Логос № 5–6 (26). М., 2000. С. 106.

¹⁶⁸ В современной философии также исследуется онтологическая возможность, подобное отношение с предметом и миром интерпретируется в терминах: “сознание”, “жизнь сознания” – Дильтей, “усмотрение” – ранний Гуссерль, “внимание” – Хайдеггер.

ящего исследования гораздо более важно зафиксировать “исторически дифференцированное” переспрашивание о существовании каждой из эпистем аристотелевой теоретической философии.

Порядок кантовских вопросов о возможности наук, а именно: математики, физики, первофилософии в ее обновленном, т. е. “двойном метафизическом” виде, представляет трансформацию состава Аристотелевой теоретической философии не только благодаря характерной для послеаристотелевской философской традиции замене первой философии на метафизику, но и благодаря тому, что всей сфере теоретического знания предпосылается особая философская наука – критика или онтология. В результате мы получаем архитектурное единство разума в его критическом (трансцендентальном) и практическом употреблении.

Такой итог возможен потому, что в распоряжении разума находятся не только научные прагматики (математика занимается математическим, физика физическим), о которых можно составить лишь *субъективно-историческое* представление, но и формы деятельности самого разума. К ним относятся формальный состав разума (исходное единство и априорные элементы) и состав его целей. Эти формы деятельности разума, по Канту, есть достояние чистого разума, что составляет суть “метафизики в тесном смысле слова” (В 670-680, С.616).

“Содержание Критики, подчиненное стремлению обосновать конституируемое знание (математику, физику, метафизику) не ограничивается сугубо детерминацией объективности. Результаты “Аналитики” превосходят потребности Ньютоновской физики, а результаты “Эстетики” – потребности Евклидовой, и даже не-евклидовой геометрии. В той пограничной области, где Критика выходит за рамки собственно эпистемологии, появляется возможность поиска начал подлинной феноменологии”¹⁶⁹. Тема исторической новации рассматривается в трансцендентальной феноменологии в связи с феноменологической установкой, причем понятие установки носит неоперациональный характер. В самом общем виде феноменологическая установка есть ничто иное, как выяснение сущностной структуры феномена, “усмотрение сущности”, как формулирует ранний Гуссерль. Реализация, воплощение феноменологической установки не зависит от Я, осуществляющего ее, ибо “занимать и разрабатывать принципиальную мыслительную позицию не значит излагать личную философию, но: позволять философской традиции становиться действенной в новой постановке вопросов и в новом вопрошающем начинании”¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Рикер П. Кант и Гуссерль. С. 167.

¹⁷⁰ Херрманн Ф.-В., фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. С. 28.

Глава 2

СМЫСЛ ОНТОЛОГИИ И ФИЛОСОФИЯ «ПО МИРОВОМУ ПОНЯТИЮ»

§ 1. “Школьная” философия и философии “по мировому понятию”

Вывод о том, что онтология является обязательной вводной частью философии Канта мы можем сделать, основываясь на “Архитектонике чистого разума”, одной из заключительных глав “Критики чистого разума”, которая сравнительно редко привлекает внимание исследователей. Однако, несмотря на безусловную значимость онтологии для всей философии Канта, ее содержание не может быть определено однозначно. Проблематичность определения онтологии связана с тем, что само содержание философии раскрывается Кантом по-разному. Философия делится им на «школьную философию» (Schulbegriff), или философию в схоластическом значении, и «философию по мировому понятию» (Weltbegriff) или, как Кант еще ее называет, философию в космическом смысле (conceptus cosmicus), философию в гражданско-мировом (weltbürgerlichen) значении.

Это деление философии является очень важным в рамках трансцендентальной философии Канта. Г. Функе следующим образом фиксирует важность этого деления: для Канта “наряду с понятием философии как школы, согласно которому она является “системой знаний”, т.е. наукой, имеющей целью логическое совершенство знаний, есть еще также философия как понятие мира, мимо которой нельзя пройти или которую нельзя недооценивать, если отдавать должное взглядам Канта в целом”¹⁷¹.

¹⁷¹ Функе Г. “Назад к Канту – значит // Кантовский сборник: межвузовский тематический сборник научных трудов. Выпуск 14.. Калининград, Калининградский государственный университет, 1989. С. 5.

Однако, как только Кант начинает рассуждать не о двух философиях, а о двух метафизиках, содержание онтологии меняется, поскольку становится связанным с теоретическим и практическим *употреблением* разума. Содержание онтологии выясняется Кантом не только в соответствии с философией по школьному понятию и по мировому понятию, но и в ориентации на метафизику природы и метафизику свободы. Им соответствует теоретическое и практическое употребление разума.

Представляется целесообразным прояснить содержание онтологии в философии Канта, в первую очередь, исходя из деления философии на “школьную” и “мировую”, а затем – исходя из *употребления* практического и теоретического разума. Полученные результаты конкретизируют понимание истории в философии Канта, которое включает три вида истории: 1) историю разума как историю собственно мышления, 2) историю природы и 3) историю свободы, как историю теоретического и практического употребления разума.

Итак, статус онтологии проясняется, если вспомнить, что во всех рассуждениях о строении и высшем предназначении философии, Кант подразумевает “мировое понятие” философии, которая в отличие от школьной философии ориентирована “существенными целями человеческого разума” и может развиваться только на основе знания, полученного из *принципов*. Основное отличие между школьной философией и философией по мировому понятию заключается в том, что первая своей целью имеет систематическое единство знания и его логическое совершенство, а философия по мировому понятию есть наука об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума¹⁷². В “Архитектонике” Кант пишет, что “понятие философии есть лишь *школьное понятие*, а именно (понятие) о системе знания, искомого лишь в качестве науки, не имея целью чего-либо большего, чем систематическое единство этого знания, стало быть, *логическое совершенство познания*. Но существует еще *мировое понятие* (conceptus cosmicus)... В этом аспекте (Absicht) философия есть наука об отношении всего познания к существенным целям человеческого разума” (В 860-880, С. 610-622). Философия по мировому понятию объединяет все знания, исходя из перспективы “существенных целей человечества... учитывает телеологию чело-

¹⁷² См. об этом более подробно: Кант И. Критика Чистого разума В 860-880, С. 610-622. Об этом же Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Трактаты и письма. М., 1980. С. 330-334.

веческого разума, цели относящиеся к “предназначению человеческих существ”¹⁷³.

Онтология для философии в школьном смысле есть одна из многих составных частей. А для философии в “мировом масштабе” онтология есть вводная часть, но такая вводная часть, в ориентации на которую выстраивается вся остальная метафизика. Характер и содержание философии *определяются уже* в онтологии в соответствии с целями человеческого разума, причем стремление разума связывается не только с теоретическим, но и с практическим, т.е. с моралью.

Отличия между школьной философией и философией по мировому понятию касаются не только цели, но и способа получения знаний. Философия по способу получения знания делится на чистую и историческую или, как иногда ее называет Кант, эмпирическую. Первая, соответственно, получает знания из чистого разума, а вторая – из эмпирических принципов.

Философия, получающая знание из чистого разума, в свою очередь, делится на ту, которая “есть *пропедевтика* (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого познания *a priori*, и называется *критикой*” и на другую часть, в которой философия “есть система чистого разума (наука), цельное (как истинное, так и кажущееся (*scheinbare*)) философское познание из чистого разума в систематической связи, и называется *метафизикой*; впрочем этим именем можно называть также всю чистую философию, включая и критику...”. Метафизика как система чистого разума, таким образом, предполагает критику как свою предварительную часть, в которой выясняются способности, возможности самого разума. Чтобы создать философию в соответствии с существенными целями человеческого разума, проводится критика, разбор или прояснение собственных способностей разума.

Фактически Кант рассматривает одну философию, которая может быть разделена на два вида – философию по мировому понятию и школьную философию. Первая существует как натуральная метафизика, т.е. естественная для человеческого существа, вторая – разрабатывает и культивирует естественную почву разума. Если использовать более близкие для современной философии термины, философия имеет жизненную (естественную) и институциональную, техническую (школьную) формы. Первая форма, которая определяется Кантом как цель, и есть “наука о высшей максиме применения нашего

¹⁷³ *Manchester P.* What Kant means by Architectonic // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin. New York. B.2. 2001. P. 623-624.

разума, поскольку под максимой разумеется внутренний принцип выбора между различными целями¹⁷⁴. Вторая, определяемая как принцип в широком смысле слова, включает в себя понятие чувственности, категории рассудка, основоположение определяющей силы (способности) суждения и, наконец, идею разума вне ее целевого характера.

Деление философии на мировую и школьную соответствует двум путям получения знания. Все знания, которые получает человеческое существо, независимо от содержания, есть знания, полученные или историческим путем (*cognitio ex datis*), или рациональным (*cognitio ex principiis*). “Откуда бы ни дано было знание первоначально, оно имеет в [уме] своего обладателя исторический характер, если он познает его лишь в той степени и настолько, насколько оно дано ему извне, все равно, получено ли оно путем непосредственного опыта, или рассказа, или же путем поучения (общие знания)” (В 863, С. 613; об этом же В 355-366, С. 287-294¹⁷⁵).

Если отвлечься от содержания знания и рассмотреть его по способу приобретения, то оно будет историческим или рациональным. В том случае, когда мы достойно выучим чужое философское учение (Кант в качестве примера обращается к философии Вольфа), это знание будет только историческим знанием. Даже если в нашей голове будут “все основоположения, объяснения и доказательства вместе с подразделениями всего здания системы”, мы их будем использовать ровно настолько, насколько они нам переданы. Это знание чужой философской системы возникает у нас не из разума, а приобретено историческим путем. (В.864, С.613). Вольф, выстраивая и развивая свою философию, думал *сам* в отличие от любого другого, кто заучивает его систему. Отчет в разумности Вольфа при построении философии никто другой, соответственно, дать не может, поскольку рациональное причиняется в самом человеке. “Только историческое” означает для него (Канта – Э.Б.) данное чужим, посторонним разумом, а не познанное собственным¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Трактаты и письма. М., 1980. С.332.

¹⁷⁵ Подстрочный перевод менее соответствует нормам русского языка, но более точно передает нюансы философской мысли Канта: “Познание может быть изначально дано, откуда оно хочет, так все же у того, кто им обладает, оно исторично, если он познаёт лишь в той мере и столько, в какой и сколько ему было дано из-другого (*anderwärts*), пусть это может быть ему дано через непосредственный опыт, или рассказ, или же научение (общим знаниям)”. “Может” (*mögen*) в смысле уступительного “пусть”. См.; об этом же более подробно Кант И. Трактаты и письма. Логика. М., 1960. С. 329-338.

¹⁷⁶ Scholz G. Geschichte, Historie, Spalte. Basel, Stuttgart. 1974. S. 362.

Знание, полученное историческим путем, отличается от рационального знания. “Разумные познания (Vernunft Erkenntnisse), которые суть это объективно (т.е. могут начально возникнуть только из собственного разума человека), лишь тогда могут называться этим именем также и субъективно, если они почерпнуты из общих источников разума, откуда может возникнуть также и критика и даже отрицание изученного, т.е. из принципов” (В 864-865, С. 613). Такого рода знание может быть получено в математике и философии, которые при всем их различии являются априорными науками.

Разница между школьной философией и философией «по мировому понятию» касается не только цели и способа получения знаний, но и содержания. Другими словами, задав вопрос о том, что есть философия, мы получаем разные ответы в зависимости от того, какую из философий мы будем подразумевать. Философия “по школьному понятию” понимается как рациональное знание, полученное историческим путем, и есть учение о мастерстве (Lehre von der Geschicklichkeit) разума. Занятия философией “по школьному понятию” предполагают достаточный запас рациональных знаний и умение соединять эти знания в систематическое целое, которое имеет обязательный статус для самой философии и других областей человеческого познания. Другими словами, под школьной философией подразумевается, с “одной стороны, взаимосвязь формальных основоположений мышления и разума вообще, а с другой стороны, разбор и определение тех понятий, которые как необходимая предпосылка лежат в основе постижения мира, т.е. для Канта – природы”¹⁷⁷. Философия “по школьному понятию” в философии Канта может быть определена как принцип, понимаемый в широком смысле значений этого термина. Он включает в себя и понятие чувственности, и категории рассудка, и основоположение определяющей силы (Kraft) суждения, и идею разума, понятию вне ее целевого характера.

Философия “по мировому понятию” (in sensu cosmico) или (что то же самое для Канта) философия в гражданско-мировом (weltbürgerlichen) значении, выступает как учение о мудрости, полезности (в практическом смысле), как законодательница человеческого разума. Философия “по мировому понятию” есть наука о последних целях человеческого разума, и она единственная имеет абсолютную ценность, так как обладает внутренней ценностью и придает ценностное изменение другим областям человеческого познания.

¹⁷⁷ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2000. С. 9.

Мысль Канта о разделении философии, которую часто воспроизводят в контексте размышлений о том, что есть философия, можно выразить другими словами: философия разворачивается двояко: *sub specie* натуральной и школьной. Смысл *натуральной* метафизики, то есть естественной метафизики, а не метафизики природы, обусловлен тем, что человек по своей природе (жизни) – метафизик. Именно *природа разума* побуждает его к стремлению к конечной цели, именно благодаря природе разума существует философия по мировому понятию. Другие науки, в отличие от философии, не имеют жизненного измерения, и поэтому те, кто ими занимается – математики, логики, естествоиспытатели, характеризуются Кантом как “искусники разума” (*Vernunftkünstler*, в русском переводе „Логики“ – виртуоз разума). Эти науки имеют в своем составе специальные прикладные дисциплины, которые собственно “служат пользе общества”, но не имеют жизненного измерения, т.е. развиваются без соответствия высшим целям разума.

Здесь уместен вопрос о том: не является ли этика (практическая философия) такой же специальной частью в составе философской науки, которая как раз и отвечает жизненным смыслам и требованиям. В рамках философии Канта ответ на этот вопрос будет отрицательным, поскольку человек по своей природе (жизни) именно метафизик, а не этик, и интерес разума к знанию безусловного не только жизненный, но и теоретический. Кантовское понимание знания, в отличие от того, которое исследуется в различных вариантах гносеологии, обладает характером недифференцируемого единства. Человек устроен таким образом, что он *может* знать, *должен* делать, *смеет* надеяться, причем эти “может, должен и смеет” не тождественны друг другу, так же как и не тождественны “знать, делать и надеяться”.

§ 2. Соотношение философии «по школьному понятию» и философии в мировом смысле с мировоззрением и научной философией

Разделение Кантом философии на школьную и мировую соотносимо, но неравнозначно с философией как наукой и философией как мировоззрением в современном философском дискурсе. Поскольку философы часто говорят о “научной” философии, тем самым предполагается, что существует другая философия, которая наукой не явля-

ется. Вопрос о том, почему философия не наука, потому ли что она больше по своему содержанию, смыслу и предназначению, чем наука, или же потому, что она по своим существенным признакам не является наукой, не всегда проясняется в ходе дискуссий. Поскольку у Канта присутствует «философия по мировому понятию» и философия в школьном смысле, философия как наука и мировоззрение, то анализ этих понятий во взаимосвязи прояснит содержание каждого из них.

Ранее уже было отмечено, что с тех пор как существует понимание философии как науки¹⁷⁸, а значит с момента «появления философии на фоне мифа», присутствует и другое представление о философии. «Согласно этому взгляду на философию, она должна быть не только и не столько теоретической наукой, но ее задача – практическое понимание вещей и их взаимосвязи, а также вырабатывать отношение к ним, она должна регулировать и вести за собой объяснение вотбытия (Dasein) и его смысла. Философия есть мировая мудрость и жизненная мудрость или, как сегодня обычно выражаются, философия должна давать мировоззрение. Так можно разделить научную философию и философию мировоззрения»¹⁷⁹.

Соответствует ли (и если да, то каким образом) деление философии на школьную и мировую делению философии на научную и философию как мировоззрение в критической философии Канта? Философский смысл мировоззрения определяется впервые в рамках немецкой философии, если точнее – в критической философии Канта. В своем первом значении, еще не измененном последующим развитием философии, под мировоззрением (Weltanschauung) понимается простое восприятие природы в широком смысле этого слова.

Мировоззрение (воззрение на мир или природу в широком смысле этого слова) перестает существовать в этом первичном, Кантовском значении после работы, проделанной романтиками, и, в первую очередь, Шеллингом. После разработанного Шеллингом учения об интеллигенции как совокупности всего субъективного, в содержании «мировоззрения» акцент делается на продуктивности и *самостоятельности* образования воззрений. Схематизм как созерцание, которое, с одной стороны, «граничит с понятием, а, с другой стороны, с объектом» или, иными словами, правило, в соответствии с которым

¹⁷⁸ Наука в древнегреческом смысле, как созерцание, настрой на сущее упорядоченное в космосе, наука, как ее понимало средневековье и наука Нового времени, понимаемая как исследовательское предприятие – имеют разное содержание. См. об этом более подробно М. Хайдеггер «Время картины мира» // *Время и бытие*. М., С. 6362.

¹⁷⁹ *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2000. С. 5

конституируется объект, также является схематизмом мировоззрения. Поскольку схема есть не созерцание предмета, а правило, по которому может быть создан предмет, Шеллинг приписывает воззрению на мир самопродуцируемость. В философии Гегеля мировоззрение, в силу причастности к моральным целям, понимается в еще большей степени самостоятельным и самопроизводным.

К изначальному кантовскому смыслу мировоззрения, как просто-го восприятия взаимосвязи вещей природы, в ходе развития систематической философии прибавляется толкование смысла и цели бытия человека и истории. Независимо от того, каким образом получается мировоззрение – из суеверия и ошибок или из науки и опыта, который, правда, «получает характер экспериментирования в силу господства научного познания как исследовательского предприятия, или же оно есть просто смешение... того или иного предрассудка и трезвого расчета, присущего «холодному» научному разуму», все чаще и чаще «всякое мировоззрение приводит к той неизбежности, которая требует редуцировать философию к сугубо служебному положению»¹⁸⁰. И начиная с конца XIX в. содержание понятия «мировоззрения» становится размытым и всеобъемлющим подобно «достоинству» монеты, совершенно стертой от долгого обращения¹⁸¹ и все более отдаленным от того смысла, который подразумевал Кант.

После прояснения изначального Кантовского смысла мировоззрения и дальнейшего изменения его содержания, вернемся к вопросу о том, соотносимы ли философия по мировому понятию и мировоззрение в критической философии Канта? Или в более общей постановке: совпадает ли в философии Канта разделение философии на школьную и мировую с различием между научной философией и философией как мировоззрением?

Философия по мировому понятию и философия как мировоззрение, с одной стороны, совпадают. Кант, разделяя философию на школьную и мировую, очерчивает круг вопросов, которые относятся к философии по мировому понятию. Эти же вопросы относятся и к мировоззрению. В качестве ведущих и направляющих формулируются вопросы о конечных целях *человеческого* разума, предельные вопросы *человеческого* вотбытия (Dasein). В качестве априорного определения человеческого бытия Кант формулирует тезис о том, что человек

¹⁸⁰ Сергеев К.А. Метафизика Канта и новейшая европейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 35.

¹⁸¹ Плотников В.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собр. Соч.: В 6-ти т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 228.

есть сущее, которое существует как цель самого себя, как своя собственная цель. Вопросы о конечных целях человеческого разума есть вопросы философии по мировому понятию и философии как мировоззрения. (В 868, С. 669 или IV;433)¹⁸². Эти вопросы о “царстве целей” решаются в ориентации на целое философии или в систематической связи с собственными целями, которые могут быть установимы каждым”¹⁸³.

Философия «по мировому понятию» и мировоззрение, с другой стороны, не совпадают, поскольку философия «по мировому понятию» никоим образом не ставит задачу “выработки” мировоззрения. Соответственно статус философии по мировому понятию не сводится к служебному положению по отношению к мировоззрению. Наоборот, она занимается прояснением, причем априорным, сущностных характеристик человека (моральной личности), которые принадлежат к сущности бытия человека и которые не определяются мировоззрением вообще. Соответственно, если понимать философию как образование мировоззрения, то ссылки на Канта по меньшей мере некорректны.

Итак, философия «по мировому понятию» не является исходной, базовой формой мировоззрения, но связана с ним, поскольку мировоззрение существует фактически, т.е. оказывается исторически жизненным воззрением в силу своей принадлежности к человеческому бытию. Мировоззрение вырастает из некоего фактичного бытия и соразмерно его фактичным возможностям. Оно в каждом случае проистекает из фактичности человеческого бытия, причем в соответствии с его реальными возможностями. Мировоззрение всегда есть то, что присуще внутреннему существу человеческой экзистенции. Оно укоренено в исторической природе человеческого бытия, осуществляемого определенным способом в мысли и действии, и тем самым оно уже есть заранее. “То основное, что говорит Кант относительно философии *in sensu cosmico*, это выяснение, причем априорное, таких фундаментальных характеристик человеческой личности, которые принадлежат вообще и в целом к сущности человеческого бытия. Как раз эти характеристики, которые философия обязана ясно и четко эксплицировать, в значительной мере определяют понятие мировоззрения.

¹⁸² Об этом же на русском см.: Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6-ти т. М., 1965. Т. 4. С. 252; а также: Критика практического разума // Соч.: В 6-ти т. М., 1965. Т. 4. С. 414.

¹⁸³ Guyer P. The Form and Matter of the Categorical Imperative // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. B. 1. Berlin, New York, 2001. P. 140.

Но философия не может быть всецело подчинена этому понятию, она не может быть к нему полностью редуцирована”¹⁸⁴.

Итак, сущность мировоззрения заключается в отнесенности к миру и к фактичности человеческого бытия. Мировоззрение по своему смыслу относится к соответствующему сегодняшнему Dasein и не зависит от того, чем оно определено: наукой, опытом или суевериями и предрассудками. Философия может быть отчетливо артикулированной формой мировоззрения, но его образование не есть задача философии. Философия лишь вовлекается в процесс образования того или иного мировоззрения начиная с эпохи Возрождения, т.е. с того времени, когда человек начинает воспринимать себя как средоточие чего бы то ни было в возможности и действительности.

Принципиальная возможность существования философии по мировому понятию коренится в природе разума и исследует она вопросы, связанные с априорными характеристиками личности, в ориентации на “высшее благо” (Guts, the highest good). Все три “Критики” заканчиваются, “достигают своей кульминации в понятии “высшего блага”” и рассмотрением постулатов практического разума как условий возможности реализации этого высшего блага¹⁸⁵. Природа разума, в том числе и его целестремительный характер, исследуется Кантом в онтологии, причем он и терминологически отличает проблематику традиционной онтологии. Упомянув предшествующие варианты metaphysica generalis (ontologia), он называет их “трансцендентальной философией древних” (В 113, С. 123) и отличает от них онтологию как трансцендентальную философию (В 873, С. 618, В 303, С. 253), поскольку только в ней, изначально и в первую очередь, исследуется сам разум.

В философской традиции название метафизики закрепилось за областью исследований на основании понятий a priori *всего существующего*, что, по мнению Канта, есть лишь метафизика природы. От так понимаемой метафизики он дистанцируется, ибо существует другое значение метафизики: “Метафизика, называемая так в более узком понимании (Verstand), состоит из *трансцендентальной философии и физиологии* чистого разума. Первая рассматривает только рас-

¹⁸⁴ Сергеев К.А. Метафизика Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 36.

¹⁸⁵ См.: более подробно о соотношении высшего блага, высшего предназначения человека и счастья в основных работах Канта: Reath A. Two conceptions of the Highest Good in Kant // Journal of the History of Philosophy. №26. 1988. P. 593-619. Об этом же: Guyer P. The Form and Matter of the Categorical Imperative // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. B. 1. Berlin, New York, 2001. P. 131–150.

судок и сам разум в системе всех понятий (Begriffe) и основоположений, относящихся к предметам вообще, не принимая объектов, которые были бы даны (*Ontologia*); вторая рассматривает природу, т.е. совокупность (Inbegriff) данных предметов...” (В 873, С. 618). Объектом исследования для онтологии является “только сами рассудок и разум в системе всех понятий и основоположений”. Более дробное деление метафизики, приводимое им в «Архитектонике чистого разума» (онтология, рациональная физиология, рациональная космология, рациональная теология), включает также в качестве своей первой части онтология или трансцендентальную философию. Физиология вообще (рациональная) отличается от онтологии по предмету исследования: первая обращена к природе как совокупности данных предметов, а онтология занята исследованием рассудка и разума в системе их понятий и основоположений.

Анализ дальнейшего текста “Критики чистого разума” позволяет сделать вывод о том, что Кант сначала сопоставляет, а затем различает онтологию и физиологию чистого разума. Основанием для различения является данность предметов, точнее, данность в пространстве и времени их природы. Разведение онтологии и физиологии в рамках метафизики в более узком понимании еще раз свидетельствует о неправомерности исключительно гносеологического толкования его философии, поскольку под онтологией Кант подразумевает ту же критику, которая уже была им обозначена как вводная часть к метафизике природы и метафизике свободы.

§ 3. Статус онтологии в критической философии Канта

Общеизвестно заявление Канта о том, что “Критика чистого разума” не содержит в себе изложение *всей* философии, поскольку эта “Критика” “есть трактат о методе, а не система науки”. Однако она, тем не менее, содержит “в себе очерк системы метафизики, как в отношении ее границ, так и в отношении всего внутреннего расчленения ее” (В XXIII, С. 38). Уточнение статуса онтологии в критической философии Канта *сначала* на материале “Критики чистого разума” представляется обоснованным, поскольку в ней содержится полнота метафизических идей Канта. Кроме этого, изложение этой темы – онтологии в рамках первой Критики не противоречит содержанию других его работ.

Обращение к текстам Канта позволяет сделать вывод о статусе и месте онтологии в системе философского знания: она предшествует метафизике, это та часть всей философии по мировому понятию, которая должна быть проработана в первую очередь. “Территориально” в “Критике чистого разума” онтология, как система всех понятий и основоположений, соответствует *Трансцендентальной логике*, а точнее – *Трансцендентальной аналитике*. Однако ее содержание может быть прояснено при учете того, что излагается в первой части *Трансцендентальной эстетики*, т.е. без учета метафизических и трансцендентальных аргументов в пользу априорности пространства и времени, которые обосновываются как форма внешнего чувства и внутреннего.

Вторая часть «*Трансцендентального учения об элементах*» – «Трансцендентальная логика», состоит из двух отделов: «*Трансцендентальной аналитики*» и «*Трансцендентальной диалектики*». «*Аналитика*» включает аналитику понятий и аналитику основоположений (Grundsätze)¹⁸⁶. В «*Аналитике*» наиболее важными темами для прояснения онтологии являются следующие: трансцендентальная дедукция категорий, различения всех предметов на *феномены* и *ноумены*, учение о схематизме – априорном синтезе или, другими словами, соединении некоторых понятий в схему, которая имеет опытное применение.

В «*Трансцендентальной диалектике*» – втором отделе «*Трансцендентальной логики*» содержится разносторонняя разработка учения об идеях, которое демонстрирует, прежде всего, критическое размежевание с рациональной психологией, рациональной космологией и рациональной теологией. В этом же контексте рассматриваются паралогизмы и антиномии, обособливается практическое и теоретическое употребление разума, которым соответствует конститутивное и регулятивное истолкование принципов. Поскольку в конце «*Аналитики*» приводится таблица идей, то можно сразу указать на внутреннюю

¹⁸⁶ В английском языке обычно не различают Grundsatz и Prinzip и переводят как principle. Это, во первых, не соответствует Кантовскому пониманию (В 356, С. 288), и, во вторых, приводит к допущению того, что *Трансцендентальная Аналитика* является позитивным обсуждением принципов рассудка, а *Трансцендентальная Диалектика* – негативным путем утверждает принципы разума. Кант по отношению правилам рассудка, на основании которых объединяются чувственные данные, употребляет “основоположение” (Grundsatz), но разум есть способность производить принципы (Prinzip). См.: более подробно о том, к чему приводит несоответствие терминов английского языка терминам, которые используются Кантом: Goldman A. Transzendental Reflection & the Boundary of Possible Experience // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. B. 2. Berlin, New York, 2001. P. 290293.

взаимосвязанность «Аналитики» и «Диалектики», изложение которой начинается с конца «Аналитики».

Учение о феноменах и ноуменах, будучи важным для раскрытия смысла онтологии, содержательно связано с «Трансцендентальной диалектикой», а также со вторым разделом всей «Критики чистого разума» – «Трансцендентальном учении о методе», где раскрываются параметры для описания познающего разума.

Третья и четвертая главы Трансцендентального учения о методе – соответственно Архитектоника чистого разума и История чистого разума – образуют своеобразный каркас для всей Критики чистого разума и возвращают в начало книги, то есть к Трансцендентальному учению об элементах. Этот круг в понимании онтологии предполагает расширение своих границ, поскольку темы, в нем присутствующие, не могут быть раскрыты без обращения к другим кантовским работам. Иными словами, это означает, что раскрытие содержания онтологии предполагает соотношение с более общим содержанием круга. Первым кругом для понимания онтологии будет Критика чистого разума, но не как основное по значимости произведение, а как наиболее полное по этой теме. Второй круг образуют остальные произведения. Они, с одной стороны, раскрывают, а точнее расширяют содержания онтологии, а с другой – делают возможным прояснение нюансов понимания онтологии в философии Канта.

Если «территориально» онтологии в «Критике чистого разума» соответствует в основном «Трансцендентальная аналитика», то содержательно онтология посвящена разбору возможностей разума, как того сущего, которое находится под вопросом. Новое содержание и статус онтологии в структуре философского знания не представлялись бы столь значимым, если бы не было взаимосвязаны с содержанием всей философии Канта.

Совершая своеобразный онтологический поворот, Кант понимает разум как одно из сущих, причем как такое сущее, которое обладает априорным единством, присутствующим до всякого познания. Специфика его трансцендентальной позиции, по отношению к предыдущей новоевропейской философии, заключается в том, что он оперирует познавательными возможностями как бытийными и человеческими – то есть теми, которые имеют свою значимость до всякого познавательного акта. «Трансцендентальное познание относится не к объектам, не к вещам как таковым, но к такого рода понятиям, которые определяют бытийный характер явлений. Система таких понятий, говорит Кант, может быть названа трансцендентальной философией. Трансцендентальная философия по сути дела есть онтология... Ин-

терпретация “Критики чистого разума” как теории познания упускает из виду подлинный смысл трансцендентальной философии как онтологии. Поскольку онтология трактует о бытии всего сущего, а в философии Канта бытие как действительность неотделимо от восприимчивости, понимаемой в самом широком смысле, то онтология как учение о бытии призвана быть наукой о познаваемом бытии объектов и их возможности вообще. Вот в силу чего онтология есть трансцендентальная философия”¹⁸⁷. Трансцендентальная философия (или онтология) предшествует метафизике, и это свидетельствует об исторически новом понимании первой философии в структуре философского знания.

“Онтологичность философии” Канта может быть раскрыта и в более общем проблематическом контексте – в рамках спора о статусе и природе сознания в классической и современной философии. Отвлекаясь от всей многозначности термина сознание, можно сформулировать два основных типа его толкования, которые сложились в *современной* европейской философии. “С одной стороны, сохраняется “классический” смысл этого термина, согласно которому сознание тождественно познающему сознанию, как оно представлено в концепции самосознательного субъекта предшествующего рационализма... С другой стороны, сознание понимается как нечто непосредственно схватывающее, понимающее, “знающее” само себя и свою основу. В этом втором смысле сознание и субъективность рассматриваются как специфический вид бытия, который невозможно выразить в традиционной субъект-объектной форме. Бытие сознания, поскольку оно не может быть объектом, есть поэтому предмет не гносеологии, а онтологии”¹⁸⁸. Онтологическая трактовка сознания характерна не только для строго феноменологических вариантов построения философии, но и в герменевтике, витализме, фрейдизме и некоторых вариантах структурализма. В радикальных вариантах современной философии в принципе отрицается возможность существования гносеологии как части философского знания.

Историческая новация, осуществленная Кантом, связанная с новым статусом и содержанием онтологии, значима не только для даль-

¹⁸⁷ Торубарова Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. Санкт-Петербург. 1999. С. 58. Ставший уже классическим пример трактовки трансцендентальной философии Канта как онтологии представлен в работах М. Хайдеггера: *Heidegger M. Die Frage nach dem Ding?* Tubingen. 1962; *Die Grundprobleme der Phanomenologie // Gesamtausgabe. Bd. 24.* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. 1975. См. также: *Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики.* М., 1997.

¹⁸⁸ Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989, С. 7.

нейшего раскрытия его философии, но и для осмысления современной. Именно “Кант сделал первый и решающий шаг в отождествлении сознания с деятельностью... именно Кант и его предшественник Гоббс, а не Декарт и Локк, родоначальники современного технического освоения “картины мира”. Именно Кант ввел новое понимание сознания: соединение отражения (чувственности) и спонтанного конструирования (категорий-синтезов) приводит к пониманию познавательной способности как перерабатывающей деятельности”¹⁸⁹. Кант, отвергая традиционную онтологию, формирует новое содержание онтологии, отталкиваясь от аналитики рассудка. В ней выясняются фундаментальные принципы полагания реальности конечным метафизическим существом, причем сущность конечного познания человека объясняется Кантом не в плане его недостатков, неточностей, ошибок и заблуждений, а как выяснение именно *человеческого* в разуме от божественного.

Онтология как вводная часть метафизики, согласно Канту, имеет обязательный статус. Обязательность эта состоит не в прихотливом замысле индивидуального архитектурного усилия кенигсбергского мыслителя, но в невозможности избежать отказа от наставления в том, что ещё будет совершено разумом и совершено самостоятельно – в философии “по мировому порядку”. Кант пишет сначала “Критику чистого разума” как *введение в метафизику*, потом сочиняет вводные по отношению к Критике “Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука”. Гегель, утверждая научную несостоятельность всякого предваряющего науку рассуждения, тем не менее предпосылает каждой своей работе «*Предисловие*» и «*Введение*», а энциклопедической «*Логике*» еще и “Предварительное понятие”. Почти каждый труд Гуссерля в своём подзаголовке имеет титул «*Введения*», а именно введения начинающего феноменолога (в некотором смысле всякий феноменолог начинающий) в дело и проблемы феноменологии. Также отметим вводный статус Хайдеггеровской работы “*Кант и проблема метафизики*”, а также курса лекций, изданных под названием “*Прологомены к истории понятия времени по отношению к Бытию и времени*”.

Кант разрабатывает идею критики как предварительного выяснения претензий и ожиданий, предъявляемых метафизическому существу. Предмет исследования критики задан определенной конституцией способностей понимания, рассудка, разума, силы суждения, которые имеют сферу своего употребления. Критическая философия

¹⁸⁹ Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос №3, М., С. 11.

представляет собой свод начал и целей всякого философского предприятия, поскольку критическое мышление образует дистанцию к разнообразным формам вечно присутствия и смысловой преданности. Дистанция выясняется в зависимости от характера вещи: мыслящей или протяженной, моральной или натурально-феноменальной.

Проективное предназначение критической философии связано с тем, что в ней устанавливается объективная и субъективная значимость понятий, проводятся границы возможного опыта и возможной опытно и сверхопытно ориентированной науки, выявляются связи и зависимости сущего в их смысловом, т.е. значимом для сознания, измерении. Онтология в том виде, который по преимуществу культивируется в современной европейской философии, то есть онтология ума, сознания и рациональности, есть наследие Кантовской критики. Поэтому началом всякого исследования историчности мышления оказывается обращение к Канту с целью разрешить трудности онтологически фундированного понимания.

Введение в философию (или критика) обязательно, так как трансцендентальная философия (или онтология), по Канту, предшествует метафизике в структуре философского знания¹⁹⁰. Первая философия Аристотеля, занимающаяся первыми причинами и началами, а точнее первым началом и первой причиной, замещается в критической философии Канта трансцендентальной философией, или онтологией. Метафизике предшествует критика познавательных возможностей, деятельностных возможностей или, другими словами, критика деятельностей субъекта, понятых как возможные деятельности.

¹⁹⁰ Современная философия остается верной Кантовскому переустройству философского знания, демонстрируя это огромным количеством работ, озаглавленных “Что такое философия” или “Как я понимаю философию”, имеющих обязательный вводный статус, но по сути излагающих саму философию.

ГЛАВА 3

НОВЫЙ СМЫСЛ ОНТОЛОГИИ И ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ ТРАДИЦИЯ

§ 1. Критическая философия Канта как вариант компромисса между рационализмом и эмпиризмом

Кант предлагает свое критическое исследование человеческой способности познания в “качестве эпохального свершения в истории метафизики”, что соответствует третьему, или практически догматическому, этапу в развитии метафизики. Новизну в содержании первого этапа, т.е. теоретически догматического, составляет “закон *тождества неразличимого*, закон *достаточного основания*, система *предустановленной гармонии* и, наконец, *монадология*”¹⁹¹. Кроме того, содержание первой стадии истории метафизики, которая связана с именами Лейбница и Вольфа, представлено общим рациональным учением о природе и рациональным учением о душе.

Первая стадия в развитии метафизики остается в рамках традиционного понимания онтологии, ибо занимается вопросом о том, каким образом мы составляем а priori понятия о вещах, чтобы подвести под них все, что может быть дано в созерцании вообще¹⁹². Первая стадия, по мнению Канта, является онтологической по своему характеру. Однако содержание онтологии на первой стадии истории метафизики отличается от той онтологии, которая соответствует третьей стадии в развитии метафизики и разрабатывается Кантом. Принципиальное отличие заключается в том, что онтология на первой стадии разрабатывается без ориентации на настоящие цели разума и рассматривается

¹⁹¹ Кант И. О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской Академии наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа. И. Кант. Соч. в 6-ти т. Т. 6, 1966. С. 209

¹⁹² См. об этом более подробно: Кант И. О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской Академии наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа. Т. 6, М., С. 210-212,

вне архитектурного единства философии. Онтология Лейбница и Вольфа не соотносится с философией в ее мировом значении, а встраивается в философию по школьному понятию.

В рамках критического исследования человеческой способности познания Кант методично обосновывает и взаимосвязывает все существенные элементы знания, что приводит к ограничению теоретико-догматической позиции разума сферой трансцендентальной иллюзии. Кант ограничивает теоретико-догматическую позицию разума (практически употребляемого) сферой трансцендентальной иллюзии (разума, теоретически употребляемого). Это осуществленное Кантом ограничение теоретико-догматической позиции разума сферой трансцендентальной иллюзии вскоре, после провозглашения им этой новой эпохи, объявляется иллюзорной ограниченностью самого кантовского мышления. А онтологическое понимание мышления, как первого в ряду условий для разрешения спора разума с самим собой, принимается за не вполне удачный компромисс между эмпирическим и рационалистическим¹⁹³ направлениями “гносеологии”.

Перед тем как обратиться к рассмотрению сути этого компромисса, обозначим ту проблемную ситуацию, в которой развивается критическая мысль Канта. Со стороны эмпиризма присутствует апелляция к чувственному опыту как к высшей инстанции в постижении истины, со стороны рационализма – претензии на то, чтобы в конечном счете “преобразовывать и конструировать как таковую действительность¹⁹⁴” с помощью разума. Рационализм признает источником основных, базовых знаний разум, эмпиризм таковым объявляет чувство. Соответственно, в познании первичным признается деятельность раз-

¹⁹³ Эти две философско-исторические категории – рационализм и эмпиризм – присутствуют уже в «Новом Органоне» Ф. Бэкона (*Бэкон Ф.* Вторая часть сочинений, называемая Новым Органон или истенные указания для истолкования природы // Бэкон Ф. Соч.: В 2-х т. М.: Мысль, 1972. Т. 2. С. 30), распространяются и становятся обязательными для характеристики философии Нового времени после «Лекций по философии истории» Гегеля. См. в связи с этим: *Engfer H.-J.* Empirismus versus Rationalismus?: Kritik eines philosophie-historischen Schemas. Paderborn: Shöningh, 1996. Автор доказывает, что использование «эмпиризма» и «рационализма» для обозначения той или иной позиции есть результат схематизирования и упрощения, от которого надо, по его мнению, отказаться. В творчестве каждого из философов, которых традиционно относят к той или иной рубрике – рационализму или эмпиризму, можно найти массу противоречащих тому примеров. Автор доказывает это, обращаясь к творчеству Бэкона, Локка, Гоббса, Лейбница, Вольфа. Обращаясь к анализу философии Канта, автор показывает различие между «исторической или эмпирической» историей философии и «философской» историей философии, а также обосновывает невозможность квалифицировать философию Канта в терминах эмпиризма и рационализма.

¹⁹⁴ *Сергеев К.А.* Метафизика Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. Санкт-Петербург, 1996. С. 31.

ума или чувственно акцентуемый опыт. Существует и другая интерпретация разногласий рационализма и эмпиризма; она также относится к вопросу об основном источнике знаний, но речь идет о наличии или отсутствии врожденных идей у субъекта познания.

Стремление рационализма к достижению абсолютных истин и вера в возможность этого основываются на том, что “мышление по содержанию тождественно бытию, а в основе бытия лежат те же законы логики, которыми руководствуется истинное познание”. Результатом является “полное отождествление логики и онтологии”¹⁹⁵. Однако постоянно возникающие сомнения в истинности “всеобщих истин” рационализма и иллюзорность значимости полученных результатов стимулируют развитие эмпиризма.

В отличие от рационализма, эмпиризм исходит в определении бытия из противоположных рационализму методических принципов. “Онтология ... должна была базироваться на материале, доставляемом эмпирическим естествознанием на основе столь продуктивно применяемого индуктивного метода: в данном случае идея тождества бытия и мышления отстаивалась на эмпирическом уровне”¹⁹⁶. Английский эмпиризм в лице Локка и Гоббса, утверждая тезис о необходимости жизненного опыта, разделяет вместе с рационализмом “кризис уверенности относительно надежности обычного опыта после революций Коперника и Галилея. Суть такого кризиса состоит в том, что обычный опыт не позволяет нам раскрывать вещи сами по себе”¹⁹⁷.

И в рационализме, и в эмпиризме изначально присутствует своеобразный “скачок мышления”, основой которого служит тезис о тождестве бытия и мышления. В рационализме “скачок” совершается при переходе от рационально сформулированных принципов к области эмпирических фактов, в эмпиризме – в обратном направлении. Общим для рационализма и эмпиризма является также стремление, явно формулируемое или присутствующее неявно, абстрагироваться от “человечности” в познании.

Необходимо отметить, что описание ситуации, в которой разворачивается философия Канта, равно как и всей истории философии в терминах “эмпиризма” и “рационализма” есть следствие работы, проделанной им же. “Система Канта в одно и то же время была концом и

¹⁹⁵ Рубенис А.А. Проблема онтологии и трансцендентальный идеализм // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига. 1988. С. 62.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Сергеев К.А. Метафизика Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. Санкт-Петербург, 1996. С. 97.

началом нового¹⁹⁸ этапа самой философии. Конец XVIII века в Германии характеризуется большим количеством дискуссий по поводу того, что есть история философии. Разница в ответах во многом определяется влиянием Канта, поскольку именно благодаря его работам история философии понимается “как проявление последовательных стадий в развитии философии, проявление борющегося Разума в реализации идеи науки изначальных оснований и законов Природы и Свободы”¹⁹⁹.

Кант рассматривает историю философии как движение *самого разума*, имеющего целестремительный характер. Он “ухитрился трансформировать старое представление о философии – метафизике как “царице наук” (поскольку она занималась тем, что наиболее универсально и наименее материально) в понятие “наиболее базисной дисциплины – дисциплины оснований”²⁰⁰ деятельности конечного человеческого разума. Сравнительный анализ историй философий²⁰¹, написанных до Канта и после Канта, приводит к выводу о том, что современное понимание истории философии во многом есть следствие критической работы по прояснению сил и способностей разума, т.е. той работы, которая и была проделана Кантом.

Как известно, для самого Канта история движения философской мысли раскрывается в иных, нежели эмпиризм и рационализм, понятиях. По предмету всех философских познаний нашего разума одни философы были сенсуалистами (Эпикур), другие – интеллектуалистами (Платон). В вопросе о происхождении чистых познаний разума философы делятся на эмпиристов (Аристотель, Локк) и ноологов (Платон, Лейбниц). В отношении метода, понимаемого как способ действия согласно основоположениям, есть сторонники натурального и научного методов. Интерпретация философии Канта как варианта компромисса между эмпиризмом и рационализмом это результат дальнейшего развития метафизики и осмысления ее собственного, послекантовского пути. Для Канта поиск компромисса между рационализмом и эмпиризмом не является целью, поскольку даже движение истории философии он анализирует в других терминах. Гораздо более значимым для него является ограничение, формулируемое и

¹⁹⁸ Mandelbaum M. On the Historiography of Philosophy // Philosophy Research Archives, vol.II, 1976, P. 713.

¹⁹⁹ Tenneman Geschichte der Philosophie, vol.I, Leipzig,1978, па.XXIX. Цитирую по Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск. 1997. С.98.

²⁰⁰ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск. 1997. С.98.

²⁰¹ См. об этом более подробно: Там же. С.97-103.

реализуемое, его критической философии от всей предшествующей метафизики через новое содержание трансцендентальной философии, или онтологии.

Отличие философской позиции Канта от предшествующих заключается в том, что и чувственность, и рассудок участвуют в познании, причем каждый из этих источников обязателен (В 376, С. 300). На это обстоятельство указывает М. Хайдеггер в несвойственной ему агрессивно-утвердительной манере и, тем самым, отчетливым образом формулирует обязательное условие “понимаемости” Кантовской философии. “Для понимания всей *Критики чистого разума* должно как бы вбить себе в голову следующее: познание есть прежде всего созерцание. Уже из этого ясно, что истолкование познания как суждения (мышления) противоречит принципиальному смыслу кантовской проблемы... Если же мышление сущностным образом связано с созерцанием, тогда они – и созерцание, и мышление – должны иметь определенное внутреннее средство, которое допускало бы их единение”²⁰².

Кант распределяет роли между чувственностью и рассудком. В его философии чувственный и разумный источники знания между собой согласованы и взаимоувязаны. “В нашем знании рассудок и чувственность только в связи друг с другом могут определять предметы. Отделив их друг от друга, мы получаем наглядные представления без понятий или понятия без наглядных представлений; и в первом и во втором случае это такие представления, которые не могут быть отнесены ни к какому определенному предмету” (В 314, С. 263). Чувственность и рассудок составляют “два ствола человеческого знания” или, другими словами, априорные формы чувственности и чистые понятия рассудка есть те элементы, которые определяют возможность мышления в опыте.

§ 2. Онтологический смысл учения Канта о феноменах и ноуменах

Априорные формы чувственности рассматриваются в трансцендентальной эстетике как начала возможного мышления сущего в опыте. “Пространство не есть эмпирическое понятие, выведенное из внешних опытов. Ибо чтобы известные ощущения могли относиться

²⁰² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С.12

к чему-то вне меня (т.е. к чему-то в другом месте пространства, чем то, в котором я нахожусь), и равно для того, чтобы я мог представлять их как <находящиеся> вне и подле друг друга, стало быть, не только разными, но как <находящиеся> в разных местах, для этого представление пространства должно уже лежать в основе” (В 38, С. 78). Время не есть “эмпирическое понятие, выведенное из какого-нибудь опыта. Ибо одновременность или последовательность даже не входила бы в восприятие, если бы представление времени не лежало в основе априорно. Только при его предположении можно себе представлять, что что-либо есть в одно и то же время (сразу) или в разные времена (одно после другого)” (В 46, С. 84). Пространство и время для Канта не могут “не могут быть ни вещами в себе, ни их свойствами, и даже не общими понятиями о их взаимоотношениях, потому что они есть чистые а priori представления intuitions, выражающие чистую форму нашей чувственности, работающие как необходимые условия возможности наших внешних и внутренних чувств, служащие поэтому основой определенных а priori синтетических положений cognitions”²⁰³ При помощи чувств мы воспринимаем не сами вещи по себе, а лишь то, что явлено нам, т.е. феномены.

В обязанности рассудка входит упорядочивание того, что получено благодаря априорным формам чувственности. Вывод о невозможности чисто трансцендентального применения понятий обосновывается в третьей главе второй книги “Аналитики основоположений”, озаглавленной “Об основании различения всех предметов вообще на Phaenomena и Noumena” (В 296-230, С. 348-252). Для всякого понятия требуется логическая форма понятия и возможность дать предмет, к которому бы это понятие применялось. “Таким образом, все понятия и вместе с ними все основоположения, хотя они и возможны а priori, тем не менее, относятся к эмпирическим представлениям, т.е. к данным для возможного опыта” (В. 298, С. 250). Как условия опыта понятия обязательны в деятельности субъекта по производству истины. “Ни чувственность, ни рассудок, взятые порознь, не могут дать знания. Кант отнюдь не оригинален, когда показывает, что именно рассудок осуществляет функцию единства в познании... . Но вот тезис о том, что понятия рассудка сами по себе бессодержательны и что содержание им дает лишь чувственность, отличает кантовскую теорию познания от предшествующей”²⁰⁴.

²⁰³ Bonaccini J.A. A Shot Account of the Problem of the Apriority of Space and Time

²⁰⁴ Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000. С. 329.

Равноправие чувственности и рассудка обосновывается Кантом и в учении о трансцендентальной дедукции категорий, исследовании, которое было наиболее трудным для осуществления и изложения, по словам самого Канта²⁰⁵, и в приложении к “Трансцендентальной аналитике”, которое носит название “Об амфиболии рефлексивных понятий”. “То, что мы познаем категориально, т.е. то и только то, что существует во времени и пространстве, представляет собой мир явлений, мир феноменов... . Согласно Канту, мир ноуменов содержательно непознаваем для теоретического разума: пытаясь его познать, он запутывается в паралогизмах и антиномиях”²⁰⁶.

О ноуменах не может быть сформулировано утвердительное суждение, и само понятие ноумена есть “только пограничное понятие (*Grenzbegriff*), служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только отрицательное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а стоит в связи с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее” (А 310311, С. 261). Хотя Кант и формулирует невозможность положительного определения ноумена, основываясь на его текстах, можно сформулировать “негативные сведения о мире ноуменов, как то, что в нем нет ни времени, ни пространства, ни природной причинности”²⁰⁷. К этому может быть добавлено и фундаментальное положение, что всякая сущая во времени и пространстве вещь есть не что иное, как явление соответствующей вещи в себе или вещи самой по себе²⁰⁸.

Для раскрытия содержания «ноумена» очень важным является существенная философская разница между *Grenze* (*limit, terminus, границы*) и *Schranke* (*border, limes, ограничение*)²⁰⁹. Разница между зна-

²⁰⁵ Сложность продумывания и изложения этой темы может быть проиллюстрирована текстуальными расхождениями между первым и вторым изданием Критики. При сохранении общей интенции исследовательской мысли, направленной на выяснение взаимоотношений чувственности и рассудка, в первом издании “Критики чистого разума” больший акцент сделан на субъективной дедукции. Смысл дедукции раскрывается через синтез аппрегензии, синтез восприятия, синтез рекогниции. И объединяющий их синтез воспроизведения в воображении. См. об этом более подробно: *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988, С. 9-41.

²⁰⁶ *Спинин Я.А.* Этика Иммануила Канта // Очерки истории немецкого идеализма. С-Пб., 2000. С. 159.

²⁰⁷ Там же. С. 160.

²⁰⁸ Анализ текстов Канта, позволяющий таким образом охарактеризовать ноумены см. более подробно там же: С. 154-162.

²⁰⁹ *Grenzbegriff* // *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin, 1904. Bd.1. S.402-403. См. также *Grenze* // *Kant Lexicon*. Darmstadt, 1964. S.225-226. В русском языке и *Grenze*, и *Schranke* позволительно переводить и как границу, и как ограничение.

чениями Grenze и Schranke в трансцендентальной философии Канта связана с тем, что первое понятие всегда предполагало нечто, находящееся за границами или вне их, а второе указывает качественную неполноту. Когда речь идет о разнице между феноменами и ноуменами, Кант пишет о «границах», а не об «ограничении». На важность этого обстоятельства указал А. Джентиле (A. Gentile), отметив, что «изучая и исследуя понимание человека в метафизическом и онтологическом горизонтах, следует определить и подчеркнуть содержание кантовского понятия «граница», которое обладает решающей философской и антопологической функцией...»²¹⁰

Как известно, Кант отрицает интеллектуальную интуицию и настаивает на том, что все наши знания в деле научного постижения истины основываются на опыте. Поскольку постижение истины связано с опытом, то мы познаем не вещи сами по себе, а феномены, и поэтому вынуждены отказаться от возможности абсолютного знания. Традиционно разница между сущностью и явлением объяснялась тем, что сущность заключает в себе законченную и завершенную полноту бытийности вещей как таковых; а явление есть нечто, существующее лишь в материальном опыте, в коем и благодаря которому мы постигаем действительно сущее, т.е. сущность в ее действительности. Кант в отличие от подобных воззрений считает, что являемость вещей в подлинно определяемом опыте заключает в себе истинносущностный характер, т.е. «всякий феномен в подлинном опыте имеет онтологическое измерение. Феномены бытийны как раз в том аспекте, что в истинном опыте они суть неразложимые целостности, заключающие в себе несомненные достоверности, которые как бы встроены в наше сознание»²¹¹.

Особенность кантовского понимания феноменов состоит в том, что они не просто чувственные явления, за которыми скрыта некоторая сущность, они есть то, что существует по своим собственным условиям, которые раскрываются человеческому мышлению. На феномене, в его описании и прояснении, сходится ряд важнейших условий понимания и онтологических характеристик, как сходятся и приложенные усилия трансцендирующего себя сознания и трансцендентальные модусы открытости самого феномена. Эту же мысль К.А. Сер-

²¹⁰ *Gentile A.* The notion of "limit" in Kant's transcendental philosophy // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград: Калининградский государственный университет, 2001. Вып.22 С.92

²¹¹ *Сергеев К.А.* Метафизика Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. Санкт-Петербург, 1996. С. 101.

геев выражает другими словами: “сколько явлений, скажет Кант, столько и самой бытийности вещей, раскрываемой человеческому разуму, и никакой иной познаваемости в человеческом опыте постижения сущего нет и не может быть вообще. Другими словами, феномены подлинного человеческого опыта заключают в себе всю полноту постигаемой достоверности. Вот почему не следует обращаться ни к каким вещам в себе”²¹². Речь здесь, естественно, идет не о том, что кроме чувственности и условий трансцендентального познания, т.е. объективного для Канта, нет ничего подлинного в мире. Речь идет об «активности мышления в опыте познания бытия всего сущего»²¹³.

Учение Канта о феноменах и ноуменах связано с выяснением условий данности предметов как явлений мышлению. Соответственно само мышление отличается от данных мышлению и выяснить это необходимо, по мнению Канта, до всякого акта познания. В “Трансцендентальной аналитике”, по сути, анализируются элементы еще не примененной познавательной способности человека. А в конечном итоге очень важным оказывается момент совпадения, “схождения” познавательных возможностей и феномена, на который они направлены. *Возможно* понимать феномен, данный в пространстве и времени, и это возможно для человеческого разума, который ограничен чувствами и обладает чистыми категориями. Когда же «наш разум наталкивается на границы (Grenze) и ограничения (Schranke), которые характеризуют возможность нашего знания, ... именно в этот момент и в этой точке наш разум открывает сам себя в «отношении» с чистой областью ноуменов»²¹⁴. Трансцендентальная философия Канта «появилась, чтобы обнаружилась несостоятельность попыток эмпиризма и рационализма абстрагироваться от субъективности в познании. Кант ставит на место догматической онтологии трансцендентальную философию, которая, собственно, и означает, что от *человеческих* (выделено мной. – Э.Б.) познавательных способностей абстрагироваться невозможно, что они с необходимостью накладывают свой отпечаток на сам ход познания и его результаты”²¹⁵.

²¹² *Сергеев К.А.* Метафизика Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. Санкт-Петербург, 1996. С. 101.

²¹³ Там же. С.102.

²¹⁴ *Gentile A.* The notion of “limit” in Kant’s transcendental philosophy // Кантовский сборник. С. 97.

²¹⁵ *Рубенис А.А.* Проблема онтологии и трансцендентальный идеализм // Проблемы онтологии в феноменологической философии. Рига, 1988. С. 64.

Выяснение степени участия чувственности и рассудка в познании возможных объектов опыта связано и подчинено более общей цели: избежать неправильного, ложного употребления разума и “расширения чувственности”. Поскольку, по мнению Канта, во всех предыдущих вариантах метафизики постоянно нарушались границы употребления разума, это исследование обязательно, но оно изначально идет по другому пути. “До сих пор принимали (*annehmen* допускали), что всё наше познание должно направляться по предметам; но все попытки априорно уладить о них через понятия что-нибудь, чем наше познание расширялось бы, при этом предположении рушились (*gingen zu nichte*). Поэтому надо раз испытать, не продвинемся ли мы в задачах метафизики лучше с тем, что примем (допустим – *annehmen*), что предметы должны направляться по нашему познанию...” (В XVI, С. 35).

Итак, необходимость исследовать возможности “источника своего собственного знания”, т.е. рассудка, продиктована стремлением определить, ограничить область его применения. Кант, описывая разницу между феноменами и ноуменами, с *одной стороны*, проясняет условия возможной данности предметов в опыте. Отсутствие этих условий, соответственно, позволяет сформулировать негативное определение ноуменов. С *другой стороны*, в рамках анализа “различения всех предметов вообще на *Phaenomena* u *Noumena*”²¹⁶ выясняется проблематический статус источника этого различения.

Кант впервые указывает на трансцендентальный характер мышления и феномена или, другими словами, мышления и мышлению данного, ноумена и феномена. Все априорные основоположения рассудка и понятия могут быть применены только эмпирически, т.е. к предметам возможного опыта. Объективное значение понятий и основоположений зависит от наглядных представлений. Следовательно, существует необходимость “делать чувственным всякое абстрактное (*abgesonderten*) понятие, т.е./выражать соответствующий ему объект в наглядном представлении, потому что без этого условия понятие (как говорится) было бы бессмысленным (*ohne Sinn*), т.е. осталось бы лишённым значения” (В 299, С. 250). Не может быть чисто трансцендентального *применения* понятий, так как применение всегда предполагает, помимо понятий, чувственно данный предмет и функцию способности суждения. Те же понятия, которые не соотносятся с формами чувственности, обладают

²¹⁶ *Кант И.* Критика чистого разума. Третья глава «Трансцендентальной аналитики» так и называется: «Об основании различения всех предметов вообще на *Phaenomena* u *Noumena*».

трансцендентальным значением, но не трансцендентальным *применением*, ибо не могут быть применены ни к какому *возможному* предмету. И поскольку мы обозначаем знакомые предметы как явления, мы тем самым предполагаем другой уровень существования этих предметов, недоступный нам в чувственном восприятии.

Распространенное смешение представления о предмете в себе с возможностью образовать понятие о нем приводит к тому, что с помощью рассудка определяется вещь сама по себе. Подобный ход в рассуждениях противоречит, по мнению Канта, требованию наглядности и возможности предмета опыта в пространстве и времени. “Следовательно, то, что мы назвали ноуменами, мы должны понимать исключительно лишь *отрицательно*”, а само понятие ноумена есть “пограничное понятие”, которое служит для ограничения притязаний чувственности. Рассудок представляет, мыслит предметы только как “явления в качестве предметов опыта, а не так, как они, быть может, существуют вне отношения к возможному опыту и, следовательно, к чувствам вообще, будучи предметами чистого рассудка” (В 314, С. 262).

Учение Канта о феномене и ноумене относится не только к предметам, но и к самому источнику этого различия. Дистинкция, различение феномена и ноумена имеет методический характер, так как в ходе метафизического эксперимента выясняется, не впадает ли разум в противоречие с самим собой, познавая тот или иной предмет в опыте. После Канта в философии становится возможным вопрос о проблематическом статусе источника этой дистинкции, а именно – о пространстве как форме внешнего чувства. Проблематичность связана с тем, что нечто может стать предметом опыта, если дано внешним образом, и только тогда оно дано как феномен. Тем самым вопрос о реальности чего бы то ни было редуцируется к вопросу о “реальности внешнего мира”. Однако не всякая “вещь” подтверждает свою реальность во внешнем – сам разум не может быть *дан* внешним образом как предмет опыта, так как он есть вещь²¹⁷, которая не имеет опытных данных во внешнем чувстве, а одного внутреннего чувства никогда не достаточно для формирования данного. Проблематичным в дистинкции оказывается то, что в ней сопоставлены данное и не данное. После Канта мышление, исследующее источники своего присутствия (“бытия”, “нахождения”), понимается в трансцендентальной феноменологии как онтологическое мышление.²¹⁸

²¹⁷ Декартовская *res cogitans*.

²¹⁸ Значение онтологически фундированной философской позиции Канта не раз становилось предметом исследования в рамках самой трансцендентальной феноменологии: Гус-

§ 3. Онтология как критическое описание элементов трансцендентальной логики

Вторая часть “Трансцендентального учения об элементах” в “Критике чистого разума” “Трансцендентальная логика” начинается с прояснения разницы между общей логикой и трансцендентальной. Содержание последней является очень важным не только для первой “Критики”, но и для всей философии Канта, и не раз становилось предметом оживленных дискуссий²¹⁹. “Понимание “трансцендентальной логики” как особой логики и как логики для метафизики настолько же давнее как и сама “Критика чистого разума”²²⁰, однако и в конце XX века исследователи вновь обращаются к прояснению статуса и содержания трансцендентальной логики.

Интерес к темам, связанным с трансцендентальной логикой, в XX веке был, во многом, спровоцирован работами Д. Тонелли (G. Tonelli), вышедшими в семидесятые годы прошлого столетия. В них содержание трансцендентальной логики Канта, как и всей его

серь в лекционных курсах и рукописных материалах, изданных под заглавием *Первая философия*, Хайдеггер в работах *Кант и проблема метафизики* и *Вопрос о вещи*. Содержательный анализ философии Канта и рассмотрение влияния его идей и на Гуссерля, и на Хайдеггера представлен в отечественной литературе. См.: *Бородай Ю.М.* Воображение и теория познания. М., 1966; *Галенко С.П.* Кантовская метафизика как общая теория отношений // Историко-философский ежегодник – 91.М., 1991; *Жучков В.А.* Система Кантовской философии и её трансформация в неокантианстве // Кант и кантианцы. М., 1978; *Кузьмина Т.А.* Концепция свободы в этике И. Канта // Этика Канта и современность. Рига, 1988; *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации // Квинтэссенция. М., 1991; *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988; *Мотрошилова Н.В.* Гуссерль и Кант: проблема “трансцендентальной философии” // Философия Канта и современность. М., 1974; *Ознобкина Е.В.* К Хайдеггеровской интерпретации философии И. Канта // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989; *Философия Канта и современный идеализм / Сб. статей.* М., 1987; *Чернов В.А.* Субъект и субстанция: трансцендентализм в философии науки. СПб., 1993.

²¹⁹ См. об этом ставшую уже классической дискуссии о соотношении формальной логики, общей и трансцендентальной *Paton H.J.* Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the “Kritik der reinen Vernunft”, London, 1936. P. 187-242. Об этом же: *Kemp-Smith N.* A Commentary to Kant's “Critique of Pure Reason” London, P. 181-187. Наиболее оригинальный вариант соотношения общей и трансцендентальной логики в контексте рассмотрения преподавательской деятельности Канта предложен *Pozzo R.* Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik: ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg, Europäische Hochschulschriften, sect. 20, vol. 269, Frankfurt am Main, 1989.

²²⁰ *Lobeiras M.J.V.* Kann man Kants transzendente Logik „besondere Logik“ nennen? // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin. New York. B. V. 2001. P. 106.

философии, противопоставляется пониманию этих же тем, сформировавшемуся в англоязычной традиции²²¹. В рамках последней “Критика чистого разума”, как и вся философия Канта, понимаются преимущественно как теоретическое обоснование модели ньютоновского естествознания, а содержание трансцендентальной логики объявляется ошибочным, исходя из критериев формальной логики. В противоположность такому пониманию содержания и предназначения трансцендентальной логики, всей “Критики чистого разума” Д. Тонелли формулирует своеобразный лозунг для дальнейших исследований по этой теме: “Единственное, что намеревался Кант обосновать в критической философии – была метафизика и только метафизика”. Трансцендентальная логика понимается им, соответственно, как особая логика, обладающая более высоким статусом по отношению к формальной логике. Содержание трансцендентальной логики, особой и более высокой по своему статусу, чем формальная, представляет интерес для уточнения онтологической компоненты философии Канта, поскольку связана с учением о возможности.

В самом первом приближении логика, как наука о рассудочных правилах вообще, отличается от эстетики науки о правилах чувственности вообще (В 76, С. 102). Во втором издании “Критики” из 856 страниц, на которых в том числе раскрывается и содержание эстетики, 800 страниц занимает изложение доктрины “мышления как суждения” (λογος), то есть логики. Вопрос о характере трансцендентальной логики проходит через все творчество Канта.

Логику, которая отделяется Кантом от эстетики, принято делить на *общую* (allgemeine, всеобщую) логику и *особую* (besondere) логику²²². Однако необходимо заметить, что сам Кант не использует эти выражения, а предпочитает писать о “логике всеобщего употребления рассудка”, которое отличается от логики “особого употребления рассудка” (Logik des allgemeinen, oder des besonderen Verstandesgebrauchs В 76, С. 102). В первом случае речь идет о правилах мышления вообще, второй вариант, т. е. логика *особого* употребления рассудка, есть пропедевтика, методология или органон науки. Логика *особого* употребления рассудка связана с той или

²²¹ G. Tonelli. Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic // Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 610. April 1974, B. 3., BerlinNew York, 1975. S.188. Об этом же: Tonelli G. Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic. A Commentary on its history// Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. HildesheimZürichNew York. 1994. B. 37. S. 80ff.

²²² В переводе Н.О. Лосского соответственно общая логика (allgemeine) и специальная (besondere).

иной наукой, и ее роль состоит в том, чтобы завершать или исправлять науку. Наука, соответственно, должна достичь определенной стадии в своем развитии, чтобы было, что исправлять. Рассуждая о “логике всеобщего употребления рассудка” и “логики особого употребления рассудка”, Кант, прежде всего, ограничивают первую логику от методологии отдельных наук²²³.

“Общая логика выражается в действительности через ее формальный характер, что означает то, что она выражает только формальные правила мышления при абстрагировании от любого содержания”²²⁴ и делится, в свою очередь, на *чистую* и *прикладную*.

Что же составляет содержание *общей логики* и какие вопросы она не исследует? Общая логика отвлекается от всякого содержания познания и не рассматривает мышление в его направленности на сущее в возможном опыте. Содержание мышления в общей логике может быть каким угодно, и сама она есть “общее искусство разума придавать знанию вообще форму, соответствующую рассудку и ... служит, конечно, не для расширения, а для оценки и исправления нашего знания”²²⁵. *Всеобщая чистая логика*, как вариант *всеобщей логики*, отвлекается от всякого содержания знания рассудка, от различия в предметах, которыми занимается рассудок, и имеет дело только с чистой формой мышления. *Всеобщая чистая логика*, в качестве *чистой логики*, отвлекается от всех эмпирических принципов. В рамках *общей чистой логики* вопрос о происхождении знания не ставится, в ней исследуются законы, по которым рассудок пользуется представлениями в отношении друг к другу.

²²³ Современные исследования отождествили “логику всеобщего употребления рассудка” с “формальной логикой”, и используют их как синонимы, что еще более усложняет разведение “Кантовских” логик. Например, “Кант верил, как большинство философов до XIX века, что формальная логика (или как он называл ее “общая” логика) является наукой, точно так же как и математика” См.: *Paton H.J. Kants Metaphysic of Experience, A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. B. 2. 1970 (1936). London New York. S. 187 или “Следствием идеи новой науки логики для традиционной логики стало то, что она в большей степени отличается как “всеобщая логика” (формальная логика) от новой трансцендентальной логики”. См.: *Hermann Krings Logik, transzendente // in Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5, hrsg. V. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Basel Stuttgart 1980, S. 463. Само название „формальная логика“ появляется у Канта один раз в Критике чистого разума (В 170, С. 173). Название Кантовской логики как “формальной” появляется в послегегелевское время для того, чтобы отличить ее от метафизической логики Гегеля.

²²⁴ *Lobeiras M.J.V. Kann man Kants transzendente Logik „besondere Logik“ nennen? // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin. New York. B. V. 2001. P. 109.*

²²⁵ *Кант И.* Логика: пособие к лекциям 1800 // Трактаты и письма. М., 1980. С.321.

В отличие от общей чистой логики, *общая прикладная* логика “исследует правила применения рассудка при субъективных эмпирических условиях, указываемых психологией” (В 79-81, С. 102-103). К таким условиям относятся внимание, заблуждение, сомнение, уверенность и т.д.

Рассмотрев общую логику (чистую и прикладную), Кант делает уточнение, “влияние которого простирается на все дальнейшее исследование, и которое необходимо иметь в виду” (В 80, С. 104), он определяет характер *трансцендентального познания*. Кант уточняет, что “...не всякое априорное познание, а только то, посредством которого мы познаём, что (и как) известные представления (созерцания или понятия) применяются, или возможны, исключительно а priori, следует называть трансцендентальным (т.е. возможностью познания или априорным его употреблением)” (В 80, С. 104105). Определение трансцендентального знания как знания об априорных понятиях, об их применении, о происхождении и есть раскрытие содержания того, чем занимается трансцендентальная логика. Другими словами, трансцендентальная логика есть исследование понятий чистого мышления, поскольку они априорно могут относиться к вещам как результат формального устройства мышления.

В рамках кантовской критической философии представляется более значимым рассуждать о разнице между общей логикой и трансцендентальной, а не о разнице между общей логикой (логикой всеобщего применения рассудка) и особенной (логикой особого употребления рассудка). В работах А. Конради обращается внимание на то, что в поздних рукописях Канта логика употребляется с прилагательным “общая” (allgemein, всеобщая), в то время как это добавление отсутствует в ранних. Более того, Кант употребляет прилагательное “общая” по отношению к логике и в таких местах, где он не разделяет общую логику и особую логику, которая является органом отдельных наук. Поэтому “утверждение о том, что более значимым для Канта является различие между общей, понимаемой как традиционная, и трансцендентальной логикой²²⁶, вполне правомерно.

Итак, помимо общей логики (чистой и прикладной), по мнению Канта, существует трансцендентальная логика. “Трансцендентальная логика Канта есть логика онтологического представления всего сущего в его предметности. Эта логика опирается на основоположения, из

²²⁶ См. об этом: *Conrad A. Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition.* Stuttgart/Bad Cannstatt, 1994. S. 30f.

которых проистекает сущность вещей как объектов познания”²²⁷. Основное отличие трансцендентальной логики от общей логики заключается в том, что она определяет происхождение, объем и объективное значение априорного синтетического знания, т.е. отвечает на те вопросы, которые не входят в круг изучения в общей логики. Содержание трансцендентальной логики проясняется Кантом через сопоставление с общей логикой просто потому, что последняя является более распространенной и популярной, более известной и общепринятой. “Кант отделяет общую ... от логики трансцендентальной. Он считает, что только трансцендентальная логика включает методологию, но не формальная логика, которая ограничена в своем практическом применении”²²⁸.

Для выявления содержания как общей, так и трансцендентальной²²⁹ необходимо помнить о том, какие тенденции в понимании логики были логики господствующими в то время, и каковы были условия преподавания логики в высших школах и университетах Германии. Это вопрос о том, какая традиция понимания логики была основной, и как сам Кант осознавал свое место в этой традиции. “Это было время одновременного смешения осовремененного аристотелизма и цicerонизма с рамизмом, картезианством и вольфианством к которым добавлялось преобразование логики в диалектику Р. Агриколы, Ф. Меланхтона и П. Рамуса и осовремененная теория идей М. Фичино, развиваемая далее Декартом, Локком, Лейбницем, Вольфом, Баумгартеном и, наконец, но не в последнюю очередь Г.Ф. Мейером”²³⁰.

В лекционном курсе по логике Кант придерживается ее традиционного понимания и выбирает для интерпретации работы Вольфа, Ба-

²²⁷ Сергеев К.А. Философия Канта и общеевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. Санкт-Петербург. 1996. С. 124. И далее об основоположении до С. 130.

²²⁸ Duhn V.A. Theoretical Laws and Normative Rules: Kant and Bolzano's Views on Logic // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin. New York. B.5. 2001. P. 34.

²²⁹ Кант также рассматривает варианты *ошибочного* деления логики на естественную (популярную) и искусственную (научную), а также на логику обычного и спекулятивного разума, и кроме этого, также – на теоретическую и практическую. Он анализирует и варианты *правильного* деления логики на чистую и прикладную. Поскольку эти варианты деления логики не связаны с содержанием трансцендентальной логики они не рассматриваются. См. об этом более подробно: *Кант И.* Логика Пособие к лекциям. 1800 // Трактаты и письма. М., 1980. С. 324-328.

²³⁰ Pozzo R. Kant within the Tradition of Modern Logic // The Review of Metaphysics. 1998. December. Vol.LII.No2. ISSUE No206.P.301. Там же более подробно до 305. Мнение Канта на историю развития логики см. более подробно: *Кант И.* Логика: пособие к лекциям 1800. М., 1980 С. 328-329.

умгартена, Мейера. Среди философов, продвинувших традиционную логику, наиболее значимыми являются, по его мнению, Лейбниц и Вольф. Логика в изложении Вольфа – лучшая из имеющихся. В дальнейшем она была “сконцентрирована” Баумгартеном, которого в свою очередь комментировал Мейер²³¹.

Разрабатывая новую логику – трансцендентальную – Кант, естественно, учитывает предыдущую и современную ему традицию понимания логики. Более того, он принимает традиционную форму понимания суждения как связи субъекта и предиката, но считает, что представления об этой форме не исчерпывают сущность наших суждений. В §19 “Критики чистого разума”, который носит название “Логическая форма всех суждений состоит в объективном единстве апперцепции содержащихся в них понятий”, он признается, что “никогда не мог удовлетвориться объяснением, которые логики дают суждению вообще: оно есть, по их словам, представление отношения между двумя понятиями. Не препоираясь здесь с ними о том недостатке этого объяснения, что оно во всяком случае подходит только к *категорическим*, но не к гипотетическим или дизъюнктивным суждениям (каковые последние содержат отношение не понятий, а самих суждений)... я только замечу, что здесь не определено, в чем это *отношение* состоит” (В 144-141, С. 154-155).

Поскольку традиционное понимание суждения, как отношения между понятиями, не устраивает Канта полностью, он рассматривает объективное единство знания, в котором представления неотделимы от изучаемых объектов. “Здесь устанавливаются и отношения к “субъекту” в смысле Я, которое мыслит понятиями и судит. Такое Я-отношение, которое входит в сущностное определение объекта, Кант называет апперцепцией. В перцепции, или восприятии, постигается объективное. В апперцепции Я-отношение постигается вместе с объектом. Основой суждения оказывается как отношение к объекту, так и к познаваемому Я”²³².

Отношения между понятиями в суждении не раскрывают всего смысла суждения. Суждение, будучи действием рассудка, связывается не только с созерцанием и объектом, но и определяется как объективное отношение к изучаемому предмету. Рассудок поэтому есть не просто способность связывать те или иные представления, но и “способность к познаниям. Знания заключаются в определенном отношении

²³¹ Кант И. Логика Пособие к лекциям.1800 // Трактаты и письма. М., 1980. С. 329.

²³² Сергеев К.А. Философия Канта и общеевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. Санкт-Петербург. 1996. С. 114.

данных представлений к объекту. Объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка” (В 137, С. 152).

Отличие между общей и трансцендентальной логикой заключается в том, что последняя имеет свой объект, так как связана с “нашей способностью познания предметов, поскольку оно д.б. возможным a priori” (В 25, С. 68). В трансцендентальной логике в отличие от общей мы не отвлекаемся от всего содержания знания. “И, соответственно, логика, которая исследует правила чистого мышления предметов и происхождение наших знаний о предметах, поскольку оно не может быть приписано предметам, обозначается Кантом как трансцендентальная логика”²³³.

При сравнительном анализе общей логики и трансцендентальной Кант использует своеобразный “параллелизм” в рассуждениях об особенностях каждой из логик. Параллелизм рассуждений проявляется даже в названиях параграфов “Введения. Идея трансцендентальной логики”. Два последних параграфа (III. “О разделении общей логики на аналитику и диалектику” и IV. О разделении трансцендентальной логики на трансцендентальную аналитику и диалектику). Причем общая логика делится на аналитику и диалектику (III), а трансцендентальная на трансцендентальную аналитику и диалектику (IV).

Принятое со времен Аристотеля деление логики на аналитику и диалектику не могло не учитываться Кантом²³⁴, однако он, как бы, встраивает в такое деление свое понимание трансцендентальной логики. Диалектику следует рассматривать как искусство (ἐξίς μετά λόγον ἀληθοῦς ποιητική), продуктивный навык, прямая цель (finis cuius) которого есть мнение (ἐγδοξα). Аналитика – это наука (ἐξίς ἀποδεικτική), демонстративный навык, прямая цель (finis cuius) которого – достижение истины (ἀλήθεια).

Отношения между общей логикой и трансцендентальной, аналитикой и диалектикой выстраивается Кантом при помощи третьей пары

²³³ Pozzo R. Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik: Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kant’s Logik-Kolleg. Europäische Hochschulschriften. Sect. 20, vol. 269. Frankfurt am Main. 1989. S. 179.

²³⁴ См. более подробно об этом: Pozzo R. Catalogus Praelectionum Academie Regiomontanae 1709-1804. Studi Kantiani 4. 1991. S.174 f.

понятий – канон и органон. Логика как канон рассудка и разума есть наука о необходимых законах мышления, без которых нет никакого правильного употребления рассудка и разума, и которые есть условия (необходимые, но недостаточные), при которых рассудок может быть в согласии с самим собой.

В качестве органона логика искусство (искусство разума), “указание, как должно осуществляться определенное познание”, что предполагает, что “объект познания, которое должно возникнуть по известным правилам, я уже знаю”²³⁵. Логика как органон есть общее искусство разума придавать познанию вообще правильную форму. Поскольку Кант согласен с Аристотелем в том, что под аналитикой подразумевается всеобщая наука, направленная на достижение формальной истины, а под диалектикой – специальное искусство, связанное с мнением, то общая логика как канон является аналитической, а как органон – диалектична.

Деление логики на органон и канон, аналитику и диалектику, рассмотренные выше относятся к *форме* истины. Все, что выходит за рамки этого не имеет к общей логике никакого отношения, т.е. “дальше этого логика не может идти, она не может предоставить никакого признака, чтобы открыть ошибку, относящуюся не к форме, а к содержанию” (В 84, С. 106107). Здесь начинается территория необщих²³⁶ логик, важнейшей из которых является трансцендентальная, поскольку она связана со всеобщим критерием истины, а “*всеобщим критерием истины мог бы быть [лишь] такой [критерий], который имел бы значение для всех знаний, без различия предметов*” (В 83, С. 106).

В поисках всеобщего критерия истины Кант развивает свое учение о синтетических суждениях. Логика аналитических суждений дополняется логикой синтетических суждений, или, другими словами, общая логика дополняется трансцендентальной. “Объяснение возможности синтетических суждений есть задача, с которой общая логика не имеет никакого дела и которой она не должна знать даже по имени. Но в трансцендентальной логике /она стоит на первом плане и даже составляет единственную цель, если речь идет о возможности априорных синтетических суждений, а также об условиях и объеме их значения” (В.193). Решая эти вопросы трансцендентальная логика мо-

²³⁵ Кант И. Логика // Трактаты и письма. С.321 и далее о разнице между каноном и органом до 328.

²³⁶ Среди современных авторов не существует единого мнения о том, является ли трансцендентальная логика специальной, или это логика совсем другого порядка.

жет вполне достигнуть своей цели, а именно определить объем и границы чистого рассудка.

В синтетических суждениях, в отличие от аналитических, необходимо выйти за пределы данного понятия, чтобы рассмотреть нечто совершенно новое, по сравнению с тем, что в нем мыслилось. Этим “совершенно новым” является отношение объекта к понятию, которое представлено мыслящим (осмысленным) созерцанием, и, по сути, является синтезом. Отношение к объекту устанавливается в суждении, которое способно быть высшим основоположением всех синтетических суждений. Оно является фундаментальным определением сущности *человеческого* познания и формулируется Кантом следующим образом: “таким способом априорные синтетические суждения возможны, если мы относим формальные условия априорного созерцания, синтез силы воображения и его необходимое единство в трансцендентальной апперцепции к возможному опытному познанию вообще и говорим, что условия *возможности предметов опыта*, и потому имеют объективную значимость (*Gültigkeit*) в априорном синтетическом суждении”.

Внимание, которое Кант уделяет развитию трансцендентальной логики (и содержательно и количественно) есть свидетельство важности этой темы для самого Канта. “Критику чистого разума” следует рассматривать как произведение, посвященное как метафизическим проблемам, так и логическим”, как “трактат, посвященный в том же объеме как вопросам логики так и вопросам метафизики”²³⁷. Речь, естественно, идет о трансцендентальной логике, в которой исследуется происхождение, объем чистого знания, и которая “имеет дело исключительно с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку/ они а priori относятся к предметам в отличие от общей логики, которая имеет дело и с (auf die) эмпирическими [знаниями,] и с чистыми знаниями разума без различия”(В 81, С. 105).

²³⁷ *Tonnelli G.* Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of modern Logic (1974), reprinted in: Giorgio Tonnelli, .Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of modern Logic: A Commentary on its History Tonnelli G. Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of modern Logic: A Commentary on its History // Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie vol. 37, Hildesheim: Olms, 1994. Радикализация подобных представлений о Критике чистого разума осуществлена Velkley R., рассматривающим трансцендентальную логику “как мета-логику, которая есть критика логического мышления, приводящая к тому, что формально-логически вопросы расширяются до метафизических пределов”. См. об этом более подробно: *Velkley R.* “Kant on the Primacy and the limits of logic” // Graduate Faculty Philosophy Journal, New School for Social Research 11, 1998, pa.147-148

Первичность трансцендентальной логики по отношению к общей вызвана тем, что в ней изучаются условия возможности общей логики, поскольку “Я мыслю” выступает в качестве основания каждого представления²³⁸. Кроме этого, именно в трансцендентальной логике для метафизики²³⁹ исследуется изначальная возможность любого будущего акта познания, причем интерес направлен не столько на отношение между субъектом и предикатом суждения, сколько на отношение к тому, кто высказывает это суждение.. Речь идет, другими словами о возможности чистых априорных синтетических суждений, о возможности, которая предоставляется благодаря формальному устройству человеческого разума и рассудка, что и подлежит изучению в рамках трансцендентальной логики.

²³⁸ *Velkley R.* “Kant on the Primacy and the limits of logic” // Graduate Faculty Philosophy Journal. New School for Social Research. №11, 1998, pa. 152-153.

²³⁹ *Tonelli G.* Kant’s Critique of Pure Reason within the Tradition of modern Logic: A Commentary on its History // Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, vol. 37, 1994, Hildesheim: Olms, pa.81.

ГЛАВА 4

ОНТОЛОГИЯ КАК ЧАСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ И. КАНТА

§ 1. Самоаффицирование рассудка

В предыдущих главах содержание онтологии раскрывалось в ориентации на философию “по мировому понятию”. Онтология есть обязательная вводная часть критического целого философии Канта. В ней, в отличие от предыдущих вариантов онтологии Лейбница, Вольфа и Баумгартена, исследуются возможности, пределы и целестремительный характер разума.

Содержание онтологии в трансцендентальной философии Канта раскрывается не только в ориентации на философию по мировому понятию, поскольку онтология является также частью метафизической системы. Мы обращаемся к анализу текстов Канта, с целью раскрыть содержание онтологии в рамках и в соотношении с метафизикой. Для раскрытия этой темы предполагается продемонстрировать самоаффицирование рассудка как вещи самой по себе, т.е. по собственному началу, а также проанализировать два разных типа причинности – свободной и природной, чтобы выявить затем, как эти типы причинности “работают” во-первых, для предметов опыта вообще или для предмета возможного опыта и, во-вторых, для самого разума.

Смысл онтологии раскрывается не только в ориентации на философию по мировому понятию, но и как части всей метафизической системы. Такой подход к выяснению содержания онтологии позволяет выявить еще один смысл, не исключающий, а дополняющий предыдущий, т.е. выявленный в ориентации на философию по мировому понятию. Онтология, как первая часть метафизики, только частично ориентирует дальнейшее и сама на него ориентирована. В собственной целостности онтология демонстрирует тематическую связанность метафизического построения Канта, поскольку основные принципы метафизики – свобода и природа – рассматриваются уже в онтологии.

Эти же принципы оказываются важнейшими для понимания истории в философии Канта, которая “распадается” на историю свободы и историю природы²⁴⁰. Каждая из этих историй есть демонстрация разного употребления разума, основывающегося на двух видах причинности. Анализ и конкретизация этих принципов позволяет, во-первых, показать взаимосвязь онтологии и истории в философии Канта, во-вторых, продемонстрировать историческое измерение онтологии и, в третьих, уточнить само понимание истории в философии Канта, которое в своем новом значении становится определяющим для феноменологических направлений европейской философии XX века.

Сложность разделения содержания онтологии, раскрываемого в ориентации на философию по мировому понятию, и содержания онтологии как части метафизической системы, связана с тем, что Кант однозначно не проясняет характер взаимоотношений критики, в том числе и Критики чистого разума, с метафизикой. Как известно, Кант предполагал написать науку о переходе от начал философии, т.е. критики, к метафизике. Однако этот замысел не был им реализован до конца, а только намечен, в частности, в “Метафизических началах естествознания”. Неопределенность соотношения критики с метафизикой может быть проиллюстрирована при обращении к высшему метафизическому основоположению – трансцендентальному единству апперцепции. Смысл трансцендентального единства апперцепции заключается в том, что я мыслю разное или многообразно данное как первый синтез и благодаря этому приобретает смысл дальнейшее прояснение основоположений, антиципаций восприятия, аналогий опыта и постулатов эмпирического мышления вообще.

С одной стороны, трансцендентальное единство апперцепции, являясь высшим метафизическим основоположением, рассматривается

²⁴⁰ В зависимости от выбора основания возможно и другое деление «истории» Канта. Если данное деление основывается на употреблении разума, его принципов и связано с типом причинности, то Г. Функе, исходя из проблемы «практического осуществления разума в истории», выделяет следующие виды истории: 1) моральную; 2) «просвещенческую»; 3) историю, ориентированную на мышление; 4) теоретически обоснованную, пригодную для практики; 5) историю, предугадываемую не в «высокомерном тоне» и не с помощью чувств; 6) историю, не чреватую «концом всего сущего»; 7) историю, способную привести к «вечному миру»; 8) историю, приводящую к «вечному миру» среди философов. См.: *Функе Г. «Назад к Канту»* – значит идти вперед // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград: Калининградский государственный университет, 2001. Вып. 22. С. 8-24.

в трансцендентальной аналитике, и ее содержание тематически связано с остальными частями аналитики. С другой стороны, учение Канта о спонтанности мышления всегда предполагает собственное продолжение добавление о том, что дано, и ответ – данное в опыте. Однако, как только исследование касается уже-данного, оно переходит из области критики в область метафизики.

Обратимся к определению онтологии как части метафизической системы. ““Метафизика, называемая так в более узком понимании (*Verstand*) (т.е. ее собственном, уже критически переосмысленном и переработанном, но еще критически не расширенном – Э.Б.), состоит из *трансцендентальной философии* и *физиологии* чистого разума. Первая рассматривает только *рассудок* и сам разум в системе всех понятий (*Begriffe*) и основоположений, относящихся к предметам вообще, не принимая объектов, которые были бы даны (*Ontologia*); вторая рассматривает *природу*, т.е. совокупность (*Inbegriff*) *данных* предметов...” (В 873, С. 619).

Это определение онтологии может быть обозначено как негативное, поскольку есть указание на то, что *не дано*. Определяя область исследования онтологии, Кант подчеркивает, что объекты, которые были бы даны, не принимаются в расчет, т. е. не рассматриваются. Онтология, в понимании Канта, занимается исследованием их как *возможных* объектов. Другими словами, в онтологии исследуется *как* данности предмета или отношение рассудка и разума к предметам вообще.

Почему же Кант считает необходимым указать на то, что объекты, данные в опыте, не исследуются в онтологии? Ответ на этот вопрос предполагает уточнение того, что вообще подразумевается под “данностью предметов”. Прежде всего, это означает присутствие эстетических (формально-созерцательных, т.е. пространство и время), диалектических (формально-ограничительных, т.е. разум) и практических (формально-деятельностных, т.е. идеи как внеопытных практических понятий разума как самоопределяющегося разума) условий опыта. Однако наличие этих условий не означает автоматическое появление самого опыта. Они в своей совокупности выступают как обязательные, но недостаточные условия для того, чтобы опыт состоялся, произошел.

Особенность этих условий не может быть уточнена и конкретизирована таким же образом, как трансцендентальное учение о рассудке, в широком значении которого объединены высшие познавательные способности – “эти способности суть: рассудок, сила су-

ждения и разум” (В 169, С. 172). Указанием на то, что объекты, которые были бы даны, “не принимаются в расчет”, Кант отказывается от расширительных претензий, которые были характерны для метафизики до появления его критической философии. Другими словами, Кант дистанцируется от расширительных претензий философии на познание того, что выходит за рамки исследования самого разума и самого чистого мышления. Он объясняет, что все остальное превосходит его силы и вместо этого он имеет дело исключительно с самим разумом и его чистым мышлением, за обстоятельным знанием о которых незачем ходить далеко, потому что мышление находится в самом себе. (А XIV, С. 25). Любое расширение человеческого опыта за рамки всякого *возможного* опыта, по мнению Канта, есть следствие “нескромных и хвастливых” притязаний.

В определении онтологии как части метафизической системы Кант противопоставляет мышление из данного объекта и мышление из данных субъекту принципов. Разница между первым и вторым типом мышления заключается в том, что в первом случае мышление “спровоцировано” объектом, во втором – оно исходит из самого разума. Рассудок самоаффицирован и действует как вещь по себе, т.е. по своему собственному началу.

Самоаффектация рассудка в качестве исходного пункта его деятельности есть демонстрации объективной значимости субъективности. Объективная значимость субъективности или, другими словами, общезначимый характер категорий рассудка раскрывается Кантом в учении об трансцендентальной дедукции категорий (В 116-169, С.125-172). В этом случае Кант рассматривает рассудок не только как условие возможности чистого естествознания, но и как исследуемую мышлением “чтойность”, в терминах критики – вид познания, трансценденталию. В этом случае рассудок имеет дело (Sache) не с воздействием вещи (Sache) как причины (Ursache), а с безусловным (unbedingten) началом обусловленной (bedingten) вещи (Ding). Другими словами, рассудок, действуя как нечто безусловное и самодостаточное, выполняет конститутивную функцию в отношении предметов опыта. В том же случае, когда мышление аффицировано объектом, оно выступает как условие познания и рассудок выполняет регулятивную функцию.

§ 2. Учение о трансцендентальной дедукции категорий

Учение о трансцендентальной дедукции категорий, по признанию Канта, является одним из наиболее “важных исследований” для всей “Критики чистого разума”, и оно же связано с наибольшими трудностями при изложении. “Трансцендентальная дедукция чистых понятий разума или категорий есть наиболее важная тема для демонстрации того, что метафизика, выстроенная на “критических” принципах” является наукой; именно в трансцендентальной дедукции раскрываются два момента: (1) метафизические понятия обязательны для обоснования того, что “объективность” нашего знания природы (предметов, сущность которых не только мыслиться, но и обусловлена чувственным восприятием) характеризуется аподиктическим или “научным” применением; (2) это применение совместимо с результатом “Трансцендентальной эстетики”, который ограничивает человеческое знание природы “явлениями” ...предопределенными человеческими формами априорной интуиции, пространства и времени”²⁴¹. В. Васильев объясняет важность дедукции теми проблемами, которые в ней обсуждаются, а именно: право категорий на чистое применение и вопрос о возможном и границах априорных познаний из чистого рассудка²⁴².

Впервые эта тема трансцендентальной дедукции рассматривается Кантом в знаменитом письме к Маркусу Херцу от 21 февраля 1772 года, которое не раз становилось объектом внимательного анализа по самым разным вопросам кантовской философии. Более подробное учение о трансцендентальной дедукции раскрывается Кантом в «Критике чистого разума» (1-е и 2-е издание) и в «Пролегоменах». В современной исследовательской литературе можно выделить три основные линии интерпретации учения о трансцендентальной дедукции как оно представлено в письме к Херцу. *Первая* связывает содержание трансцендентальной дедукции со стремлением Канта показать, каким образом категории применяются к предметам опыта. В рамках “Критики чистого разума” такое понимание трансцендентальной дедукции соответствует содержанию § 13-27²⁴³.

²⁴¹ *Velkley R.* On Possibility in Concepts: a Note on the Metaphysical Problem in Kant // Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin. New York. B.2. 2001. P. 506.

²⁴² См. более подробно: *Васильев В.В.* Дедукция категорий в метафизике Канта (генетическое рассмотрение) // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1995. С.32-34.

²⁴³ См.: более подробно изложение этой версии трансцендентальной дедукции в *W.Cark* Kant's First Draft of the Deduction of the Categories // Kant's Transcendental Deduction. Stanford. 1989, P. 320.

Вторая линия интерпретации связывает проблематику трансцендентальной дедукции не с применением категорий к объектам опыта, а с вопросом о том, как категории могут быть применимы к вещам самим по себе (ноуменам или предметам опыта). Сформулировав это как проблему в письме к Маркусу Херцу, Кант затем рассматривает ее уже в рамках “Критики чистого разума”, но не в учении о трансцендентальной дедукции, а в “Трансцендентальной диалектике”²⁴⁴.

И последнее, *третье*, направление связывает проблематику трансцендентальной дедукции с вопросом о том, каким образом категории могут применимы ко все предметам – вещам самим по себе и явлениям – поскольку Кант отказывается от помощи со стороны Бога в данном случае²⁴⁵.

Учение о трансцендентальной дедукции, появившись в письме к Херцу, продолжает развиваться Кантом в “Критике чистого разума”. В предисловии к первому изданию “Критики” Кант характеризует трансцендентальную дедукцию “с двух сторон”. “Одна относится к предметам чистого рассудка и должна раскрыть и объяснить объективное значение его априорных понятий; поэтому-то она существенно входит в мои планы. Другая сторона состоит в исследовании самого чистого рассудка, что касается его возможности и познавательных сил, на которых он сам основывается, т.е. в исследовании рассудка с его субъективной стороны...” (А XVI-A XVII; С. 26-27).

И все же, несмотря на многократные заявления Канта о важности этой темы для всей трансцендентальной философии, поскольку она связана с вопросом о возможности априорных синтетических суждений, она оказалась непонятой современниками. К великому сожалению Канта отклики, поступившие на эту часть “Критики чистого разума”, свидетельствуют о непонимании прочитанного²⁴⁶ и во втором издании “Критики чистого разума” трансцендентальная дедукция категорий им переписывается. Сам Кант утверждает, что изменения между первым и вторым изданиями “Критики чистого разума” касаются лишь формы изложения материала трансцендентальной дедукции. Они вызваны стремлением прояснить и выразить в более доступной форме учение о трансцендентальной дедукции категорий. Однако

²⁴⁴ Более подробно изложение этой версии трансцендентальной дедукции см.: Beck L.W. Two Ways of Reading Kant’s Letter to Herz: Comments on Carl // Kant’s Transcendental Deduction. Stanford, P. 2126.

²⁴⁵ Более подробно изложение третьей версии трансцендентальной дедукции см.: Cicivacki P. An Aporia of A Priori Knowledge // Kant-Studien 82. 1991, P. .349360.

²⁴⁶ См. более подробно: Кант И. Метафизические начала естествознания. Соч.: в 6 т. Т.6. М., 1966. С. 63-65.

споры, которые на протяжении двухсот лет так и не привели к согласию по разным вопросам, относящимся к содержанию трансцендентальной дедукции категорий, свидетельствуют о том, что ее содержание не стало ясным и прозрачным²⁴⁷.

Проблемы, связанные с пониманием трансцендентальной дедукции категорий, начинаются с вопроса о том, (1) какой точно тезис трансцендентальной дедукции доказывается Кантом, а затем продолжают вопросами о том, что, в первую очередь, является (2) целью этих доказательств, и что (3) впоследствии можно считать выводом, к которому Кант приходит в результате исследования трансцендентальной дедукции²⁴⁸.

В § 13 “Критики чистого разума” – “О принципах трансцендентальной дедукции вообще” – Кант раскрывает содержание дедукции, опираясь в своих рассуждениях на аналогию с юридической практикой. В ней, как известно, принято различать “вопрос о праве (*quid iuris*) от вопроса о факте (*quid facti*) и, требуя доказательства того и другого, называют первое из них /именно доказательство права и справедливости притязаний, дедукцией” (В 116, С. 125). В данном случае Кант употребляет “дедукцию” не как философское понятие, отличающееся от индукции, а в том значении, в каком оно используется правоведами.

В рамках правового спора “полномочия” могут быть подтверждены, или же в “притязаниях” истцу может быть отказано. Для вынесения решения по этому вопросу, первым делом, устанавливаются обстоятельства дела и предмет спора (*quid facti*), затем осуществляется “предъявление” того, что законом признается как обоснованное правом (*quid iuris*). Показ правомерности притязаний юристы называют “дедукцией””. По аналогии с “правоведческой” дедукцией Кант счита-

²⁴⁷ *Henrich D.* The Proof-Strukture of Kants Transcendental Deduction. // *The Review of Metaphysics* 22, 1969. P. 540-659; *Ameriks K.* Kants Transcendental Deduction as Regressive Argument. // *Kant-Studien* № 69, 1978. P. 273-287; *Reinhold A.* Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie. Stuttgart. 1982. S. 103-197; *Richard E.* Aquila. Matter in Mind: A Study of Kants Transcendental Deduction. Bloomington. 1989. О сложности понимания трансцендентальной дедукции категорий и ее важности для понимания всей философии Канта свидетельствует большое число докладов, посвященных этой теме на последнем IX Международном Кантовском конгрессе (26-31 марта 2000): *Bernard Freydberg.* Revisiting the “Transcendental Deduction” in the Dialectic of the Critique of Pure Reason; *Robert Greenberg.* The Place of the Logical Functions of Judgment in Kants Logic and its Significance in the Deductions of the Categories; *Mario Caimi.* Ein Problem der Transzendentalen Deduktion; *Soon-U Hwang.* Die Identitätsbewusstsein und die Urteilskopula in Kants Deduktion Kategorie 1787 и др.

²⁴⁸ *Guyer P.* The transcendental deduction of the categories // *The Cambridge Companion to Kant.* Cambridge. 1992. P. 124.

ет, “что чистому разуму должен быть “учинен процесс”, на котором следует допросить “свидетелей”. Более того, Кант пишет о “высшем трибунале” всех прав и притязаний, которые следуют из природы чистого разума (В 697, С. 512). И именно в трансцендентальной дедукции выясняется обоснованность претензий, т.е. показывается возможность априорной связываемости чистых понятий с предметами. “Поскольку полномочия на употребление этих, не происходящих из опыта понятий, не могут быть проверены через апелляцию к их фактическому употреблению, чистые понятия *всегда* нуждаются в дедукции”²⁴⁹ (В 117, С. 126).

Кант выстраивает рассуждения о трансцендентальной дедукции, по аналогии с “юридической” дедукцией, которая применяется к понятиям, не выводимым из опыта. Они начинаются с утверждения о том, что среди огромного количества понятий, образующих “ткань человеческого познания”, существуют понятия, предназначенные для чистого априорного применения. Объяснение того, каким образом эти понятия относятся априорно к предметам, и есть *трансцендентальная* дедукция.

Кант конкретизирует содержание трансцендентальной дедукции указанием на то, что есть только две возможности, два пути, при которых “синтетическое представление” согласуются со своими предметами, как бы, встречаются с ними. *Первый путь* – эмпирический, при котором представления не могут быть априорными и предмет обуславливает возможность представления (В 125). *Второй путь* реализуется, когда представление а priori “определяет предмет, и происходит это, если лишь при его посредстве *можно познать что-либо как предмет*” (В 125, С. 130). В этом случае, конечно же, речь не идет об определении предмета со стороны его существования, а о том, что некоторые понятия, “категории рассудка” предположены в качестве априорного знания предметам опыта и отличаются от наших представлений об этих предметах. Они так же отличаются от пространства и времени, которые являются априорными формами чувственности.

Цель, из-за которой была написана и несколько раз переписана трансцендентальная дедукция обозначена Кантом достаточно четко, и она заключается в обосновании того, как чистые понятия (категории) соотносятся с предметами. Однако само содержание трансцендентальной дедукции допускает двойственную интерпретацию. Сначала Кант определяет трансцендентальную дедукцию как объяснительную процедуру того, что некоторые, далеко не все понятия, предназначены

²⁴⁹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 48.

для чистого, априорного применения (В 117). Им соответствуют такие предметы – «предметы вообще», которые независимы от созерцания, но тем не менее мыслятся. Затем Кант подчеркивает сложность трансцендентальной дедукции в связи с категориями рассудка, объективность и всеобщность которых не может быть доказана подобно объективности, всеобщности пространства и времени (В 122, С.128-129). И здесь уже речь идет не о некоторых предметах, независимых от созерцания, а обо всех предметах познания, что, соответственно, расширяет содержание трансцендентальной дедукции. Возможность двойственного понимания трансцендентальной дедукции категорий вызвана тем, что Кант однозначно не формулирует четкого понимания того, что он подразумевает под чистыми априорными понятиями или «категориями рассудка». Соответственно, в зависимости от разного понимания чистых априорных понятий, возможны и две разные интерпретации должного способа их функционирования.

В §10 «Критики чистого разума» «О чистых понятиях рассудка, или категориях» Кант определяет их как понятия, с помощью которых осуществляется единство чистого синтеза различных представлений, фиксируемое затем в суждении (В 104105, С. 119). Другими словами, категории позволяют «концептуализировать» многообразие различных представлений, что позволяет последним стать объектом в суждении (XI; 231, 392; IV; 300)²⁵⁰. Категории в этом смысле есть ничто иное как общие понятия, с помощью которых наши созерцания переводятся в представление о предмете вообще.

Однако Кант не останавливается на таком понимании категорий. Их роль состоит не только в том, чтобы сделать возможным применение суждений и их логических структур к объектам, но и в том, чтоб определять или принуждать определенным образом к этому применению. О таком понимании категорий свидетельствует слова Канта о том, что они суть «понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание рассматривается как определенное отношение какойлибо логической функции в суждениях. Так, например, функция категорического суждения есть отношение субъекта к предикату, напр., все тела есть делимые. Но в отношении чисто логического применения рассудка остается неопределенным, какому из двух понятий следует дать функцию субъекта, а какому – функцию предиката, ибо можно сказать также: нечто делимое есть тело. Однако, если я подвожу поня-

²⁵⁰ Кант И. Из рукописного наследия (Материалы к «Критике чистого разума», *Opus Postumum*). М., 2000. С. 119. Там же С. 265. О таком же понимании категорий см.: §20 «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука».

тие тела под категорию субстанции, то последнее определяет, что эмпирическое созерцание тела в опыте всегда следует рассматривать только как субъект, а не как предикат. То же самое можно сказать и о всех других категориях» (В 128, С 133, XVII; 635636, XVIII; 390391). Если в рамках логики не принципиально, что служит субъектом, а что предикатом суждения, в то время как “объект, рассматриваемый трансцендентально, предполагает нечто, что с необходимостью есть лишь субъект, а другое – предикат”, поскольку нечто логически может быть основанием и следствием, но реально же все должно, при условии, что оно находится во взаимодействии, находится во взаимодействии (XVIII; 390391).

“Двойственность в самом Кантовском определении категорий, несомненно, создает предпосылки фундаментальной бифуркации в стратегиях трансцендентальной дедукции”²⁵¹. С одной стороны, под категориями подразумеваются те понятия, которые делаем логически определенными формы и компоненты суждения, приложимого к нашему созерцанию. Такое понимание категорий выводится из того, что мы высказываем некоторые суждения о том, материале, который получается в созерцании. С другой стороны, раскрытие содержания категорий как “экстралогических” принуждений к использованию чисто логических функций суждения предполагает рассмотрение их в связи с их носителем и исследование источника этого принуждения.²⁵²

С одной стороны, Кант утверждает, что “объективная реальность категории должна быть выводима. Объективная реальность понятий означает подтверждение в опыте (В 116, С. 84). И с другой стороны, он утверждает, что “объективная достоверность” чистых понятий должна быть продемонстрирована, что возможно тогда, если они приложимы ко всем возможным объектам опыта (В133). В результате остается так не выясненным вопрос – для чего используются априорные понятия рассудка: для выполнения логических функций или они являются обязательной формой любого опыта. Содержание трансцендентальной дедукции раскрывается в зависимости от того, на чем делается акцент в понимании чистых понятий. В первом случае трансцендентальная дедукция выясняет отношение между понятиями, которые оформляют чувственный материал и само многообразное со-

²⁵¹ Guyer Paul. The transcendental deduction of the categories. // The Cambridge Companion to Kant. Cambridge. 1992. P. 132.

²⁵² Более подробно об экстралогическом принуждении категорий и источниках (в том числе самоаффектации разума) см.: Guyer Paul. The transcendental deduction of the categories. // The Cambridge Companion to Kant. Cambridge. 1992. P. 133135.

держание, во втором – категории рассматриваются как “сверхлогические принуждения” (extralogical)²⁵³.

Двойственность трансцендентальной дедукции снимается в рассуждениях “по принципу дополнительности”. Подобный вариант проработан Хайдеггером, который рассматривает два пути чистых понятий рассудка. Первый, идущий как бы сверху, от рассудка к созерцанию (А 116-120), а второй идет “снизу вверх” от созерцания к чистому рассудку (А 120-128). Они пересекаются “на этом пути “вос- и нисхождение” (Hin- und Hergang) от одного конца к другому происходит раскрытие чистого синтеза”²⁵⁴.

Трансцендентальная дедукция категорий Канта, несмотря на сложность и неоднозначность ее содержания, привлекает внимание современных философов, поскольку Кант отчетливо формулирует неизбежную связь между самопознанием и знанием объектов. В процессе самопознания определяется категориальная природа рассудка, связанная, во-первых, с принципами разума, во-вторых, с предметами опыта. Тем самым разрушаются картезианское предположение и надежды относительно того, что мы можем обладать определенным знанием о нашем внутреннем устройстве без всякого знания внешнего мира в целом, и что нам следует открыть значение последних из первых. Несмотря на сложность, которая сопровождает текстуальное и смысловое разведение чистых априорных понятий, выполняющих логические функции в суждении или играющих роль “сверхлогических принуждений”, Кант и в том, и в другом случае демонстрирует в своих рассуждениях необходимость внутренней связи самопознания и знания объектов, что подразумевает включенность логических структур в познание и эмпирическую укорененность познания.

Категории, выступая в качестве правил связей многообразия, присутствующего объектам, и в качестве правил связи суждений в их отношении к объектам, связаны принципами. Это, по мнению Канта, позволяет определять заранее то, что принадлежит сущностной природе объекта, объективности явления как такового и в целом. “В категориях рас-

²⁵³ См. более подробно о разнице между первым и вторым вариантами понимания чистых понятий и, следовательно, трансцендентальной дедукции в работе: *Paul Guyer*. Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge. 1987. P. 73-154 (особое внимание рекомендуется обратить на часть III); В работе Канта “Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. 1783” первый вариант понимания чистых понятий и трансцендентальной дедукции раскрывается в § 16-17, а второй – в §20.

²⁵⁴ *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: 1997. С.43. Близка к рассуждениям Хайдеггера и позиция, изложенная в работе: *Henrich D.* Probleme der “Kritik der reinen Vernunft”. Kant – Tagung. Marburg. 1981. S. 41-96.

крывается реальная природа вещи как объекта”. Тем самым эти принципы показывают, что категории в своем содержании имеют объективную реальность”

Анализируя содержание трансцендентальной дедукции и роль, функцию категорий в ней, необходимо помнить, что у Канта мы находим ложно интерпретируемый лозунг о том, что «разум диктует законы природе». Образность формулировок Канта, в частности, про диктат разума иногда затемняет содержание его мысли. В данном случае, однако, речь не идет о том, что разум с помощью “диктата” навязывает природе законы ее движения и развития. “Диктат” разума относится к уже действующему рассудку, который и проявляет свою конститутивную функцию в отношении предметов опыта.

Для того чтобы состоялось естествознание, разум уже должен действовать в соответствии со своим формальным устройством и не может быть действующим иначе. “Рассудок всегда занят тем, что расследует (*durchzusparen*) явления с целью найти /в них какое-нибудь правило. Правила, поскольку они объективны (т.е. необходимо /входят в знание о предмете), называются законами. Хотя мы узнаем многие законы посредством опыта, тем не менее они суть лишь частные определения более высоких законов, из которых самые высшие (подчиняющие себе все остальные) происходят а priori из самого рассудка и не заимствованы из опыта, а скорее сами должны придавать явлениям их законосообразность и делать возможным опыт. Следовательно, рассудок есть не только способность образовывать правила для себя путем сравнения явлений: он сам есть/ законодатель для природы, иными словами, без рассудка не было бы никакой природы, т. е. не было бы синтетического единства многообразия явлений согласно правилам” (А 126-127, С.146, об этом же В 159-162, С. 166-169).

Возможный источник спонтанной деятельности рассудка определяется Кантом или как трансцендентальное единство апперцепции в ориентации на сферу самосознания, или как чистый синтез силы продуктивного воображения в ориентации на априорный характер времени внутреннего чувства. В каждом из этих случаев рассудок в своем самоопределении двусмыслен: он аффицирован вещью по себе (*Gegenstand an sich*), т.е. объектом вообще или объектом возможного опыта, и самоаффицирован вещью по себе (*Verstand an sich*), т.е. сам собой.

Вещь по себе, т.е. по своему собственному началу, таким образом, может относиться и к предмету, который будет дан в возможном опыте, и к рассудку. Во втором случае трансцендентальное единство апперцепции, как принцип всех синтезов рассудка, спонтанно и свобод-

но по своей сущности и не просчитываемо в плане познания. Поэтому каждое познание несет на себе оттенок случайности. В любом знании, как и во всякой науке можно усмотреть последствие человеческой свободы. Нужно быть, то есть уже быть таким, чтобы решиться занять себя исследованием условного. Такой шаг только усложняет обыденное течение жизни, усложняет ситуацию понимания и создает препятствия для автоматического функционирования обыденного человеческого разума. Кант отказывается от автоматической последовательности выведения рассудка из чувственности. Рассудок должен “заработать” спонтанно, т.е. в этом случае должна действовать свобода или, другими словами, рассудок должен действовать по свободной причинности.

Итак, самоаффицирование рассудка свидетельствует о такой его характеристике, как самопричинение, причем характер его спонтанен. Другими словами, в самом рассудке как в предмете опыта для мышления есть то, что не имеет условий своего функционирования и является причиной самого себя. Рассудок как вещь сама по себе (ноумен) не может быть явлен в пространстве и времени, как в трансцендентальных формах чувственности. Знание об этом выводится из анализа двух родов причинности “в отношении того, что случается, / именно причинность согласно природе и причинность согласно свободе” (В 560, С. 430). В сфере познания вещь сама по себе выступает как разграничивающее понятие опытного и внеопытного, чувственного и сверхчувственного и указывает на обусловленность познания опытом. Этот опыт является негативной экспликацией (именно в трансцендентальном смысле негативности, эстетической данности предметов и позитивным трансцендентированием внечувственной данности идеального.

* * *

Соотношение Критики чистого разума и метафизики в трансцендентальной философии Канта, как уже было отмечено, имеет сложный характер. Критика чистого разума “есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее она заключает в себе полный очерк системы метафизики как в отношении ее границ, так и в отношении всего внутреннего расчленения ее. В самом деле, чистый теоретический разум обладает особенностью, состоящей в том, что он может измерить свои способности сообразно различным способам, какими он избирает себе объекты для мышления...” (В XXII-XXIII, С.38). Критика не есть метод, понимаемый как техника исследования

или алгоритм проведения исследования, а метод, который представлял собой набросок всего целого метафизики.

С одной стороны, “Критика чистого разума”, и трансцендентальная философия как ее часть, содержит идею (принципы, целое) метафизики. С другой стороны, она не есть сама метафизика, поэтому в “Критике чистого разума” речь идет о *возможном* опыте и не выясняется, каков *действительный* опыт по своему устройству, точно так же как и не выясняются его условия. Однако, хотя действительный опыт относится к области метафизики, уже в первой “Критике” Кантом проясняется, что метафизика свободы не будет выстраиваться как метафизика природы, т.е. в формах внутреннего и внешнего чувства, а значит, и употребление разума будет разным. Поскольку практическая свобода “основывается на этой трансцендентальной идее свободы” (В 561, С. 431), то и ее причинность будет отличаться от природной. Другими словами, опыт свободы и опыт природы будет разным.

Если выявление природной причинности не вызывает сложностей, то свободная причинность не является столь же явной в своем присутствии и демонстрации, и поэтому присутствие и возможность свободы обосновывается Кантом методом от противного.

§ 3. Природная причинность и свободная причинность как принципы онтологии Канта

Учение Канта об употреблении разума соотносится с двумя видами причинности: природной и свободной. Проанализируем рассуждения Канта о двух видах причинности. Природная

(естественная) причинность предполагает следование одного состояния чувственного мира вслед за другим по правилу. Если бы причина существовала всегда, тогда новое явление не появилось бы во времени впервые. Исходя из того, что явления все-таки появляются во времени впервые, мы вынуждены у каждой причины, спровоцировавшей какое-либо явление, предположить свою причину. Этот обязательный причинный ряд явлений может быть продолжен до бесконечности. Однако, поскольку, согласно Канту, вещь не только явление, но и ноумен, мы обязаны предположить другой вид причинности, т.е. свободу.

Под “свободой в космологическом понимании (Verstand) я понимаю способность начинать состояние самому (от себя самого – von

selbst) ...” (В 561, С 430). Эти состояния самопричинения не обусловлены какой-либо причиной, а точнее рядом причин, во времени. В отличие от состояний, не обусловленных какой-либо причиной, явления в опыте всегда связаны со временем как обязательной формой восприятия. Предположим, что явления есть вещи по себе, самопроизвольные в своем существовании, а не то, как они объясняются Кантом. В таком случае пространство и время, как априорные формы чувственности, становятся формами существования вещей самих по себе и переходят из разряда условий явлений в тот же ряд, что и сами явления. Природа (природа вещей) в таком случае составляет полную и определяющую причину каждого события, а условие вместе с событием подчинены ее непреклонному правилу образования и воспроизводства. Правильность принципа следования всех событий чувственного мира законам природы уже установлена Кантом в Трансцендентальной аналитике, поэтому он приходит к абсолютно закономерному выводу в рамках своей философии: “Если явления суть вещи сами по себе (an sich selbst), то свободу спасти нельзя (В 564, С. 433). В этом случае, если мы воспринимаем явления как вещь саму по себе, тогда каждое явление встроено в природную цепь и нам достаточно одного типа причинности – природного.

Рассмотрим теперь явления в том качестве, в каком их предлагает рассматривать Кант, т.е. как представления, связанные друг с другом по эмпирическим законам совместного функционирования рассудка и чувственности. В этом случае они должны иметь основание, которое не относится к числу явлений, а именно формальные основания чувственности и рассудка, т.е. понятия. “Такая умопостигаемая причина (Ursache) в аспекте (in Ansehung) своей каузальности (Kausalität) (тех самых понятий, которые есть результат трансцендентального объединяющего рассудок и чувственность. – Э.Б.) не определяется явлениями, хотя действия ее являются (erscheinen) и потому могут определяться другими явлениями.

Следовательно, она вкупе со своей каузальностью находится вне ряда, тогда как ее действия находятся в ряду эмпирических условий”. “Действие” по отношению к постигаемой умом причине может рассматриваться как свободное, по отношению к явлению – как соответствующее природной причинности.

Если бы познание было обусловлено вещами самими по себе, т.е. вещи сами по себе открывались бы познанию вне их зависимости от условия внутриопытной явленности созерцанию, а значит и вне зависимости от внешней и внутренней формы – пространства и времени, это, во-первых означало бы, что в мире нет ничего, кроме сцепления

причин и действий. Тогда мир – мир как “целое всех явлений и тотальность их синтеза как в большом, так и в малом” бы был равен природе как “единству в существовании (Dasein) явлений” (В 446, С. 362), и ситуация космологического спора разума с самим собой была бы невозможна. Это во-первых. Во-вторых, познающий рассудок лишился бы своего основного признака – возможности (силы, способности) выходить за пределы эмпирического, т.е. расширять знания в область безусловного.

Итак, природа и свобода, а точнее природная и свободная причинность, не вступают в противоречие, т.е. не исключают друг друга исходя из феноменальности предмета опыта, что было рассмотрено выше. На ноуменальном полюсе вещь по себе как трансцендентальная свобода выражает чистую самоопределяемость рассудка. Но и здесь принцип свободы не противоречит принципу природы. Если мы вспомним, что, согласно Канту, человек уже по своей природной склонности метафизик, а значит его природа вынуждает выходить за пределы опыта, вынуждает мыслить ноуменальный мир наряду с совокупностью природно сущего, познаваемого в опыте. И в этом случае чистой самоопределяемости вещи по себе также не противоречит определенная обусловленность, т.е. свобода соотносима с природой.

Свобода не может быть доказана теоретически, потому что теоретически употребляемый разум не находит ничего, кроме сцепления причины и действия, что обусловлено априорными формами чувственности. Однако поскольку свобода в космологическом плане есть способность самопроизвольно начинать состояние, т.е. ее причинность не должна быть вписана в предшествующий ряд условий, идея свободы не может быть выведена из опыта, в котором все подчинено причинно-следственным связям. – “Общий закон, <закон> самой возможности всякого опыта, состоит в том, что все, что случается, должно иметь причину, следовательно, также и каузальность причины, которая *сама случается* или возникает, должна опять-таки иметь причину; благодаря чему всё поле опыта... превращается в совокупность одной лишь природы” (В 561, С. 431). Идея свободы доказывается Кантом трансцендентально, так как трансцендентальное познание указывает на такие структуры познавательной способности, которые и могут полагать начало новому ряду явлений, явлений самопричинения.

Рассуждения Канта о непротиворечивости природы и свободы, а точнее природной обусловленности действий и возможности самопричинения, основываются на отказе от общераспространенного предположения об абсолютной реальности явлений, т.е. об их само-

стоятельности в плане пространства и времени. Явления, как связанные друг с другом согласно эмпирическим законам, должны иметь основание, которое не относится к числу явлений. Что подразумевает Кант под этим основанием? Трансцендентальным основанием выступает сам субъект, устройство которого аналогично устройству предмета опыта, т.е. феномену и ноумену. Разница в терминологии Канта, когда он рассуждает о предмете опыта (феномен и ноумен) и о действующем субъекте (эмпирический характер и умопостигаемый), усложняет проведение параллели, но рассуждения о времени проясняют их. Согласно своему эмпирическому характеру, субъект принадлежит к миру явлений, и, соответственно, подчиняется законам причинной связи. Согласно своему умопостигаемому характеру, тот же самый субъект “должен был бы рассматриваться тем не менее как свободный от всех влияний чувственности и определения через явления; и так как в нем, поскольку он *ноумен*, ничто не *случается*, не встречается никакого изменения, которое требует динамического временного определения и, тем самым, никакой связи с явлениями как причинами... (В 569, С. 435).

Критика, в которой обосновывается различие явлений и вещей самих по себе, является негативным способом указания на возможность свободы, то есть на то, что свободу можно мыслить без противоречия механизму природы. Позитивным способом раскрытия возможности свободы выступает вся трансцендентальная философия Канта, в которой раскрывается последствие спонтанно-продуктивной деятельности синтетического единства апперцепции.

Из перспективы свободного конструирования познающего человека вернемся к самоопределенности рассудка, корреляционно регулируемого вещью самой по себе. Кант утверждает, что в синтетически первоначальном единстве апперцепции “я мыслю” открыто себе как собственно существующее, а не только как явление. Это значит, что “собственное существование” не связано с пространственно-временной последовательностью и исключено из причинного ряда. Однако это самостоятельное существующее не может быть охарактеризовано как “вещь”, так как такое указание было бы предъявлением данности внутреннего как внешнего, что невозможно. “Я мыслю” в синтетическом первоначальном единстве апперцепции указывает, по мнению Канта, именно на первоначальность статуса этой апперцепции. Утверждение “я есть я”, тавтологичное с точки зрения логики, не является даже аналитическим суждением. В этом суждении высказывается знание о себе как о самости, как о том, что Я существует только само по себе, без причин для своего существования. Продолжением

абсолютной самости существования является указание на фундаментальную возможность. Ту возможность, которая обуславливает все остальные и благодаря которой они потом становятся действительностью.

Трансцендентальное синтетическое единство апперцепции содержит в себе знание только об одном, что я существует. В этом знании не открывается, *как* я существует и *каково* я. Я знает, что я есть, но не знает, что есть я. “В трансцендентальном синтезе многообразия представлений вообще, стало быть, в синтетическом первоначальном единстве апперцепции я не сознаю самого себя, ни как я являюсь себе, ни как я есмь сам по себе, а <сознаю> только, что (daß) я есмь”. (В 157, С. 165)

Явлением, которое сопровождает это самостоятельное бытие, выступает эмпирическое единство апперцепции, которое “лишь выводится из первого при данных конкретных условиях, имеет лишь субъективную значимость (Gültigkeit)”, “не обладает необходимой и всеобщей значимостью в аспекте (in Ansehung) того, что дано” (В 140, С. 154).

На основе анализа трансцендентального единства апперцепции, как важнейшего метафизического основоположения, объективного и обязательного, Кант формулирует первое, а потому безоговорочное условие онтологического знания: “„Я мыслю“ должно сопровождать все мои представления; ибо в противном случае во мне представлялось бы нечто, что вовсе не могло бы быть мыслимым, иными словами, представление было бы или невозможно, или по крайней мере для меня было бы ничем. То представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразие созерцания имеет, следовательно, необходимое отношение к „Я мыслю“, в том самом субъекте, в котором это многообразие находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т.е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от эмпирической [апперцепции], или также *первоначальной апперцепцией*, потому что оно есть то самосознание, что (was), производя представление „Я мыслю“, которое должно мочь сопровождать все остальные представления и во всяком сознании есть одно и то же, не может сопровождаться никаким дальнейшим. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания из него” (В 132-133, С. 149). Первоначальное единство апперцепции не является тем первым, за которым следует второе и третье, оно трансцендентально и в этом смысле первично.

Я позволила себе столь обильное цитирование Канта с целью еще раз зафиксировать его мысль о том, что единственно возможным начальным условием деятельности рассудка является принадлежность многообразий представлений трансцендентальному единству апперцепции. Само синтетическое единство апперцепции рассудка обладает трансцендентально-априорным положением и является началом всякого (теоретического и практического) употребления рассудка в качестве синтетического основополагания. Основываясь на этом высшем принципе, можно развернуть всю систему онтологических определений, которые и образуют первую часть метафизики как трансцендентальной философии. “Если кроме того, (что составлены таблицы категорий и основоположений), перечислить все предикабилии, которые можно найти во всякой хорошей онтологии (например, Баумгартена), и подвести их под категории по классам, обязательно присовокупив возможно полное расчленение понятий, то возникает чисто аналитическая смесь метафизики, не содержащая еще ни одного синтетического положения; она могла бы предшествовать второй (синтетической) части и была бы не только полезна своей определенной полнотой, но в силу своей систематичности имела бы еще и некоторую красоту”²⁵⁵.

Мы не будем обсуждать вопрос о красоте, но вопрос о том, в чем состоит сущность предполагаемой второй (синтетической) части метафизики вполне закономерен. Онтологическая аналитика, как было показано выше, содержит полное описание всех трансцендентальных синтетических условий познания, включая высшее и первоначальное основоположение рассудка, т.е. трансцендентальное единство апперцепции, которое есть свидетельство синтетической природы рассудка. О какой второй синтетической части метафизики идет речь?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо еще раз вспомнить соотношение онтологии с метафизикой, определение которой в философии Канта двусмысленно. Двусмысленность определения метафизики и вопрос о смысле синтетических условий расширения системы до ее полного объема, т.е. о “второй синтетической части” метафизики, составляют основную трудность в выявлении трансцендентально-феноменологического смысла онтологии.

В качестве примера этой двусмысленности обратимся к определению онтологии, сделанному Кантом в работе “О вопросе, предложенном на премию Берлинской Академией наук в 1791 году: какие дей-

²⁵⁵ *Кант И.* Критика практического ума // Кант И. Соч.: В 6-ти т. М.: Мысль, 1963-1966. 1965. Т. 4. Ч. I. С. 146.

ствительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?": "Онтология – это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут быть удостоверены опытом. Она (онтология – Э.Б.) не касается сверхчувственного, а ведь именно сверхчувственное есть конечная цель метафизики; поэтому онтология причисляется к метафизике только как пропедевтика, как преддверие подлинной метафизики и называется трансцендентальной философией, так как содержит условия и первые начала всякого нашего априорного познания"²⁵⁶ (С. 180-181). Система всех рассудочных понятий и основоположений определена здесь как вводная часть к метафизике, которая в своем составе имеет уже не две части – онтологию и физиологию, как мы рассматривали до этого, но две сферы приложения. "Метафизика делится на метафизику *спекулятивного* и *практического* употребления чистого разума и есть, следовательно, или *метафизика природы*, или *метафизика нравов* (Sitten). Первая содержит в себе все чистые разумные принципы из одних лишь понятий (следовательно, не включая математику) *теоретического* познания всех вещей, а вторая – принципы, а priori определяющие и делающие необходимой всякое деяние или претерпевание (Tun und Lassen)"

Акцент на делении метафизики в зависимости от способа употребления чистого разума, которое бывает спекулятивным или практическим свидетельствует о том, что данность предметов опыта уже рассматривается не как возможная данность, а как действительная, и, следовательно, употребление разума характеризует познание со стороны условий опыта.

Несмотря на то, что в трансцендентальной философии Канта отсутствует ясное и однозначное изложение содержания онтологии, представляется возможным, исходя из целостного восприятия его философии, через призму исторической новации сформулировать основные ее черты. Сравнительный анализ содержания онтологии Лейбница, Вольфа, Баумгартена и онтологии Канта показывает, что Кант не соглашается со взглядами предшественников по вопросам о пространстве и времени, о тождестве логической и действительной противоположностей, отказывается от учения о предустановленной гармонии и т.д. Собственно кантовское содержание онтологии раскрыва-

²⁵⁶ Кант И. О вопросе, предложенном на премию Берлинской Академией наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? Т. 6. С. 180-181.

ется через обращение и анализ философии «по мировому понятию» и ее отличий от школьной философии. Мировая философия развивается, исходя из существенных целей человеческого разума и на основе принципов разума. Онтология есть обязательная вводная часть, в которой исследуется природа разума, к так понимаемой мировой философии.

Содержание онтологии в философии Канта раскрывается не только в соотнесении с мировой философией, но и как часть метафизической системы. В этом случае в онтологии исследуется уже разное, в зависимости от типа предметности, употребления разума. В следующих главах будет проанализировано понимание истории в контексте трансцендентальной философии Канта и с учетом нового содержания онтологии.

ЧАСТЬ II

НОВОЕ СОДЕРЖАНИЕ ИСТОРИИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И.КАНТА

ГЛАВА 5

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И. КАНТА

§ 1. Вводные замечания

Вопросы о том, “что есть история?”, “каких она бывает видов?” в той или иной форме ставились и до появления критической философии Канта. Вопросы не всегда формулировались в ясной и отчетливой форме, но ответы на них могут быть найдены в трудах Гоббса, Локка, Вико, представителей Просвещения, таких как Монтескье, Кондорсе, Вольтера, Руссо, Гердера и т. д. Начиная с середины XIX века к традиционным вопросам философии истории о том, что есть история, добавляются вопросы о том, “каким образом познается история?”, “каковы пределы познания исторического?”. Кроме этого, проблемы, связанные с осмыслением истории начинают обсуждаться в рамках более широкого проблематического контекста – соотношения наук о духе и наук о природе.

Совокупность вопросов об истории переходит в наследство XX веку, в котором не только сохраняется внимание к истории, как к теме, достойной философского осмысления, но и происходит своео-

бразное “раздвижение области истории”. Появляется ряд новых тем, которые, с одной стороны, обогащают содержание истории, а с другой, усложняют рассуждения о ней, поскольку к изначальной амбивалентности “истории” добавляется ряд ее дополнительных “значений”, “аспектов”, “форм”, “модусов”. “Начавшийся в первой половине прошлого века поворот в философии, обычно называемый переходом от “классического” к “постклассическому” типу философствования оказался более радикальным, чем это представлялось вначале, и стал завершением всей предшествовавшей философской традиции”²⁵⁷. Параллельно с тенденцией обогащения смыслового поля истории в XX веке происходит размывание его границ. Оно проявляется в том, что ряд тем, традиционно относящихся к философии истории, переходит к другим областям научного знания: антропологии, этнографии, социологии и т. д.²⁵⁸

Многозначность понимания истории, и связанных с ней тем историзма, историчности, исторического факта и события, историчности в современной европейской философии, приводит к невозможности дать однозначную интерпретацию тому, что скрывается за этими общепотребительными понятиями. Помимо этого и сама “проблема истории” может пониматься по-разному. Достаточно вспомнить, что если для Канта проблема истории, вопрос об истории – это вопрос о разнице исторического и логического горизонтов знания, каждый из которых имеет особый онтологический фундамент. Если для Гегеля вопрос об истории – это вопрос о границах одного из формообразований объективного духа и вопрос об объективности каждого из формообразований духа. То для Дильтея вопрос об истории – вопрос о специфике исторического понимания в отличие от объяснения. А для Хайдеггера вопрос об истории – это вопрос об историчности присутствия (Anwesen) и исторического (Dasein)

В результате приходится констатировать невозможность дать однозначную оценку той ситуации в целом, которая сложилась в области философии истории. Эта невозможность закрепляется еще и тем, что область философии истории на современном этапе развития философии характеризуется несколькими разнонаправленными, а иногда и взаимоисключающими тенденциями.

²⁵⁷ *Перов Ю.В.* Историчность и историческая реальность. Санкт-Петербург. 2001. С.26.

²⁵⁸ См.: более подробно о разнице между основными тенденциями в классической философии истории и современной: *Барбашина Э.В.* Концепции философии истории в современной философии // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. №1. С. 5254.

Однако такая ситуация, сложившаяся в философии истории, отнюдь не противоречит интересу современного человека к истории, его стремлению прояснить собственное положение в ней, определиться в отношении возможностей участия или неучастия как какого либо индивидуума или сообщества, так и всего человечества в истории. Не будут преувеличением слова о том, что современное мышление развивается в рамках своих представлений об истории. Оно постоянно пытается ответить и поразному отвечает на вопросы о том, *что* есть история и *как* история есть, каково место и роль человека в истории.

Этот интерес к истории со стороны мыслящего человечества сам обладает историческим характером и легко обнаруживаем в истории²⁵⁹, только в истории несколько иного масштаба, нежели история человечества, осмысливающего свой путь. Исторический масштаб заметен в порядке наследования и смены формулировок ведущих философских вопросов. Античные вопросы о том, “что есть сущее как сущее, т. е. сущность?” и “каковы начала сущего?” сменяются нововременными “почему мир существует таким образом, а не иначе?”, “что обеспечивает возможность познания человеку?”, “каково место человека, (как конечно мыслящего и осмысленно действующего существа) в мировом порядке?”. На смену этим вопросам приходят вопросы новейшей философии, в фокусе которых фигурирует уже исторически понята жизнь и утверждается универсальная историчность всего сущего.

Здесь необходимо вспомнить, что история есть не только реальность, в которой пребывает самопознающее и истолковывающее себя человечество, но и сугубо профессиональная деятельность по приобретению и трансляции знаний. В ней на современном этапе развития человеческой мысли происходит усиление своеобразного процесса “очищения” конкретного исторического знания от разного рода концептуальных комплексов классической философии истории и от метафизических положений, лежащих в их основе. Этот процесс имеет место не только в различных областях гуманитарного знания – социологии, истории, антропологии, психологии но также в позитивистски ориентированных и лингвоцентрических направлениях современной философии.

²⁵⁹ А именно – в промежутке, ограниченном, с одной стороны, эпохой Возрождения, когда начинают формироваться основы исторически гражданского сознания в трудах Макиавелли и Гвиччардини, с другой стороны – “просвещенным состоянием человеческого разума”, когда формулируются принципы и законы жизни самосознательного человечества в работах Канта, Гердера, Гегеля и др.

Вопросы о том, что такое история вообще, в чем состоит исторический смысл (и есть ли он вообще) того или иного периода, что из себя представляет универсальная история человечества, чем заданы проблемы интерпретации истории как *целого*, в чем должны быть усмотрены *особенности* истории мысли, истории природы, общества или культуры – все эти вопросы по существу и в своей совокупности не обязательно должны входить в поле осмысления историка или социолога, поскольку относятся к совершенно иной тематической области – философии истории. И только для философии важен вопрос о том, историчен ли сам исторический разум, если, конечно таковой признается, наряду с теоретическим и практическим. Или же исторический разум есть всего лишь модификация технического разума²⁶⁰, т. е. ничто иное как техника природы, действующая в человеке, и историчен он лишь а меру постепенного развития последнего.

Несмотря не то, что философия истории исчезает из ряда современных философских направлений как *особый, самостоятельный* раздел философского систематического учения, вопросы, относящиеся к философии истории, решаются в комплексе с другими философскими вопросами или же получают новое звучание. Историчность, историзм, историцизм, исторический факт и фактичность – примеры нового звучания вечной темы истории в таких направлениях современности как критицизм (теологический, философский, социальный, политический, культурологический, персоналистический), философия жизни или витализм (рационально-антропологический, духовно-исторический, культурный, мифопоэтический, творческий, психоаналитический), феноменология (трансцендентальная, экзистенциальная, герменевтическая, персоналистическая).

В современной европейской философии историческое измерение становится необходимым условием философствования, что диктует внимание к особому рода проблематике – исторической. Внимание к теме истории со стороны современности предполагает обращение к тем вариантам философии истории, которые, во-первых, оказались значимыми для современного состояний дел в истории, во-вторых, предопределили исследования, связанные с исторической проблематикой в XX веке, т. е. являются не просто вариантами прошлых философий истории, но и актуально воспроизводятся в современности.

²⁶⁰ Технический разум не есть разум, укорененный в феномене техники. Скорее он эквивалентен по-кантовски понятой “силе суждения” или “силе продуктивного и репродуктивного воображения”, т. е. искусству действующей в человеке природы по связыванию созерцаний или понятий.

И, во-вторых, являются сравнительно малоизученными. Этим критериям – значимости для современности и сравнительной малоизученности, полностью соответствует философия истории Иммануила Канта.

Перед рассмотрением собственно Кантовской философии истории необходимо уточнить, что она формировалась в рамках основных *философских* идей классической философии, которые и определили, во многом, философско-исторические концепции того времени. Эти идеи, без учета персональных различий, формулируются следующим образом.

1. Идея рационального мироустройства. Мир по тому или иному основанию – Бог, Абсолют, Провидение, Мировой порядок, Мировой разум – устроен разумно. Человечество неизбежно в своем развитии движется от худшего состояния к лучшему, и основание этого движения лежит в разумном мироустройстве и гарантировано им. Характер и содержание разумности различаются в зависимости от персональных вариантов философии.

2. Идея соразмерности мира и человеческой сознательности. Следствием этой идеи выступает уверенность в принципиальной возможности для человеческого познания проникнуть в происходящее, или, другими словами, с помощью человеческого разума познавать природу, историю, мир. Степень этой возможности, как и способ ее реализации также варьируются в зависимости от персональных вариантов философии.

3. Идея прогноза на будущее человечества, на как сугубо прагматическое место²⁶¹. Третья идея, классической философии истории идея прогноза связана с первой и со второй, поскольку прогноз на будущее возможен благодаря тому, что мир устроен рационально и человеческое познание соразмерно этому мироустройству.

Среди многих, заложивших фундамент для развития философии истории в новоевропейской философии²⁶², безусловно, выделяются

²⁶¹ Слово прагматика, которое очень многозначно по своему содержанию используется в Кантовском смысле, поскольку оно является первичным и ведущим для XX века. У Канта прагматика коррелятивна философии по мировому понятию, т.е. совмещает в себе следование и теоретическим и практическим принципам разума.

²⁶² Под новоевропейской философией подразумевается “совокупность идей и представлений, структур, мысленных навыков, выработанных послевозрожденческой европейской культурой из духовного материала философии Бэкона, Декарта и других мыслителей и получивших завершённую, итоговую форму у Гегеля, Фейрбаха и Канта включительно” *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия // Необходимость себя. М., 1996. С. 373.

философские построения Гоббса, Вико и Лейбница. Именно они, в рамках своих философских концепций, формулируют те положения, которые делают возможным появление философско-исторических построений (которые еще не являются полностью оформившимися концепциями). Философско-исторические построения связаны с познанием сущности исторической реальности. Это познание обособленно от остальных модусов философии (Вико), благодаря тому, что, во-первых, имеет свой принцип – принцип достаточного основания (Лейбниц) – и соответствующий ему тип причинности. Во-вторых, познание в области истории имеет свой характер – характер фактичности (Гоббс), и, в-третьих, но это уже благодаря работам Канта, имеет свою преимущественную область употребления – область практического разума.

Философско-исторические концепции классической философии истории связаны с ответами на вопрос о начале и направлении истории, то есть, с одной стороны, о действующей и конечной причинах исторических свершений, а с другой – о первом событии и совершенном состоянии мировой истории. Предысторическое состояние человечества оценивается как сугубо естественное, постисторическое – как подлинно человеческое, абсолютно моральное. Кроме того, для экспликации идеи философско-исторической науки необходимо конструируются схемы всемирного исторического процесса. Поэтому для дальнейшего становления философии истории принципиально важна эпоха немецкого идеализма, представленная именами Канта, Шеллинга и Гегеля. Именно Кант обозначил место философии истории в системе философского знания, но как сугубо прагматическое место. Для него история как прагматика связана с пониманием замысла природы в искусстве достижения конечной цели человеческого рода.

§ 2. Особенности философии истории

Традиционно философию истории Канта отождествляют с философским учением об историческом процессе как совокупности исторических связей и закономерностей. Достаточно традиционным является утверждение о том, что философия истории, не входила в круг основных философских тем Канта, и, как следствие, его работы по истории не относятся к сильным сторонам его философии.

Например, Р.Дж. Коллингвуд в своих рассуждениях признает гениальную интуицию Канта, но отчетливо формулирует мысль о том, что философия истории является второстепенной темой его философии: “Историческая наука не входила в сферу главных интересов Канта, но его исключительная способность улавливать направление философских дискуссий даже по вопросам, ему сравнительно мало известным, позволило развить те мысли, которые он обнаружил у таких писателей, как Вольтер, Руссо, Гердер, и создать нечто новое и ценное”²⁶³. Эту же мысль Коллингвуд усиливает указаниями на то, что Кант только вслед за Гердером обращается к осмыслению истории. Гердер, как и Юм, разбудил Канта ото сна, только пробуждение касалось области истории.

Первая часть “Идей к философии истории человечества” (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) Гердера появляется весной 1784 года. Кант откликается на эту работу знаменитой рецензией²⁶⁴ и пишет “очерк, являющийся его главной работой по философии истории”²⁶⁵. Речь идет о работе Канта “Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском замысле”, которая, как и рецензия, была опубликована все в том же 1784 году.

Анализируя взгляды Канта на историю, Коллингвуд приходит к выводу о их полной зависимости от представлений об истории, которые в целом были характерны для эпохи Просвещения. Автор “Идей истории” выдвигает своеобразное обвинение в том, что “Кант повторил здесь [в области философии истории – Э.Б.] лишь банальности своего времени, и тем не менее он был не прав...”²⁶⁶.

Показательной, в плане отношения к философии истории Канта, является и позиция Э. Трёлча, представленная в его работе “Историзм и его проблемы”. Эта работа Э. Трёлча, помимо всех остальных достоинств, дает “в руки российскому читателю богатейший, обширнейший свод важнейших течений историко-философской мысли Запада, доведенный до 20-х годов нашего столетия”²⁶⁷. Имя Канта часто упоминается на страницах этого монументального произведения, посвященного философии истории, причем как в контексте обсуждения

²⁶³ Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 90.

²⁶⁴ Кант И. Рецензия на книгу И.Г. Гердера “Идеи философии истории человечества”. Часть I. Собр. Соч. в 6-ти т. Т. 6.

²⁶⁵ Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 90.

²⁶⁶ Там же. С. 94.

²⁶⁷ Мильская Л.Т. Эрнст Трёлч и проблемы философии истории // Трёлч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 667.

“религиозно-мистическог” “пантеистически-теистического” характера немецкой философии истории, так и в рамках анализа “атеистически-аналитической”²⁶⁸ англо-французской философии истории. Несмотря на сравнительно частое обращение к философии Канта, и упоминание его имени в связи с проблемами философии истории, его взгляды на *философию истории* анализируются лишь в сопоставлении с другими вариантами философии истории как неоригинальные или не имеющие принципиального значения для развития философии истории. Рассмотрение Кантовских работ по истории является своеобразным оформлением для подробного и внимательного анализа философско-исторических представлений И.Г. Гердера (1744-1803), Ф. Шеллинга (1775-1854), Ф. Шлейермахера (1768-1834), Г.В.Ф. Гегеля (1770-1831, Л. Ранке (1795-1886), Г. Зиммеля (1858-1918), Г. Риккерта (1863-1936), М. Вебера (1864-1920) и т. д. Кроме того, Э. Трёльч часто обращается к философии Канта именно как к философии, а не к философии истории, с целью более подробно описать мыслительный фон развития разных вариантов философии истории XVII и XIX веков.

“Недостатки”, “недоточеты” и “упущения” кантовской философии истории формулируются исходя из того, что, вопревых, философия истории не была для Канта важной темой исследования, и он обратился к ней только после выхода в свет работы Гердера, во-вторых, многие положения кантовской философии истории не критически заимствованы у других представителей Просвещения, и, в-третьих, исходя из того, что его философско-исторические размышления носят популярный характер, а манера изложения его взглядов на историю исключает всякое серьезное к ней отношение как со стороны автора, так и со стороны читателей.

К существенным “недостаткам” философско-исторической части его философии относят, в первую очередь, отсутствие проработанного *метода исследования* исторических предметностей. Упрек в отсутствии методологии исследования исторического процесса основывается на одном из двух тезисах. Первый гласит о том, исторический метод, как метод исследования науки истории, не специфицирован по отношению к методу естественных наук или метафизики. В отличие от последних, достаточно подробно представленных в работах Канта, исторический метод присутствует в его работах по истории “по умолчанию”, и выявить его содержание не представляется возможным.

²⁶⁸ Трёльч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 23.

Второй тезис, более радикальный, вообще отрицает наличие какого-либо исторического метода в философии Канта.

Существенный упрек касается того, что в философии Канта анализ *исторической предметности* настолько не развит, что нет возможности составить однозначное представление об этой *предметности*. Это восприятие философии истории Канта настолько утвердилось в философии, что последующие варианты построения критик исторического разума, в частности вариант, предложенный В. Дильтеем, зачастую интерпретируются как достраивание критической философии Канта в области истории по принципу: что не смог сделать Кант, то попытался реализовать Дильтей²⁶⁹.

П. Кляйнгельд (Pauline Kleingeld) очень образно формулирует причину неуважения к философии истории Канта. Ее она видит в том, что собственно Кантовские сложные содержательные элементы и конструкции были утеряны безвозвратно, когда, например, неудобную мысль Канта о том, что есть основания, допускать, что есть прогресс в истории, сократили до тезиса, приписываемого Канту, о том, что в истории есть прогресс²⁷⁰.

При анализе и оценке Кантовской философии истории представляется необходимым помнить о ряде обстоятельств, вызванных систематической целостностью его философии. Они не позволяют отождествить его философию истории ни с метафизикой истории, ни с метафизикой исторического сознания, ни, тем более, с методологией исторического познания. Соответственно, “упреки”, звучащие в адрес его философии истории, о том, что он не создал полную и непротиворечивую метафизику истории или исторического сознания, точно также

²⁶⁹ Здесь никоим образом не отрицается содержательная многоуровневая взаимосвязь “критики исторического разума” В. Дильтея и трансцендентальной философии Канта, которая проявляется и в постановке задач “критик”, и в том, что каждый из них исходит из “факта существования наук” в собственных построениях, и в вопросе о границах научного познания и т. д. Как показывает Х. Йохан (H. Johach), взаимосвязь между Кантом и Дильтеем гораздо более глубокая и сложная, чем простое дополнение того, что не было сделано Кантом в области гуманитарных наук. Автор рассматривает обращение к Канту не через призму исторического течения неокантианцев, а через “указание на собственную позицию Дильтея и подчеркивает, что “вечный сократовский вопрос об обосновании границ знания вновь оживает у Канта и, в совершенно новых условиях, у Дильтея, для которых наиболее существенно, прежде всего, das Faktum социальной, моральной и исторической науки” (S. 61) Die Struktur der geschichtlichen Erfahrung // Grundprobleme der grossen Philosophen. B. IV. Göttingen. Vandenhoeck&Ruprecht. 1986 S. 52–90.

²⁷⁰ Kleingeld P. Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg. Königshausen&Neumann. 1995. S. 215.

как и методологию познания исторического процесса, не совсем справедливы, во всяком случае, по отношению к Канту.

Свое понимание истории Кант выводит, во-первых, с характеристиками разума, которые выясняются в онтологии, и, во-вторых, с характером исследуемой предметности. Он исследует *возможное* троякое понимание истории, с которым имеет дело философская мысль и отказывается в своих рассуждениях об истории основываться на действительном, т.е. том, что носит название истории и объединено под рубрикой истории, как области гуманитарного знания.

И до Канта предлагались различные варианты понимания истории, однако они все, так или иначе были ориентированы и исходили из действительной истории, как позитивной науки. Подход, реализованный Кантом, основывается на понимании истории из будущего, где находится “конечная цель стремления разума и всего человечества”. “Мир долженствований, интеллигибельный мир как противоположенный данному, таким образом проецируется в будущее, он возникает как цель, к которой история приближается, шагает навстречу в бесконечном процессе (in einem unendlichen ProzeS)²⁷¹. Особенность Кантовского понимания истории заключается в независимости от конкретной ситуации, сложившейся в истории, как области гуманитарного знания или от истории, понимаемой, как часть наук о духе²⁷². Более того, по мнению Канта, философское осмысление истории не может быть “привязано” к конкретной ситуации в истории как науки или к истории, как фактическому прошлому людей.

Эта особенность Кантовских представлений об истории связана с тем, что Кант, в отличие от многих представителей нововременной философии, признает не только операциональный характер разума. Если в философских учениях от Декарта до Вольфа и Баумгартена, выяснялся и предлагался необходимый порядок действий разума для получения какого-либо результата. Кант, вслед за Лейбницем, начинает исследование познания с другого начала – начала деятельности самого разума, которое связано с целью разума. Поэтому онтология Канта, как та часть философии, в которой выясняются начала, возможности и цели разума поэтому и является первой, обязательной и вводной частью по отношению ко всей остальной критической философии, в том числе и по отношению к истории, хотя и сама онтология

²⁷¹ Kesting H. *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg Deutung der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*. Heidelberg. 1959. S. 12.

²⁷² См. о разнице между гуманитарными науками и науками о духе более подробно: Айрон А. *Избранное: введение в философию истории*. М.-СПб., 2000. С. 25.

характеризуется исторически. Характер познания той или иной предметной области, определяется на основе предварительного анализа начал (элементов) разума, и в связи с возможностью реализации стремления разума, зависящего от характеристик самих предметов.

Выяснение собственно Кантовского отношения к философии истории, как и ее содержания, возможно лишь при учете всех основных содержательных интенций всей трансцендентальной философии. Сформулируем наиболее значимые темы философии Канта, которые непосредственно связаны с областью истории. К ним относится, в первую очередь, архитектурное деление знания на *историческое* (из данных) и *рациональное* (из принципов). История по характеру значимости для субъекта вполне сопоставима с трансцендентальной эстетикой. Следующей темой, с которой соотносится кантовской понимание истории, является учение о практическом разуме, которое приводит к обособлению *метафизики природы* от сферы употребления практического разума. Приводит, другими словами, к удвоению и раздвоению метафизики: на метафизику природы и метафизику свободы. Также учение о практическом разуме, нацеливает историческое исследование на анализ проявлений свободы, действующей в человеке и в человеческом роде. И наконец, не менее значимая тема для раскрытия смысла истории в философии Канта диалектическое понятие субъективности, основывающееся на корреляции собирательного понятия человечества, с одной стороны, и человечества, взятого дистрибутивно, с другой стороны, или, другими словами, на корреляции человечества и человечности.

Собственное определение философии истории Канта заключается в следующем: философия истории человечества “есть вовсе не то, что обычно подразумевают под этим: не логическая точность в определении понятий или тщательное различение и доказательство принципов, а не останавливающийся надолго широкий взгляд, пронизательность, способная всегда найти аналогии, а в применении их – смелое воображение, связанное с умением располагать при помощи чувств и ощущений к своему предмету, который он все время держит в туманной дали”²⁷³. Ключевым в данном определении философии истории (которое, кстати, не является четким, ясным и однозначным) является указание на необходимость аналогии, а сама философия истории соотносится со специфическим наложением рационального горизонта на исторический.

²⁷³ Кант И. Рецензия на книгу И. Г. Гердера “Идеи философии истории человечества”. Часть I // Соч. в 6-ти томах Т. 6. С. 39.

Кроме того, что Кант отделяет философское осмысление истории от историографии, конкретной науки истории, он также отказывается от традиционного для эпохи Просвещения восприятия истории как “учителя жизни” и от стремления использовать многочисленные примеры прошлого в качестве назидательного урока. Фактический материал прошлого рассматривается им не в качестве «выносимого урока», пригодного для употребления в настоящем или безусловно счастливым будущем, а как объект “упражнения” для самостоятельно мыслящего, а значит “просвещенного ума”.

Поскольку историческая осведомленность о фактах прошлого, не может быть выстроена в соответствии с рациональными принципами, то она, сама по себе, не содержит правил нравственной оценки, которые связаны с принципами. “Долгоживущий сторонник Просвещения, он, тем не менее, возражал против некритического оптимизма. Содержание неограниченного рационального и морального прогресса, столь очевидное для них, оставалось более чем проблематичным для него: оно не имело внутреннего содержания и казалось противоречащим действительности”²⁷⁴.

“Просвещенность ума”, в отличие от представителей Просвещения, понимается Кантом как возможность самостоятельно мыслить на основе рациональных принципов (внутренний аспект) и излагать публично свои мысли (внешний аспект). В систематическом единстве просвещенного ума нет собственного, отдельного места для истории, если ее понимать как совокупность сведений о прошлом. Одной исторической осведомленности никогда недостаточно для самостоятельного мышления. Просвещенность разума, другими словами, никогда не может быть сведена к образованности, т.е. набору сведений о чем-либо или о ком-либо и всегда предполагает самостоятельное использование разума²⁷⁵. В рамках его философии “просвещенный разум” связан с философией “по мировому понятию”, а образованный – с философией по “школьному понятию”.

Сформулируем два обстоятельства, которые важны для дальнейшего прояснения смысла философии истории Канта, и есть ее негативное ограничение, т.е. указывающее на то, что не относится к области истории.

²⁷⁴ Dupre L. Kant's Theory of History and Progress // The Review of Metaphysics. Vol. LI, No. 4. ISSUE No204. Washington. 1998. P. 813.

²⁷⁵ Удивительно актуальная для современности мысль Канта о разнице между человеком образованным, который овладел определенным набором знаний, и просвещенным человеком, который, кроме набора знаний, способен самостоятельно и публично использовать свой разум.

История, согласно Канту, не может быть теорией исторического процесса *как такового*. Статус “как такового”, т.е. определенного по собственным причинам, может принадлежать природной “вещи”. В таком случае метафизика природы предполагает естественную историю как обучающую дисциплину. Статус “как такового” может также относиться к свободному лицу или моральной личности. В этом случае метафизика нравов предполагает историю деяний как поучительную дисциплину. И, наконец, статус как такового может относиться к разуму, и тогда онтология, в которой исследуется то сущее, которое есть разум, предполагает историю философии в качестве тренирующей дисциплины ума. Другими словами, история невозможна “как таковая”, а философия истории, соответственно не есть отдельная, обособленная часть философии Канта или же собранием отдельных частей. История есть то общее, что “собирает” всю философию Канта. История в философии Канта всегда предполагает добавление одного из трех для нее возможных продолжений. Она всегда есть возможная история чего-то – природы, свободы или разума, демонстрирующего себя в философии как мировой мудрости или мировой науке.

Исследование характера исторического знания в философии Канта, приводит к выводу о том, что в метафизике природы исторические предметы, за которыми может быть предположена теоретически доступная вещь по себе, обладают эмпирическим статусом. В метафизике свободы исторические события, за которыми всегда мыслится существование практически доступной вещи по себе, имеют прагматический статус. И, наконец, сфере конечных целей чистого разума, имеет исторический эминентный статус.

Второе важное обстоятельство, касающееся исторического знания в системе Канта, связано с тем, что исторический горизонт человеческого знания, будучи таким же объективным, как и рациональный, противостоит последнему в аспекте собственной неизмеримой величины. Горизонт определяется Кантом как “соразмерность величины совокупности знаний со способностями и целями субъекта”²⁷⁶. Всеобщность, универсальность исторического понимания связана со специфической исторической безграничностью. Проблема для Канта заключается не в разграничении истории от предыстории, и не в том,

²⁷⁶ *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, С. 347. Горизонт можно определять логически, сообразно способности или силам познания в отношении к интересам рассудка, эстетически – сообразно вкусу в отношении к интересам чувства, практически – сообразно пользе в отношении к интересу воли. Практический горизонт из-за определенности нравственности знанием, является прагматическим. Более подробно см. там же.

чтобы отделить область исторических событий от области вне исторических событий. Проблема состоит в замкнутости истории на конечно разумеющем существе, т.е. другими словами, в соотносительности “каждый раз безграничной истории” с основными модусами бытия человека – естественности и свободе.

“Теоретически или логически определяемый горизонт с объективной точки зрения является или историческим или рациональным. Первый гораздо шире второго, он даже неизмеримо велик, т.к. наше историческое познание не имеет границ. Напротив рациональный горизонт можно фиксировать...”, однако соотносить и связывать логический и исторический горизонт принципиально невозможно.

Историческое знание не есть знание исторической реальности как особой реальности наряду с натуральной или моральной, а есть знание исторического измерения этих двух. Историческое знание конституировано таким образом, что историк при встрече со своими фактами и при осознании предпосылок своего исследования постоянно должен ставить “критический эксперимент” Канта относительно прояснения возможностей разума. В этом случае историк обнаруживает свою позицию как данную внутри истории разума и не выдает объективное единство субъективно укорененного целеполагания за объективное единство “самих вещей”. История в понимании Канта относится поэтому к сфере способности употребления суждения относительно того, что уже помещено в естественной истории и в истории свободных, моральных деяний.

Метафизика суждения, в рамках философии Канта, не возможна, поскольку в рамках его философии корректны рассуждения об объективном единстве целеполагания, а не об объективном единстве положенной идеи или вещи в себе. Действующим началом может быть только спонтанный рассудок, который ограничен своей неспособностью суждения (метафизика природы) или свободный разум, который ограничен неспособностью определять ничего кроме своей самости (метафизика свободы). Сама “сила способности суждения” не может быть действующим началом. Критика способности суждения означает соотношение субъективной данности исторического чувства с объективной настоятельностью целеположения.

Положения кантовской философии, которые были приведены выше и которые были заявлены как важные для понимания истории, предполагают учет того содержания, которое прорабатывается Кантом в онтологии. А именно – учение о феномене и ноумене, разница между природной причинностью и свободной причинностью, пределы, цели и характер разума, понятие безусловного. Обратимся к ана-

лизу взаимосвязи истории и онтологии в философии Канта с целью выяснить характер этой взаимосвязи и степени ее необходимости.

§ 3. Соотношение философии истории и критики разума

Содержание истории в трансцендентальной философии Канта не может быть раскрыто в отрыве от систематического целого его философии, и, в первую очередь, вне зависимости от тех вопросов, которые рассматриваются в онтологии. Вопрос о соотношении онтологии и истории в трансцендентальной философии Канта может быть рассмотрен в более общем виде, как вопрос о соотношении критики разума и философии истории. Этот же вопрос может быть сформулирован более строго как вопрос о соотношении онтологии, как части критической философии Канта и истории, как общей внутренней характеристики философии. Вопрос о соотношении критики разума и философии истории может быть переформулирован намеренно историографически: что в философской биографии Канта предшествует, и в этом плане определяет дальнейшие построения – философско-историческая концепция или критическое учение о разуме?

Разработка проблем критического учения и разработка проблем философии истории совпадают по своему содержанию. Это совпадение имеет место, несмотря на то, некоторые фундаментальные философско-исторические положения были сформулированы в первой половине семидесятых годов в курсе по антропологии, а работы по философии истории²⁷⁷ были опубликованы через несколько лет после “Критики чистого разума” (1781 – первое издание, 1787 – второе). Эти работы были опубликованы, как-бы, вслед основным положениям “Критики чистого разума”. В работах по истории Кант “обращается к вопросам осуществления разума в истории”, и эти малые по форме, но не по содержанию произведения “образуют вытекающее из теории большое практическое целое”²⁷⁸.

²⁷⁷ К историческим работам традиционно относят следующие: “Идея истории во всемирно-гражданском замысле” (1784), “Предполагаемое начало человеческой истории” (1786) и связанные с ними “Ответ на вопрос: что такое просвещение?” (1784), “Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии” (1796) и некоторые других.

²⁷⁸ Функе Г. “Назад к Канту” – значит идти вперед // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград. 1989. Выпуск 14. С. 7.

Несмотря на то, что его работы по истории вышли после первого издания «Критики чистого разума», философско-исторические темы присутствуют уже в первой «Критике». Кроме “Критики чистого разума”, исторические темы разрабатываются и в “Критике практического разума”, и в “Критике способности суждения”, и в “Прологоменах, ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука” и в других работах Канта. Более того, они не могут не присутствовать, поскольку история, в одном из своих значений, является внутренним измерением всей философии. Содержание этих работ не может быть раскрыто, если историческая проблематика упускается из виду. Точно также содержание исторических работ Канта не может быть раскрыто без обращения ко всей его философии, без реализации “комплексного подхода” и использования техники “patchwork”.

При обращении к текстам Кантам с целью выяснить понимание истории, мы сталкиваемся с рядом трудностей. Первая из них вызвана тем, что терминологически в своих работах Кант четко не различает виды истории, которые им анализируются. При работе с его текстами становится ясным, что речь идет о разных видах истории, но о каких именно возможно понять только при том условии, что его рассуждения об истории “помещаются” в общефилософский контекст. В противном случае, то есть когда при обращении к “историческим работам”, мы все же не учитываем ведущие интенции его философии, содержание первых является трудно постигаемым, и форма их изложения носит фрагментарный характер. Более того, кантовские исторические экскурсии даже кажутся на первый взгляд, как впрочем и на второй, несколько наивными. Однако, если мы будем рассматривать их как экспликации принципиальных взаимосвязей систематического дискурса, как рекурсии, в которых отмеряется дистанция до идейно определенных целей, тогда они будут соответствовать содержанию и форме всей кантовской философии, и их собственное содержание будет вполне философским.

Обратимся к примеру, который мы находим у самого Канта, и который подтверждает сложность понимания и необходимость обращения ко всей философии при прояснении исторической темы. Его слова о том, что “философ часто обманывается, полагая относительно истории, что она ему не нужна”, вполне естественно продолжить утверждением, что история все-таки нужна философу, коль скоро речь идет об обмане, а точнее – самообмане философа, когда он предполагает, что “история ему не нужна”. О какой истории идет речь в данном отрывке? Под историей подразумевается история особого рода – история разума, который имеет целестремительный характер, и изучается в философии. Философия есть единственная область, в которой изу-

чается продвижение разума, ибо сама философия “по мировому понятию” и есть эта история, “философия есть идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума”²⁷⁹.

Единственным видом знания, который в полной степени обладает абсолютной ценностью является философия. “Философия есть единственная наука, которая способна нам дать это внутренне удовлетворение (знанием как истинной мудростью – Э.Б.) ибо она замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только получают порядок и связь”²⁸⁰.

Внутренняя ценность любой науки выясняется в зависимости от того, насколько эта наука является “органом мудрости” и способствует продвижению к этому знанию. В рассуждениях об истории, которая необходима философу, речь не идет об истории как летописи открытий, событий и изобретений, т.е. об истории в ее позитивистском понимании. Подобного рода история характерна для наук и философии “по школьному понятию”, в отличие от которых философия “по мировому понятию” выстраивается в ориентации на конечную цель человеческого разума – на “все предназначение человека”. Эта цель обладает двойственным характером, поскольку является целью познания и целью развития человеческого рода. Именно поэтому философия “по мировому” порядку выступает в форме общеобязательного предписания и берет на себя роль обязательства “учительства” по отношению к другим наукам.

Еще одним аргументом в пользу необходимости рассмотрения “исторической темы” Канта во взаимосвязи с целым его философии служит название одной из исторических работ Канта – “Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском замысле”. Само название сразу предполагает разработку исторической темы в связи с ключевым кантовским понятием *идеи*. Соответственно, всеобщая история не может быть постигнута иначе чем “за пределами возможного опыта”, т.е. за рамками созерцания или восприятия. Всеобщая история), по мнению Канта, как идея познается в соответствии с остальными идеями разума, “которые никогда не могут быть даны в опыте, и их положения никогда не могут быть не подтверждены, ни опровергнуты опытом”.

Взаимная значимость критики разума и философии истории у Канта может быть продемонстрирована также следующими рассуждениями. В рамках его трансцендентальной философии, в онтологии, ориентированной на философию в космическом смысле, выясняется возможность стремления разума к мудрости. Мудрость есть научное знание о началах и источниках возможного и полезного *употребления*

²⁷⁹ Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука. С. 323.

²⁸⁰ Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука. С. 334.

разума. Знание об этом есть позитивно-методическое знание границ разума в той мере, в которой в рассуждениях о мудрости присутствует и принимается во внимание история *естественных* или *свободных* существ. История здесь важна в обоих модусах своего развертывания: и как естественная история, т.е. опытное знание природы еще до всякого развития теоретического и эмпирического естествознания, и как морально-политическая история, т.е. собрание свидетельств о нравственных поступках и правовых установлениях. Последняя есть область, в которой мы, как разумные конечные человеческие существа, обладаем знанием того, что не доступно внешнему чувству, но есть, тем не менее, вполне определенное в практическом или прагматическом горизонте знания.

Один из возможных путей обоснования взаимозависимости трансцендентальной философии Канта и его “исторических работ”, а, значит, и необходимости учитывать это обстоятельство, предложен Г. Функе, который анализирует соотношение “экзотерических” и “эзотерических” работ Канта. В отличие от Аристотеля, к которому традиционно возводят это различие, “экзотерические труды” Канта оказываются не менее специально-научными, чем, так называемые, “эзотерические” работы. “Экзотерические труды” Канта, к которым относятся его исторические сочинения, не являются приложениями побочного характера или добавлениями, в смысле чего-то упущенного. “И уж совсем они не “популярны”, в том смысле, что неуклюже нисходят до “народных понятий”. Они относятся к “мировой мудрости” в том смысле, что в своей направленности на практическое (в узком смысле) применение обращаются к действительности к каждому в отдельности, а также и к представителям современной философии”²⁸¹.

§ 4. Историчность философии, учительство философии и служение ей

Философия для Канта, в одном из своих существенных смыслов, оказывается не только *исследовательским* предприятием, как это было в случае Бэкона и Декарта с их стремлением достичь состояния совершенной науки через обновление философских оснований, но и

²⁸¹ Функе Г. “Назад к Канту” – значит идти вперед // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград. 1989. Выпуск 14. С. 3.

историческим предприятием. Сущность философии как исторического предприятия подробно раскрывается Хайдеггером. Перед рассмотрением характера философии как исторического предприятия, остановимся более подробно на том, что вообще характеризует философию как “исследовательское предприятие”.

Наука как “предприятие” предполагает метод, который не просто задает образ действий, но и очерчивает предполагаемую сферу ответов на поставленные вопросы. До начала познания уже предполагается “определенная всеобъемлющая схема” того, что будет исследоваться. “Набросок предписывает, каким образом предприятие познания должно быть привязано к раскрываемой сфере. Этой привязкой обеспечивается строгость научного исследования. Благодаря этому наброску, этой общей схеме природных и той обязательной строгости научное предприятие себе предметную сферу внутри данной области сущего”²⁸².

Исследовательское предприятие помимо метода и области ответов, которая предопределена методом, характеризуется также “производственным” характером. Под производственным характером, прежде всего, понимается то, что наука, естественная или гуманитарная, “сегодня только тогда почитает себя наукой, когда становится способной институировать себя”²⁸³. Это происходит не благодаря огромному количеству институтов и других научных учреждений, а потому, что наука начинает, а потом вынуждена ориентироваться на собственные результаты как на средства и пути поступательного методического развертывания. Любая наука, в том числе и философия, является исследовательским предприятием, поскольку включает в собственное содержание метод, использование которого определяет полученные результаты и предполагает перестраивание, уточнение и улучшение собственного метода на основе полученных результатов.

Специфика философии, понимаемой не только как *исследовательское* предприятие, но и как *историческое* предприятие, заключается в том, что ее нынешнее состояние, то в котором она находится, определено *исторически соразмерными обстоятельствами*. Философия, которая может быть охарактеризована как историческое предприятие, предполагает историческую согласованность, соразмерность фактически мыслящего существа, конструируемой им науки и конфигурации высших целей его стремления. Исторический смысл существа философского предприятия, в случае критической философии

²⁸² Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. М., 1993. С. 43.

²⁸³ Там же. С. 46.

Канта, включает несколько основных значений, композиция которых обладает сложным для понимания характером. Эта сложность вызвана тем, что в философии Канта исследуются как начала рационального познания, так и сама философия развивается от неких исторически установленных начал. Философия имеет дело с категориальными понятиями причины, действия и цели, но и сама способствует целевому назначению самого исторически осуществляющегося разума. Философия занимается логическим определением совершенства знания и сама задействована в совершенствовании, свершении и совершении исторически становящейся науки. В сферу философского осмысления входят явления реально понимаемого мира, но и она сама присутствует в этом реально фактическом мире. Поэтому в отношении философии Канта не менее значимым, чем выяснение соотношения таких компонентов его философской системы, таких ее составляющих как *метафизическая* наука о природе, *физическая* наука (теория) о природе и *историческая* наука о природе, или таких же наук о свободе, сколько показать “внутреннюю ценность” истории для философии, освободив исторический горизонт «возможного знания» от несвойственных ему значений и коннотаций.

Философия Канта, кроме *исследовательского* характера, который проявляется в стремлении достичь совершенное состояния знания, и *систематического* измерения, что характеризует употребление разума, имеет еще историческое измерение, связанное с исторически соразмерными обстоятельствами. В этих измерениях философское предприятие понимается Кантом, во-первых, как историчная философия (т.е. история разума, понимаемого в целом его идеи и в существенном содержании его эпох) и, во-вторых, как рациональная история, (история природы и история свободы).

История разума предстает как осознание разумом своих высших целей и концентрировано изложена Кантом в последней главе «Критики чистого разума», которая и носит название “История чистого разума”. Рациональная история, или история употребления разума, состоит из истории природы и истории свободы. *История природы* преследует свою цель, а именно – благосостояние человеческого рода и поэтому развивает разум из естественных задатков человека. История природы как развитие именно *природой* человеческого разума наиболее полно изложена в следующих работах Канта: “Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском замысле” (1784), “Предполагаемой начало человеческой истории” (1786), “Религия в пределах только разума” (1794). И наконец, еще один, возможный для философского исследования вид истории, по мнению Канта, – *история свобо-*

ды. История свободы, несмотря на эмпирические ситуации, не позволяет нам, т.е. представителям человеческого рода, редуцировать свободу к каким-либо причинным зависимостям. История свободы есть такое продвижение свободы, по мнению Канта, которое не обладает прогрессом, в отличие от истории природы. В истории свободы есть только череда революций, в которых отдельные представители человечества надеются найти примирение эмпирических условий и свободы, но не находят.

Итак, в философии Канта присутствует тройное понимание истории: история чистого разума, история природы, как теоретическое употребление разума и история свободы, как практическое употребление разума.

Необходимо еще раз отметить, что история, понимаемая как совокупность сведений о прошлом, не является для Канта предметом философского анализа. История как “историография”, или, другими словами, история как позитивная наука, воспринимается как то, что находится вне сферы философского научного познания. В лучшем случае Кант отводит ей место эмпирической дисциплины, которая не может претендовать на научность в смысле “чистой науки”, поскольку в сфере так понимаемой истории, не хватает бытийственного характера.

Взгляд Канта на историю, как на эмпирическую дисциплину, которая не может претендовать на статус философского научного знания, воспроизводит отношение к истории в Древней Греции. Общий пафос такого отношения можно сформулировать следующим образом: не дело философии заниматься единичными сущностями. “У греческих философов еще нет систематической рефлексии об историческом процессе, как и об истории. Исторические изменения, исторические возникновения и исчезновения, тематизированием которых занимались отдельные греческие историки, относились для греческих философов к поверхностному миру континента, и не могли быть подлинной темой для философии, концентрировавшейся на познании подлинных сущностей и субстанций, даже если отдельные философы развивали конкретные мысли о природной и человеческой истории, которые, например, судьба государства, в свою очередь, содержали циклические концепции”²⁸⁴.

Познание единичного и непостоянного не может быть темой философских рефлексий. Эта невозможность не связана с тем, что не хватает знаний об этом единичном, их может быть даже чересчур много. Причина невозможности кроется в объемности и непроверяемости

²⁸⁴ Gil T. Kritik der klassischen Geschichtsphilosophie. Berlin. 1999. S. 21.

этих знаний, в отличие от других знаний, которые получены не эмпирическим путем и история которых может быть осмыслена философски.

Исторический характер философии проявляется во взаимосвязи с исторически соразмерными обстоятельствами и конкретизируется в том, что каждому конкретному историческому состоянию науки соответствует определенная *взаимосогласованность* частей агрегата учености, конфигурация которых меняется в зависимости от развития составных частей. Философия по отношению к наукам, в том числе и по отношению к философии “по школьному понятию”, устанавливает и согласовывает их. Кроме согласования философия выполняет и более важную функцию, поскольку ориентирует науки, на конечную цель разума – на “все предназначение человека”. В этой роли философия как общеобязательное предписание и берет на себя функцию, которую не может выполнить никакая наука, и выступает как мораль. Философия “учит”, но содержание этой учебы формируется в рамках самой философии, вне зависимости от состояния конкретных наук. И “у нас еще есть идеал учителя, руководящего всеми ими и пользующегося ими как орудиями для содействия существенным целям человеческого разума. Только такого учителя следовало бы назвать философом” (С. 684–685). В реальности такого учителя не существует, но есть только идея о необходимости его присутствия и его законодательства. Идея его законодательства распространена в человеческом разуме универсально, т.е. естественным образом. Представления о необходимости присутствия такого учителя, по мнению Канта, распространены на уровне обыденного смысла, но свое научное обоснование они получают в критической философии. “Философия учит, но философии служат”.

Чтобы прояснить “служение” философии высшим целям, обратимся к поясняющему примеру Канта. Рассматривая устройство университетов через соотношение высших и низших факультетов, Кант обосновывает необходимость существования философского факультета в каждом университете, “для того, чтобы контролировать три высших факультета и тем самым быть полезным им, ибо важнее всего *истина* (существенное и первое условие учености вообще)”²⁸⁵. Кант даже готов согласиться с притязаниями богословского факультета на то, “что философский факультет его служанка”, “лишь бы не закрыли философский факультет и не зажали ему рот”. Однако он тут же дает пояснения, что служение бывает разным, и нужно выяснить каков ста-

²⁸⁵ Кант И. Спор факультетов. Кант И. Соч. в 6-ти томах. М, Т.6. 1966. С. 325.

тус служения в данном случае у философии. Есть “госпожа теология”, которую для современного звучания можно заменить любой другой государственно важной доктриной и у нее есть “служанка философия”. Между ними, против ожиданий романтически настроенной публики, не происходит никакой диалектической борьбы, поскольку каждая из них выполняет свою роль.

Философия “служит”, но есть служанки, которые носят пышный шлейф госпожи, с важным видом глядя ей в спину, а есть такие служанки, которые несут факел, идя впереди, и освещают дорогу. В этом месте Кант прерывает рассуждения, давая недвусмысленный намек на то, благодаря чьему свету видят остальные. Этот пример можно продолжить, и становится ясным, что “осветительная” функция философии служит вовсе не высшей государственной науке, а высшей цели человеческих стремлений, поскольку государственная наука видит цели, освещенные светом философского разума.²⁸⁶

Само стремление к высшей цели является именно *историческим* стремлением потому, что само стремление так же безгранично, как и неограниченный горизонт исторического знания, и это стремление совместно с другими образует неопределенный по своему характеру конгломерат естественных состояний человечества, а всякое бесконечно данное есть историческое. Кроме того, начинающий стремление замысел, а такими замыслами полна история, и завершающая стремление задача, достижимая или нет, не есть одно и то же, но каждая из них согласуется со структурой конечного метафизического существа. Согласованность проясняется в онтологии, как исследовании начал и целей употребления разума.

Тема “служения” в философии является значимой в пределах себя исторически осмысляемой философии. Для не-исторического Аристотеля философия определяется как самая ненужная из наук. Она появляется не как следствие какой-либо необходимости, пусть даже самого высокого ранга, и не может мерить свое достоинство в зависимости от степени соответствия этой необходимости. Тема служения развернута Кантом в “Споре факультетов”, у Гуссерля эта тема присутствует как ведущая его исследование в цикле кризисных сочинений. В вопросе о действительном существовании философии «по мировому понятию» рассуждения Канта выстраиваются подобно его рассуждениям об учительстве философии и философа, которые были рассмотрены выше.

²⁸⁶ См. об этом более подробно: *Кант И.* Спор факультетов. Кант И. Соч. в 6-ти томах. М, Т.6. 1966. С.325.

Не существует определенного философского учения, на которое можно было бы указать, как на образец философии “по мировому понятию”. И подобно тому, как идея необходимости присутствия учителя распространена, по мнению Канта, на уровне обыденного смысла, идея философии «по мировому понятию» присутствует во всей «Критической философии». В предыдущих философских учениях могут быть усмотрены лишь ростки этой идеи, поскольку эта роль философии сама вытекает из природы разума. Критическая философия играет роль пропедевтики, учения, предвещающего развитие философии “по мировому понятию”, поскольку в ней рассматривается и принимается в расчет для дальнейших построений *природа разума*, которая характеризуется стремлением философии «по мировому понятию».

Кант формулирует необходимость философии “по мировому понятию” как идею возможной науки. Философия присутствует в “школьных” образцах философии, которые превращают философское знание в историческую осведомленность. “Всякий философский мыслитель строит свое собственное здание (Werk), так сказать, на развалинах предыдущего, но оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях. Поэтому философию нельзя изучать уже по той причине, что таковой *еще не существует*. Но если даже предположить, что таковая *действительно имеется*, то все-таки ни один из тех, кто ее хотя и изучил, не мог бы сказать о себе, что он философ, потому что знание философии всегда было бы лишь субъективно-историческим”²⁸⁷. Знание любой философии прошлого, помимо того, что является субъективно-историческим, также характеризуется как «чужое» по отношению к «моему» собственному.

Любое философское учение прошлого, с одной стороны, является “чужим” философским построением, поскольку в нем отсутствует самостоятельность “моего” мышления, исчезает радикальность философского “я сам”. Но, с другой стороны, для любого философского учения прошлого неустранимо *стремление* разума к своим высшим целям как его собственное начало, т.е. начало разума. Поэтому любое философское учение прошлого должно оцениваться относительно этих целей, т.е. по масштабу адекватности этим целям, которые проявляются в критической философии.

Что касается занятий философией в “нынешнем” состоянии можно вслед за Кантом сделать следующие выводы. В каждом “теперешнем” состоянии можно обучить и обучаться философствованию лишь как упражнению разума, основываясь на примерах прошлой философии.

²⁸⁷ Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 // Кант И. Трактаты и письма. С.334.

фии. Изучение философских систем прошлого – своеобразная тренировка ума, “философских мышц”. Тот “кто хочет научиться философствовать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как “историю употребления” разума и как объект для упражнения своего философского таланта”²⁸⁸, и это во-первых. Во-вторых, занятия философией предполагается “здешний”, “теперешний” характер присутствия конечной цели как идеала, а значит всегда сохраняется право разума *самостоятельно* исследовать сами источники принципов разума²⁸⁹, подтвердить правильность этих принципов, и, в случае выяснения их ошибочности, отказаться от них.

Высшие, и в этом смысле конечные, цели познания выполняют конститутивную и регулятивную функции в отношении познающего разума. Помимо стремления к высшим целям, разум, по мнению Канта, *стремится* удовлетворить свой интерес в познании безусловного как первопричины всего разумеемого. Последние, высшие, конечные цели выступают в качестве конститутивных, т.е. учреждающих элементы этого стремления. Кроме того, они имеют статус регулятивов для опытного (теоретического) употребления разума.

Итак, Кант впервые в истории философии описывает философию не только предметно, т.е. как науку, занятую изучением определенно-го содержания, но и фактически. Он проясняет фактический характер философии. Такое *фактическое* состояние философии может быть признано неудовлетворительным как несоответствующее самому понятию науки. И в этой ситуации выдвигается требование *реформы* философии. Примерами реформ, осуществляемых в истории философии, может служить позднеантичная и средневековая теология, метафизика Декарта, критическая философия самого Канта, феноменологическая философия Гуссерля, фундаментальная онтология Хайдеггера. В ситуациях, когда выдвигается требование реформы философии, авторы сами фиксируют кризисное состояние той или иной области философии или же всей философии в целом. “Кризис же в собственном смысле слова – это кризис в самих науках, и он состоит в том, что стало проблематичным базовое отношение отдельных наук к тем вещам, к которым обращены их вопросы”²⁹⁰.

²⁸⁸ Там же. С. 333.

²⁸⁹ См. более подробно о принципах разума Мамардашвили М.К. Классический и неклассические идеалы рациональности. Тбилиси., 1985, Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С., Классическая и современная буржуазная философия // Вопросы философии 1970. № 12, 1971 № 4.

²⁹⁰ Хайдеггер М. Прологомена у истории понятия времени. Томск: Водолей. С. 9.

ГЛАВА 6

ИСТОРИЯ В КОНТЕКСТЕ УПОТРЕБЛЕНИЯ РАЗУМА

§ 1. Употребление разума и онтология

Рассмотрение истории во взаимосвязи со всей философией Канта основывается на систематическом характере его философии. И возврат к онтологии, в которой выясняется природа разума, его целестремительный характер, принципы разума, есть не просто один из возможных путей для раскрытия содержания истории, а единственно возможный путь для достижения этой цели. Под *систематическим* целым философского знания, особенности которого в свернутом виде представлены Кантом уже в онтологии, подразумевается не только и не столько возможный или действительный состав знания. Определение философского знания как систематического знания, подразумевает определение познания, во-первых, как субъектно-укорененного, во-вторых, как объектно направленного и, в третьих, целеориентированного употреблением разума. Другими словами, само употребление разума в философии Канта характеризуется как системное. «Философия не только допускает такую строгую систематическую связь, (соединение знаний в идее целого), но и является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство. Что же касается философии по мировому понятию (*in sensu cosmico*), то ее можно назвать также наукой о высшей максиме употребления нашего разума, поскольку под максимальной разумееется внутренний принцип выбора между различными целями»²⁹¹.

Понятие *употребление*²⁹² является ключевым для прояснения историчности разума и раскрытия содержания истории в философии

²⁹¹ Кант И. Логика. //Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука. С. 332.

²⁹² Н.В. Мотрошилова и Т. Длугач пишут в «Комментариях к новой редакции перевода «Критики способности суждения» о том, что Кант использует, «говоря о способности познания

Канта. Впоследствии об употреблении разума будет писать Гуссерль в трансцендентальной феноменологии, Хайдеггер в фундаментальной онтологии, Гадамер в своем герменевтическом проекте²⁹³. Назначение онтологии в критической философии Канта как раз и заключается в конкретизировании связи между употреблением разума и теми условиями, предметностями и ситуациями, в которых это происходит. Это конкретизирование осуществляется на основе принципов кантовской онтологии – природы и свободы, и, следовательно, связано с двумя типами причинности: природной причинностью и свободной причинностью. Осуществляется же оно двумя путями: во-первых, исходя из понимания разума как условия познания и, во-вторых, – основываясь на понимании самой “чтойности” мышления. В связи с этим и с необходимостью целостного восприятия философии Канта, можно модно говорить о следующих вариантах философского понимания истории у Канта. Во-первых история понимается как история самого разума, мышления, и воплощается она в истории философии. Во-вторых, история понимается как употребление теоретического разума

“Gebrauch”, когда имеет ввиду функционирование, “употребление” их человеком. (ср.с.127). Аналогично (на с.140,142) речь идет об имманентном или трансцендентном “употреблении” разума. Разум не “применяется”, а именно “употребляется”. Комментарии к новой редакции перевода “Критики способности суждения” // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т.4. М.: Наука. С. 981.

²⁹³ По своему значению и содержанию понятие *употребления* у Канта, Гуссерля и Хайдеггера сопоставимо с понятием *аппликации* в феноменологической герменевтике Гадамера. Как известно, в традиционной, до романтической герменевтики, целиком и полностью забытой историческим самосознанием послеромантического наукоучения, процесс понимания включал следующие составляющие: *понимание, истолкование и применение* (аппликация). Признанным считалось деление на *subtilitas intelligendi*, понимание, и, *subtilitas explicandi*, истолкование. Позже к этим двум моментам прибавляется третий: *subtilitas applicandi*, т. е. применение, или аппликация. Все три составляющие процесса понимания воспринимаются не как метод, которым при желании может воспользоваться любой, а как духовный навык, предполагающий утонченность духа. Романтизм впоследствии объединяет *понимание и истолкование*, выявляя их внутреннее родство, ибо истолкование – это не какой-либо отдельный акт, задним числом и при случае дополняющий понимание; понимание всегда является истолкованием, а это последнее, соответственно, эксплицитная форма понимания. Применение, благодаря усилиям романтизма “оказывается целиком и полностью за рамками герменевтического целого” и исчезает со сцены философского осмысления как обязательный момент процесса интерпретации. Оно вновь возрождается в герменевтике Гадамера под названием “аппликации”. Смысл *применения* (аппликации), а для Канта – “употребления”, поскольку в его философии “применяются” категории а не разум, заключается в “понимании понимания”, поскольку “всегда имеет место нечто вроде применения подлежащего пониманию текста к той современной ситуации, в которой находится интерпретатор”. У Гадамера речь идет о своеобразной “подвижности” понимания, которая не является методом, а “имеет скорее своей предпосылкой пребывание-внутри свершающегося предания”, поскольку “само оказывается свершением”, которое “вовлечено в процесс исторических изменений.

(история природы) и как употребление практического разума (история свободы). И здесь очень важным является употребление разума, поскольку речь идет о философском понимании истории, которое Кант отличает от позитивной науки истории. Разница между позитивными науками и негативной наукой (которая собственно и есть критика употребления разума) состоит в том, что позитивные науки изучают свой предмет в соответствующих областях, а негативная наука, в отличие от них, изучает условия разграничения самих предметных областей. После того как философия утверждается в статусе негативной науки (хотя, по мнению Канта, и без утраты своей позитивности) возможно выдвижение к ней требования быть позитивной. Это требование формулируется и систематически выполняется Шеллингом, всед за ним Гегелем, а затем воспроизводится в утрированном виде у Канта, приобретая заголовок позитивизма.

Кроме того, Кант признает связь между онтологией и философией как мировой мудростью (*Weltweisheit*) обязательной. Эта обязательность обусловлена, по мнению Канта, тем, что философской мышление предопределено самим характером разума, его природой к целенаправленному стремлению. В онтологии, как обязательной, вводной части, как раз и выясняются устройство разума, начала и цели его стремления. Исследование начал употребляемости составляет содержание трансцендентальной философии как практически вводного учения о духе. Впоследствии Гуссерль исследование начал *употребляемости* разума Канта, расширит до полного обозрения самой возможности сознания в его трансцендентально-априорных формах.

Следствием взаимосвязи философии как трансцендентальной науки и философии как мировой мудрости является возможность ориентации разума по сторонам “метафизического света”. Понятие ориентации, а точнее “самоориентации” разума проясняется Кантом через аналогию с использованием максим здравого разума (*die Maxime der gesunden Vernunft*) для ориентации в пространстве. Познание сверхчувственных предметов выстраивается аналогично тому, как мы ориентируемся в пространстве, т.е. через “достраивание”, конструирование на основе априорности.

Когда мы находимся в темной комнате, но знаем месторасположение предметов, нам не составит труда сориентироваться в пространстве. Даже в более сложной ситуации, находясь все в той же темной комнате с переставленными предметами, мы все равно сориентируемся. “И если бы кто-то шутки ради переставил все предметы так, чтобы слева оказалось то, что ранее находилось справа, сохранив при этом их прежний порядок относительно друг друга, то я совершенно не

смог бы найти ориентиры в комнате, где все стены остались бы прежними. Однако вскоре я все же сориентируюсь...²⁹⁴.

Когда кто-то хочет узнать в какой стороне находится Юг, Север, Запад, Восток, а дело происходит в полдень и человек видит солнце – одних хороших знаний по географии для это недостаточно. Человек нуждается также “в отнесенной ко мне самому (в смысле к себе самому – Э.Б.) как субъекту чувства различения, а именно – различение правой и левой руки”²⁹⁵. Сорасположенность сторон света может быть выяснена, благодаря “субъективному основанию для различения”²⁹⁶, когда мы уже знаем направление одной стороны, Точно также мы ориентируемся и в темной комнате с переставленными предметами, зная месторасположение предметов до перестановки.

Когда речь идет не о конкретных жизненных ситуациях “ориентирования”, а о мыслительных, – то и в этих случаях дело разума, уже чистого разума, заключается в руководстве собственным употреблением с целью сориентироваться в метафизических ситуациях. При недостатке предметов опыта, разум оказывается не в состоянии подводить “свои суждения под определенную максимум в соответствии с объективными основаниями познания, а должен будет руководствоваться исключительно субъективными основаниями для различения”²⁹⁷. Разум, ориентируя себя в мышлении, реализует свое “право потребности” разума как субъективного основания. Потребность разума в суждениях, при недостаточном знании для этих суждений, есть потребностью собственно разума, обусловленная его природой.

Потребность разума реализуется двумя способами или воплощается в двух аспектах: теоретическом и практическом. Поскольку при каждом из них условия, ситуации и, самое главное, предметности в процессе употребления разума разные, это приводит к тому, что характер *употребление* разума отличается. А в итоге разум, употребляемый теоретически, создает метафизику природы, а практически употребляемый – метафизику свободы. В целом же употребление разума связано с ориентацией, а точнее самоориентацией, в мире. Возможность ориентации разума является свидетельством согласованности употребляемого разума, условий, ситуаций и предметностей по отношению к которым это происходит.

²⁹⁴ Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках в 4 томах. М., 1994. Т.1, С.203.

²⁹⁵ Там же С. 199.

²⁹⁶ Там же. С. 201.

²⁹⁷ Там же. С. 203.

Разное употребление разума (теоретический и практический) и, соответственно, разделение метафизики на метафизику природы и свободы, относится к области исторической новации, осуществленной в философии Канта. Кратко ее смысл заключается в следующем: вместо одной метафизики появляются две – метафизика свободы и метафизика природы – в которых исследуются предметы теоретического и практического употребления разума. Разница между разным употреблением разума в каждой из метафизик задается уже в онтологии через такие темы как, разница между феноменами и ноуменами, вещами самими по себе и явлениями, природной причинностью и свободной причинностью, а также через смысл безусловного, другими словами, через все то, на основании чего потом и выстраивается метафизика природы и метафизика свободы.

Историческая новация Канта в вопросе о сущности разума, о строении метафизики, месте, роли онтологии видоизменяет предшествующие метафизические позиции Лейбница, Вольфа, Баумгартена. Кроме этого, новое содержание онтологии определяет характер трансцендентальных вариантов исследования истории и сознания в XX веке, в частности – трансцендентальную онтологию Гуссерля, критику исторического разума Дильтея, герменевтический проект Гадамера, фундаментальную онтологию Хайдеггера, смену эпистем Фуко и т.д.

§ 2. История как история разума

В онтологии, как научном знании начал, источников, целей разума, выясняется возможность стремления знания к мудрости. Первая философия²⁹⁸, выясняющая возможность стремления к мудрости как научному знанию начал и источников в объеме возможного и полезного употребления, есть знание “границ” разума – знание позитивно-методическое в той мере, в которой присутствует история естественных или свободных существ; т.к. благодаря такому знанию границ, метафизика природы и свободы обретает свою историю как эпохальное

²⁹⁸ У Канта создается прецедент систематического парадокса для целого философской науки: первая философия не потому первая, что она, как у Аристотеля, предшествует физике, а потому, что она пропедевтическим и критическим способом трансцендентального учения предшествует самой метафизике. См.: *Исаков А.Н.* Опыт метафизики в трансцендентальной философии // Наука и альтернативные формы знания. СПб., 1995. С. 59–78.

свершение спекулятивно-догматической, скептической и, наконец, критической стадий развития познания в общей нацеленности на морально-догматическую ступень как высшую цель всего стремления. есть знания границ разума. “Наш разум не есть неопределенно далеко простирающаяся равнина, пределы которой известны лишь в общих чертах (*überhaupt*), скорее его следует сравнивать со сферой, радиус которой можно вычислить (*finden*) из кривизны дуги на ее поверхности (из природы априорных синтетических положений), и отсюда уже определить с точностью содержание и границы ее. Вне этой сферы (область опыта) для разума нет (*ist nichts für sie*) объектов; даже вопросы о подобных мнимых предметах касаются только субъективных принципов всестороннего определения отношений, которые могут встречаться среди понятий рассудка внутри этой сферы. (В 789, С. 568).

История чистого разума в трансцендентальной философии Канта эксплицируется в истории философии. Сложность понимания, вычленения “смысла” истории философии как истории чистого разума связана с тем, что *схематика* Кантовской идеи истории разума закрывает и делает менее явным панораму собственно исторического *свершения* разума. Этому способствует осуществленное Кантом *формальное* выделение эпох в развитии философии. Кант, как известно, выделяет три эпохи: догматическую, скептическую и критическую. Это деление, очень важное для самоосмысления критической философии, является *формальным*, т.е. соответствующим формам философии в которых проявляется движение разума, а не истории самого чистого разума. “Первый шаг в делах чистого разума, характеризующий детский возраст его, есть *догматизм* (*ist dogmatisch*). Только что указанный второй шаг есть *скептицизм*; он свидетельствует об осторожности способности суждения, обостренной благодаря опыту. Однако необходим еще третий шаг, возможный для зрелой и возмужалой способности суждения, обостренной благодаря опыту, которая имеет основой /твердые и достоверные со стороны своей всеобщности максимы” (В 789, С. 567). Содержательная особенность последней, т.е. критической стадии, состоит в том, что исследуются “не факты разума, а сам разум подвергается оценки” (В 789, С. 567). И только на последнем этапе, т.е. критическом, законодательная наука разума приобретает свой архитектурный вид. Полное же и исчерпывающее представление об истории разума возможно, по мнению Канта, только после того, как “состоится”, «свершится» критическая стадия в развитии философии.

Дальнейшее развитие философии и метафизики, как ее высшей формы, по мнению Канта, предполагает применение, расширение тех наработок, которые были сделаны в его критической философии. “И хотя эта работа трудна и требует от читателя решимости постоянно вдумываться в такую систему, которая кладет в основу как данное только сам разум и старается, таким образом, не опираясь ни на какой факт, развить познание из его первоначальных зародышей”²⁹⁹, тем не менее, Кант верит, что эта работа выполнима.

Уверенность появляется на основе трех разработок, которые им уже сделаны, и результатов, которые уже получены. Отрицательное значение критики по отношению к предшествующей метафизике, в отношении которой проведена критическая работа, заключается в том, что критика предостерегает выходить с помощью человеческого разума за пределы опыта (В ХХIV, С. 39). Положительное же значение связано с тем, что ограничив чувственность, сначала появляется, а затем расширяется место для практического употребления разума. Поэтому, по мнению Канта, последний этап развития философии, т.е. критический, больше связан с будущим, с ожиданием будущего успеха критической философии и будущими переменами в деле философии, чем с предшествующими эпохами. Другими словами, в ее развитии наука разума, выстроенная в рамках критической философии, гораздо в большей степени ориентирована на будущее философии, т.е. открывает эпоху ожиданий будущего успеха и в меньшей степени она соотносит любое современное состояние дел в философии с предыдущими стадиями своего развития (догматической и скептической).

Если всякое современное, нынешнее состояние науки Кант рассматривает как определенную стадию совершенства искусства разума. Достижение этой стадии становится возможным благодаря “фигурам” математика, естествоиспытателя или логика как “искусников разума”. В отличие от них философия “не есть (какова математика) что-то вроде хорошего инструмента (орудия для каких угодно целей), и следовательно не есть просто средство; возвести такую философию в принцип – *само по себе есть долг...* Она есть то, что заявлено уже в ее имени: *исследование мудрости*. Но мудрость – согласие воли с *конечной целью*”³⁰⁰.

²⁹⁹ Кант И. “Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука” // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука. 1996. С. 165.

³⁰⁰ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках в 4 томах. М., 1994, С. 543, Т.1.

Кроме истории разума в философии Канта присутствует разработка двух других видов истории – истории природы и истории свободы. Общим знаменателем для всех видов истории выступает расширительное понимание природы. В онтологии, как критическом учении о пределах, целях разума намечаются основные черты разума, следующие из его природы. Два вида причинности присутствуют в самом разуме по его природе. Разум, отграниченный от чувственности, обладает естественным (природным) стремлением выходить за пределы возможного опыта и в том числе знать себя как принцип (знать безусловное). Природное стремление разума реализуется в его движении к высшим целям и вербализируется в истории философии, хотя сам разум вплоть до критического этапа не осознает свою историю.

Поскольку разум обладает целестремительным характером и по своей природе стремиться знать, и метафизика природы и метафизика свободы могут быть охарактеризованы как две сферы приложения разума. История свободы и история природы, как и история разума, связаны с «нацеленностью» на морально-догматическую ступень как высшую цель всего стремления. Это стремление характеризует не только теоретически употребляемый разум, который стремится выяснить действительность всего сущего. Оно также относится к практически употребляемому разуму и кратко называет волей. Последнее есть ничто иное, как стремление “создавать предметы, соответствующие представлениями, или определять самое себе для произведения их, т.е. свою причинность”³⁰¹. Поэтому в истории Канта присутствует природа, “действующая не без плана и конечного замысла (усмотрения)”, появляется провидение, усматривающее мирогражданское человечества, и, наконец, появляется возможность выяснить идею, благодаря которой можно представить “беспорядочный *агрегат* человеческих действий, по меньшей мере, в целом как систему”. При расширении или усовершенствовании знаний о природных существах (Naturwesen) необходимо определить *теоретический* горизонт, под которым Кант подразумевает соразмерность величины совокупности знаний со способностями и целями познающего субъекта. В отличие от теоретического разума, свободно действующая воля сама по себе есть субъект своего знания и сама образует человеческую способность. Она, отличаясь от “практического горизонта”³⁰², который замы-

³⁰¹ Кант И. Критика практического разума // Канта И. Собр. соч. Т.4, Ч.1, С.326

³⁰² “Горизонт можно определять: 1) логически ... 2) эстетически ...3) практически, сообразно пользе в отношении к интересу воли. Практический горизонт, поскольку он определяется тем влиянием, которое имеет знание на нашу нравственность, является *прагматическим*

кает в себе, оценку и определение того, что должно знать человеческое существо, размыкает горизонт исторического и рационального знания в философии посредством итогового вопрошания.³⁰³

Что я могу знать?

Что я должен делать?

На что я имею право надеяться?

Эти три вопроса раскрывают структуру мыследействующего субъекта и ограничивают сферу конечного человеческого существа в его теоретическом и практическом стремлении. Третий вопрос (который, правда уточняется потом Кантом, в том плане, что надеяться я имею право только после того, как “выполняю то, что я должен делать”) (В 833, С. 594), одновременно является и теоретическим и практическим, т. е. предполагает теоретическое и практическое употребление разума. Практическая сторона его служит лишь руководством для ответа на теоретический, ибо “всякая надежда имеет в виду блаженство и в отношении к практической области и нравственному закону составляет то же самое, что знание и закон природы в отношении к теоретическому познанию вещей. Первая приводит в конце концов к умозаключению, что нечто (определяющее последнюю возможную цель) *существует* (sei), *потому что /нечто должно случиться*; а второе приводит к умозаключению, что нечто *существует* (действуя как высшая причина), *потому что нечто случается*. (В 833-834, С. 594).

Чистый разум исследует собственно человеческое во всех модусах его осуществления и содержит в своем моральном употреблении принципы возможности опыта. Другими словами, у него уже есть представление о тех поступках, которые *могли бы* встречаться в истории человеческого существа, согласно нравственным предписаниям. Эти принципы обладают объективной реальностью ввиду систематического единства морали в мыслимом “моральном мире”. Историческая явленность практического знания расширяет то ограничение, которое необходимо накладывается на разум, дабы избежать его спекулятивного применения и эксплицировать то мировое понятие философии, которое всякое знание человеческого существа о человеческом

и весьма важным” – Кант И. Логика. С. 348. О практическом характере всей новоевропейской философии см.: Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 1993.

³⁰³ О соотношении всех горизонтов (практического, рационального и исторического) с историей как историей разума и историей природы см.: *Barbachina E. Über die historische Bestimmung der philosophischen Wissenschaft Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress. Berlin – New York, 2001. B. 4. S. 1014.*

существовании испытывает в сфере всемирно-гражданского значения, – в той сфере, которая принадлежит философско-историческому изучению. Для Гердера “термин “Humanitat” обладал моральной коннотацией, хотя и не только моральным значением. Он объединил просто развитие и интеграцию всех способностей человека. Цивилизация во всех аспектах – искусства, письменность, социального усовершенствования – формировала часть этого”, то “для Канта термин более близко относился к моральному аспекту личности. Humanitat в понимании Канта, таким образом, это и моральный факт также как и моральная идея”³⁰⁴.

Суммировать специфику Кантовского понимания истории разума можно следующим образом: возможно философско-историческое наблюдение за игрой³⁰⁵ свободы человеческой воли возможно. “История могла бы открыть ее закономерный ход”³⁰⁶. Однако наше понятие свободы действующей воли таково, что хотя оно и позволяет мыслить природу как имеющую финальное намерение, оно, тем не менее, не позволяет допускать, чтобы воля как таковая имела бы эмпирическое употребление, которое позволяло бы мыслить свободный поступок как натуральный факт.

§ 3. Условия для рационального постижения истории

Как было выяснено в предыдущем параграфе, история в философии Канта не является третьим видом реальности подобно естественной или свободной реальности (вещь природная и вещь мыслящая). История, помимо того, что она может быть историей самого разума, также может быть историей употребления разума, теоретического и практического, чему соответствует история природы и история свободы. Однако понимание двух последних видов истории как простого автоматического приложения разума к двум разным сферам предметностей, все же является явным упрощением рассуждений Канта. Хотя история сама и не составляет систематическое единство, но тем не

³⁰⁴ Kant's Theory of History and Progress // The Review of Metaphysics. Vol.LI, No4. ISSUE No204. Washington. 1998. pa.819.

³⁰⁵ Игра понимается Кантом как соответствие воображения и рассудка, причем воображение характеризуется свободной закономерностью в отличие от репродуктивного воображения, которое воспроизводит данные формы данного предмета.

³⁰⁶ Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском замысле. С.81.

менее допускает по отношению к себе установление основных черт систематического познания.

Поэтому здесь необходимо обратить внимание на те условия, которые выдвигает Кант для рационального постижения исторического события и которые раскрывают понимание истории в рамках систематического философского познания. Они проясняют специфику кантовского понимания истории через описание структуры первоначала истории (Ersten Anfang), поскольку в нем демонстрируется присутствие и истории разума, и истории природы и истории свободы.

Каковы же те условия, которые формулирует Кант для рационального постижения исторического события?³⁰⁷ По его мнению, совокупность таких условий включает: 1) допущения, которые дозволимы в составлении истории; 2) что при помощи этих допущений возможно мыслить; 3) образ в ориентации на которой осуществляется это мышление; 4) границы познания исторического события. Все эти условия достаточно четко оговариваются Кантом³⁰⁸, если принять во внимание характер употребления разума в историческом изложении. Другими словами, если помнить о “путеводном прикреплении” разума, как априорной идеи, ко всякому фактическому разбирательству.

Преимущественное событие истории утверждается Кантом как “первое начало” (ersten Anfang)³⁰⁹. Получить знание о “пробелах в истории”, т.е. о том, чему нет опытного подтверждения, возможно, исходя из “продолжающегося хода истории”, т.е. знания о предыдущем и последующем позволяют высказывать гипотезы о пробелах. Однако, основываясь на “продолжающемся ходе истории” возможно, по мнению Канта выстраивать знание не о событиях прошлого или будущего, а о “первом начале истории”. “История а priori как конструктор разума является гипотезой, и сам Кант осознавал, что ее формирование может означать “веселое путешествие” и перейти в роман... Но право для ее принятия дают “исторические знаки”, такие как

³⁰⁷ Условия для постижения природного события (Ereignis) исследуются им в «Критике чистого ума», а законы, согласно которым они совершаются (geschrhen) – в «Метафизических началах естествознания»

³⁰⁸ Прояснению сущности исторического события в указанном смысле посвящена работа Канта Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: *Кант И.* Предполагаемое (допускаемое) начало человеческой истории в Кант Соч. по нем. и русск. языкам. Т.1, С.148.

³⁰⁹ ersten Anfang – у Канта употребляется в смысле начала и в смысле „зачинания“, понимаемого как начинание, как зачаток. Разница значений „начала“, фиксируемая у Канта как „Anfang“ и “Prinzip” будет развита в наукоучении Гегеля постольку, поскольку из “зачатка знания” нужно еще дойти до собственно начального в нем, а именно – до идеи этого начинания.

Французская революция, которые показывают тенденцию целого к совершенному государственному состоянию, в котором могут развиться врожденные природные задатки”³¹⁰. Эти знаки подтверждают правомерность заполнения белых пятен истории.

Аналогичную мысль о достраивании истории высказывает Шиллер во вступительной Йенской речи 1789 г. В истории неизбежно присутствуют “белые пятна”, которые может помочь заполнить философский разум, “соединяя эти области при помощи искусственных связующих звеньев”. Именно философский разум “превращает этот агрегат в систему, в разумное, связанное целое. Право на это дает ему тождественность и неизменное единство знаков природы и человеческого духа. Именно это единство является причиной того, что событие отдаленнейшей древности при появлении внешних аналогичных обстоятельств повторяется в новейшей истории”³¹¹.

Работа мысли в заполнении белых пятен истории подобна тому “как скульптор, реставрирующий старый торс, руководствуется аналогиями, подчерпнутыми из его опыта лепки человеческого тела, так и мы воспроизводим природу явления, основываясь на нашем более широком опыте”³¹². Для Канта подобное рассуждение является абсолютно обоснованным, поскольку “первоначало” человеческой истории было создано природой. И то, что в отношении “к поступательному ходу истории человеческой деятельности является непозволительным риском”, вполне позволительно в отношении “первоначала” этой истории, “поскольку его создает природа”³¹³.

Итак, из в принципе допустимого причинного понимания истории Кант выбирает такое первое начало, которое создано природой. Благодаря этой природной созданности его, т.е. первое начало, можно мыслить расположенным в сфере человеческого опыта. “Ведь это начало не нужно выдумывать, его можно получить из опыта, если предположить, что история в первом начале была не лучше и не хуже чем теперь: предположение, соответствующее аналогии в природе и не содержащее в себе ничего рискованного”³¹⁴. Такое предположение, благодаря которому первое начало, как бы всегда присутствует здесь и

³¹⁰ Scholz G. *Geschichte, Historie, Spalte* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Stuttgart. 1974. S.361-362.

³¹¹ *Schiller Fr.* Was heist und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? *Schiller Fr. Sämtliche Werke* (Hanser-München), B.4, Historische Schriften, S.763.

³¹² *Droysen J.G.* *Historik. Vorlesungen über Enzyklopedie und Methodologie der Geschichte*. Hrsg. v.R. Hubner. 1958. S.156.

³¹³ Предполагаемое начало человеческой истории. С. 151.

³¹⁴ Там же.

теперь в нехудшем и нелучшем состоянии, есть предположение *аналогии природы*.

Аналогия природы, выступая в качестве одного из ключевых исторических понятий Канта, и есть тот интегральный и, вместе с тем, дифференцированный *образ*, в котором сливаются и некий *замысел* природы, и скрытый *план* природы, и тайный *механизм* природы, и *аналогия существа* онтологического знания со времен Аристотеля, и, наконец, сами *аналогии опыта* чистого рассудка в его опытном употреблении. С одной стороны, аналогия природы, допускает предположение опытного извлечения первого начала человеческой истории, с другой стороны – является свидетельством присутствия, телеологически скрытого присутствия, свободно мыслящего природу разума. “Поэтому история первого развития (ersten Entwicklung) свободы из первоначальных (ursprunglichen) задатков в природе человека есть нечто совершенно иное, нежели история свободы в ее поступательном ходе, которая может быть основана только на свидетельствах”³¹⁵.

Кант, таким образом, проводит границу познания начального исторического события: эта граница очерчивает первые действия разума, которые совершаются вопреки природному инстинкту, но при условии полного присутствия всех природных в человеке, включая и способность к мышлению. Первые действия разума – это и есть первые действия свободы. С одной стороны, они связаны с устройством, с конституцией человеческого существа, с его природной сущностью. С другой стороны – первые действия разума конституируют, определяют дальнейшее становление человеческого существа. В качестве таковых (то есть природных), они всегда отделены от истории свободы в ее собственном продвижении. История свободы есть игра свободы человеческой воли в интервале доброволия и произвола, но неизменно в интервале стремления от худшего к лучшему.

Описание первого события в истории разворачивается Кантом в своеобразной прагматике первых действий и шагов разума как действий свободы. Оно завершается констатацией победы природы, которая достигает своей цели в человеческом роде посредством истории свободы над свободой индивида, употребляемой им по своему собственному замыслу отчуждения от природы своего животного естества. “Какое бы представление в метафизическом смысле мы ни со-

³¹⁵ Eine Geschichte der ersten Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen ist daher ganz etwas anderes, als die Geschichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann. Mutmasslicher Anfang der Menschenge-schichte Kant I. Werke. Bd. I. Z. 150.:

ставили себе относительно понятия *свободы воли*, все же ее проявления, человеческие действия, точно так же, как и всякое другое природное явление, определяются всеобщими законами природы.” (Т.1.С.81)³¹⁶.

Первые два действия разума – а всего их Кант насчитывает четыре – состоят в преодолении природных инстинктов, а именно: питания и пола, поскольку “одно из свойств разума в том и состоит, чтобы с помощью силы воображения искусственно возбуждать желания не только при отсутствии содействующей им естественной склонности, но даже вопреки последней”. Первое действие разума означает и демонстрирует свободу выбора как свободу образа жизни. Значимость первой попытки свободного выбора заключается в том, что “человек обнаружил в себе способность избирать образ жизни по своему усмотрению и не быть, подобно другим животным, связанным с одним единственным жизненным порядком”³¹⁷.

Второе действие разума, то есть преодоление инстинкта пола, означает “свободу воздержания” и “благонаравия” как свободу образа мышления. Другими словами предполагается, сначала впервые, а потом постоянно, удержание себя, то есть человека, в определенной дистанцированности от чувственного побуждения и сокрытие этой привязанности, как уничижающей разум. Этот шаг дал “первый толчок к воспитанию человека как нравственного существа”³¹⁸. Таким образом, по мнению Канта, в первых двух действиях разум расширяется за пределы животного чувствования и удаляется от чувства.

Следующие два действия разума (третье и четвертое) осуществляются в ориентации на будущее, разворачиваются в “обдуманном *ожидании будущего*”. Будущее, а точнее ориентация на него, размыкает пределы собственного, индивидуального существования, поскольку появляется “надежда на продолжение жизни в их потомстве, у которого все, возможно, сложится лучше”³¹⁹. Четвертое, последнее, действие разума, заключается в удержании (дословно – в схватывании) человеческого существа в качестве цели природы. Это означает равенство всех людей как целей природы, и “именно здесь, а не в разуме, лежит основание этого столь неограниченного равенства”. Природа замыс-

³¹⁶ Кант И. Идея Всеобщей истории во всемирно-гражданском замысле // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. 1994. Т. 1. С. 81.

³¹⁷ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. 1994. Т. 1. С.159.

³¹⁸ Там же. С. 163.

³¹⁹ Там же. С. 165.

лила продолжение человеческого рода, а не рождение и смерть индивида. В третьем и в четвертом действиях разума человек соответственно выходит за пределы индивидуального существования и удаляется от природы.

Обратимся еще раз к анализу первого и третьего действия разума. Значение первого действия разума заключено в побуждении желать то, что отрицает природную склонность (сладострастие) и, более того, противоречит природной склонности (роскошь). Третье – побуждение к заботе о будущем себя и других, то есть возможность “представлять лишь наступающее, часто весьма отдаленное время в качестве настоящего”³²⁰. Действия разума, первое и третье в особенности, открывают такую свободу человеческому существу, в которой присутствуют страх, тревога, забота и смерть. Именно поэтому вывод Канта непрелюбен: “История *природы*, таким образом, начинается с добра, ибо она есть *дело Божье*, история *свободы* – со зла, ибо она – *человеческое дело*”³²¹. Иными словами, человеческая свобода всегда вынуждена иметь дело с первоначально «злым», но вместе с тем, с разумным отстранением человеческой природы от инстинктивного автоматизма природы как таковой. Свобода, в своем собственном прояснении, находит задаток мышления, изъясняющегося в понятиях, в природе. Эта природа проясняется в идее целеустремленно действующего субъекта как конечно-ограниченного существа³²², благодаря которому достигается конечное состояние блаженства.

От употребления разума в понимании первоначального исторического события вернемся к идее истории свободы, т.к. рассмотрение первоначального исторического события содержит только *действие* и *последствие*, в то время как через идею истории свободы раскрывается причина, т.е. планомерно реализуемый замысел природы «по своему великому счету»³²³. При описании первого начала истории, важным моментом для Канта, был отказ от двойственной метафизической расшифровки эмпирически причинных действий *природы* по образованию разумного человеческого существа. В этом случае предполага-

³²⁰ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. 1994. Т.1. С.163.

³²¹ Там же. С.169.

³²² Конечность и ограниченность понимаются Кантом, как минимум, двояко: как конечный набор возможностей (сил, способностей, природных вложений) и как конечные цели разума.

³²³ Изложение далее будет связано с другой важнейшей для темы настоящего исследования работой Канта “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” – Kant I. Werke. Bd. I. S. 78–122.

лась бы природная преформация, изменение свободного разума. Соответственно философская попытка прикрепить путеводную нить разума к истории свободы критически избегает метафизического учения о *свободе воли*: “Что бы за метафизический замысел (*Absicht*) не сотворил бы себе для понятия *свободы воли*: все же ее *проявления*, человеческие действия, так же, как и каждая другая данность природы (*Naturgegebenheit*), определяются всеобщими законами природы (*Naturgesetzen*). История, занимающаяся повествованием об этих явлениях, как бы ни были глубоко скрыты их причины, все же позволяет ожидать, что если бы она рассматривала игру свободы человеческой воли по *великому (счету)*, она могла бы раскрыть ее примерную поступь; и то, что в искусстве и у одиночных субъектов видно как запутанное и лишенное правил (*regellos*), в отношении целого рода все же можно было бы познать как неизменно поступательное, хотя и медленное развитие его первоначальных (*ursprunglichen*) задатков³²⁴.

Такой взгляд на историю человеческого рода как “на поступательное, хотя и медленное развитие его первоначальных задатков” становится возможным, если выдвигается особая априорная идея, также несущая в себе систематическое единство субъективного употребления разума, что *сама природа* действует не без намерения и конечного замысла в игре человеческой свободы. Природа действует не только с намерением и усмотрением замысла (конечной цели), но и с “тайным”, неявным для человеческого разумения, планом приведения го-

³²⁴ Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der *Freiheit des Willens* machen mag: so sind doch die *Erscheinungen* desselben, die menschlichen Handlungen, ebenso wohl als jede andere Natur begebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, last dennoch von sich hoffen: dass, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens *im Grossen betrachtet*, sie einen regelmässigen Gang derselben entdecken könne; und das auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und *regellos* in die Augen fällt, an der Ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der *ursprunglichen Anlagen* derselben werde erkannt werden können. Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in *Weltbürgerlicher Absicht* // *Kant I. Werke*. Bd. I. S. 80. (В тексте представлен подстрочный перевод, который позволяет акцентировать неизменное, поступательное, медленное развитие первоначальных задатков природы. «Какое бы представление в метафизическом смысле мы не составили себе относительно понятия свободы воли, все же ее проявления, человеческие действия, точно так же, как и всякое другое природное явление, определяются всеобщими законами природы. История, занимающаяся повествованием об этих явлениях, как бы глубоко ни были скрыты их причины, все же позволяет надеяться, что, если бы она рассматривала игру свободной человеческой воли в целом, она могла бы открыть ее закономерный ход; и то, что у отдельных субъектов выглядит запутанным и лишенным всяких правил, по отношению ко всему роду все же можно было бы познать как неизменное поступательное, хотя и медленное, развитие его первоначальных задатков»).

сударственного устройства в единственное состояние, в котором разовьются все ею же вложенные задатки человеческого существа.

Идея природы, действующей сквозь индивидуальную человеческую свободу, связана с будущим, но с таким будущим, которое должно определять наши рассуждения о прошлом и настоящем. Эта будущая данность (Gegebenheit) характеризуется, по мнению Канта, преодолением природы свободой. Так понимаемое будущее освобождает место для надежды в настоящем о будущем. Будущее дано мышлению для осмысления прошлого, как то время, когда природа будет преодолена свободой. Восприятие будущего связано с неопределенным историческим горизонтом. Будущего невыводимо из исторического натуралистического или моралистического опыта, т.к. будущее есть данность для исторических суждений разума, критически знающего о своей высшей цели.

Такие составляющие исторического знания, как начало, будущее, блаженство, идея, свобода, самостоятельность мышления, замысел и планомерное действие природы, цель, разум, определяют историю как надежду разума. Она связана не только с лучшим будущим, на которое может надеяться и моральное чувство, но и на согласованное употребление теоретического и практического разума. Такое его употребление осуществляется в ориентации на идеал высшего блага как основание для определения конечной цели чистого разума в его научно-систематическом единстве, которое определяется в онтологии. Свободно действующая воля определяется по самой себе, т. е. по причине и цели своего собственного воления, а необходимо действующая природа постигается по цели ее возможного действия.

Употребление разума в историческом расширении опыта есть необходимое дело философской науки, и поэтому философия всегда определяется как историческая. Это не означает, что наряду с теоретическим и практическим употреблением разума дано историческое употребление разума. Это означает, что наряду с теоретическим и практическим употреблением разума может и должен быть получен исторический смысл этого употребления. Историческое определение философии дает возможность иметь дело не только с натуральными или моральными предметами, но и с натуральными или моральными событиями как с теми предметами, в которые встроены рационально постижимые стремления. Такое понимание философии также предполагает философию истории в качестве одной из центральных философских дисциплин и объясняет почему и как сама философия есть историческое формообразование и историческое стремление разума.

§ 4. Единство разума и его интерес

Рассуждения Канта о разуме, о том, что разум, во-первых, по своей природе стремится знать и, во-вторых, стремиться к высшей цели, и, в третьих имеет свою историю, которая есть история воплощения разума в философии, конкретизируются в учении об *интересе разума* (Ineteresse der Vernunft). При раскрытии самых разнообразных тем своей философии Кант многократно использует это словосочетание³²⁵, которое несет большую смысловую нагрузку.

Интерес разума обозначает в философии Канта стремление самого разума, реализующееся разными способами и в разных областях его употребления: в природе и свободе. Помимо областей употребления разума, Кант также выделяет две сферы воплощения интереса разума: внешнюю и внутреннюю, или другими словами, область внешнего исследования и внутреннего. К первой относится движение разума в любой научной области знания, религии, политики и т.д. Ко второй относится рефлексивное исследование собственной разумности. “Итак, разумность, в понимании Канта, обладает двойственным собственным интересом, направленным вовне себя и рефлексивным: то есть тем, который воплощает разумность в других областях и тем, который воплощает разумность, как принято говорить, в своей собственной сфере”³²⁶. Интерес разума к исследованию самого себя есть критический интерес, представленный в рамках критической философии, и является формой проявления более общего, метафизического интереса разума.

³²⁵ Вопрос об интересе разума связан с более общим вопросом – о характере человеческой разумности: выполняет ли она инструментальную роль, т.е. помогает решать задачи, полученные из внешних (не собственных) источников, или может быть “целью самой по себе”, т.е. продуцировать свои собственные цели и на выполнение их мобилизовать все способности, т.е. быть самодостаточной телеологической системой. О наличии собственных целей разумности и интересе разума в рамках философии Канта см.: Velkley R. L. *Freedom and the End of Reason*. Chicago. The University of Chicago Press. 1989. P. 18f. Более частный вариант рассмотрения вопроса о том, что такое разумность, как она соотносится с конечными целями и интересами разума предложен С.Найман, которая текстуально анализирует только одну работу “Основы метафизики нравов” и приходит также к выводу о необходимости четкого разделения собственных и несобственных интересов разума, разумности, и о важности первых. Ch. Korsgaard *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge. Harvard University Press. 1996. Словосочетание интерес разума (Ineteresse der Vernunft) используется более 700 раз в различных произведениях Канта.

³²⁶ *Yovel Y Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice // The Review of Metaphysics*. 1998. December. Vol. LII, No. 2. ISSUE No 206. P.271.

Критический интерес разума, как и метафизический, всегда присутствуют в человека. Подобно тому, метафизический интерес заставляет человека стремиться к выходу за рамки опыта. Это же стремление характерно для критического интереса, но его исследования более “специализированны” и “узкопрофессиональны”. Кроме этого, специфика реализации критического интереса, т.е. интереса разума исследовать себя, проявляется еще и в том, что он менее явен, чем метафизический. “Критический интерес разума всегда присутствует, но в скрытом виде, закрытом чувственностью и непоследовательностью, он вынужден эксплицировать себя и пробуждать в историческом процессе”³²⁷. Критический интерес разума и метафизический не противоречат друг другу, более того первый стимулирует правильную реализацию второго, а второй является своеобразным вместилищем, “местом хранения” первого.

В “Критике чистого разума” Кант объединяет эти два интереса разума – направленный во вне и направленный на себя – и стремится создать критическую метафизику, т.е. расширить критическое учение о разуме до пределов метафизики. Подобно примирению этих двух видов интереса разума, в перспективе Кант предполагает также примирить практический и теоретический разума. Общая цель “примирения” заключается в гармонизации “системы человеческого разума”, что предполагает соответствие человеческих целей и способов их выражения, а также разрешение противоречий между многообразием интересов разума. Интересы разума, которые находили свое выражение в различных вариантах истории философии, вербализировались в различных философских учениях, часто противоречили один другому и формулировались в неясной форме.³²⁸

Разный интерес разума (метафизический, критический), две сферы его употребления (метафизика природы и метафизика свободы) – все это провоцирует исследователей и читателей философии Канта на вопрос о “единстве разума”. Является ли разум, о котором он пишет, единым изначально или же речь идет об объединении разных видов разума, которое должно произойти в будущем.

В “Критике практического разума” Кант формулирует известное положение о том, что разум, теоретический и практический, на самом деле “один и тот же разум”, который имеет разные сферы употребле-

³²⁷ *Yovel Y. Kant's Practical Reason as Will // Recognition, Judgment, and Choice // The Review of Metaphysics. 1998. December. Vol. LII, No. 2. ISSUE No 206. P. 271.*

³²⁸ См. более подробно рассуждения Канта о том, как следует излагать результаты интереса разума в Логике // Тракаты и письма. М.. С.

ния³²⁹. Он употребляется теоретическим по отношению к тому, что есть, и практическим – по отношению к тому, что должно.

Однако Кант противоречит собственному заявлению о том, что разум “один и тот же”, когда определяет в качестве будущей задачи доказательство единства теоретического и практического разума. В “Основах метафизики нравов” он “переносит демонстрацию единства разума в будущее, так как в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различия лишь в применении. Но до такой полноты я еще не мог довести здесь исследование...”³³⁰.

После обещания, данного в “Основах метафизики нравов” о демонстрации единства разума в будущем, логичнее всего было бы ожидать его выполнения в “Критике практического разума”. Однако в ней Кант переносит исполнение на неопределенный срок³³¹. Исходя из того, что единство разума Кант предполагает показать в будущих работах, можно сделать вывод о том, что в настоящих оно еще не показано. Еще более противоречивыми по отношению к высказыванию о том, что разум “один и тот же” являются рассуждения Канта в “Критике чистого разума”. Через идею целесообразности природы он приходит к утверждению связи между теоретическим и практическим разумом, подразумевая их изначальное разделение (В 840-843).

После краткого обзора взглядов Канта на “единство разума” становится понятной необходимость более глубокого анализа данного вопроса. Естественно, если разума два (теоретический и практический), то и история разума удваивается, что необходимо учитывать при анализе кантовского понимания истории. Взгляды Канта по вопросу о единстве разума могут быть представлены тремя точками зрения. Первая: теоретический разум и практический, это все же один и тот же разум, который по-разному употребляется. Вторая: единство разума предполагается “по умолчанию” и доказательство и демонстрация этого переносится на будущее. Третья: под “единством разума” подразумевается объединение теоретического и практического, которые все-таки изначальны существуют как отдельные.

Есть еще один путь разрешения споров о единстве разума в интерпретации этой темы. В отличие от трех вышеизложенных вариантов

³²⁹ Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. на немецком и русском языках в 4х томах. М., Наука. Т.3. В 121.

³³⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности // 4 (1). 1965. С. 226.

³³¹ Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. на немецком и русском языках в 4х томах. М.: Наука. Т.3. С. 91.

решения проблемы “единства разума”, ряд авторов придерживается мнения, что Кант серьезно исследовал эту тему только в третьей «Критике» – “Критике способности суждения”. Соответственно его высказывания по данному вопросу в первых двух «Критиках» носят поверхностный и необязательный для раскрытия этой темы характер. Основой таких рассуждений является стилистическое и содержательное единство трех Критик. В “Критике чистого разума” исследуются априорные законы природы и теоретический разум. В “Критике практического разума” – априорные законы свободы и практический разум. А “Критика способности суждения” посвящена гармонизации законов природы и свободы и устранению тех несоответствий, которые получаются если соединять содержание первой критики и второй. И если до “Критики способности суждения” Кант “строго разделял область свободы и природы” и серьезно не задумывался на вопросом о единстве разума, то в ней он “настаивает на необходимости объединения понятия (целесообразность природы), которое сделает возможным переход от представлений о природе к представлениям о свободе”³³² и единство разума.

Поль Гайер (Paul Guyer) придерживается еще более радикальной позиции, считая, что в работах Канта вообще отсутствует связанное понимание и изложение проблемы единства разума³³³. В разные периоды своего творчества Кант абсолютно по-разному решает эту проблему, и вести речь о единой концепции единства разума не представляется возможным. Так, если в начале критического периода единство разума соотносится с систематической полнотой сферы практического, то, потом единство разума рассматривается как *идея* единства теоретического и практического. И, в конечном итоге, последняя модификация в понимании единства разума приводит к тому, что регулятивный идеал системности, соотносящийся с теоретическим разумом, переходит к рефлексивной способности суждения и предстает “как кульминация теории рефлексивности суждения”³³⁴.

В противоположность двум последним рассмотренным интерпретациям представляется возможным утверждать, что единство разума,

³³² Allisson H. The Gulf between Nature and Freedom and Nature Guarantee of Perpetual Peace in Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Milwaukee. P. 37-38. Этой же позиции придерживается Иорг Фройдигер (Juerg Freudiger): “Kants Schlusstein: Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet // Kant-Studien 87. 1996. S. 423-435.

³³³ Guer P. “The Unity of Reason: Pure Reason as Practical Reason in Kants Early Conception of the Transcendental Dialectic. The Monist 72. 1989. P. 139-167.

³³⁴ Guer P. The Unity of Reason // Philosophical Review 106. 1997. P. 292.

теоретического и практического, было представлено уже и в “Критике практического разума”, и в “Критике чистого разума”.

Основанием для такого вывода служат черты структурной и функциональной схожести каждого из разумов, представленные в первых Критиках. “Критика способности суждения”, соответственно, не добавляет ничего нового по этому вопросу, точно также как и не обнаруживает никаких существенных модификаций по этой теме.

Обратимся к рассмотрению аргументов в пользу того, что “разум “один и тот же”, но ищет разное употребление. Они связаны с выявлением общих существенных черт между теоретическим и практическим разумом. *Первая* заключается в стремлении и теоретического, и практического разума к системности. “Рассматривая все знания нашего рассудка во всем их объеме, мы находим, что специальной задачей, которую стремится осуществить разум, является систематичность знания, т.е. связь его на [основании] одного (aus einem) принципа. Это единство разума всегда предполагает идею, именно идею относительно формы целого знания, которое предшествует определенному знанию частей и содержит в себе условия, а priori определяющие для всякой части ее место и отношение к другим частям (В 673, С. 498.). Теоретический разум стремится к систематическому единству знаний, практический – к систематическому единству максим действия. Идея “относительно формы целого знания” не выводима из природы или максим, а производится самим разумом.

Вторая существенная черта, общая для теоретического и практического разума, связана с использованием идей. Теоретический разум использует идеи души, мира, Бога в качестве регулятивных принципов, а практический разум использует эти же идеи в качестве постулатов. Помимо этого, “в своем систематическом стремлении практический разум конструирует идею интеллигибельного морального мира (область целей) как систематическое целое, в котором присутствует гармония между нашими собственными моральными максимами и максимами других”³³⁵.

Третья, общая черта проявляется в том, что и теоретический, и практический разум производят принципы. Через обращение к этой способности разума – производить принципы – Л. Бек (Lewis White Beck) предлагает снять противоречия между разнообразными форму-

³³⁵ Kleingeld P. Kant on theoretical and Practical Reason // The review of Metaphysics. Vol. L II. №2. ISSUE №206. P. 315; Эту же общая черта разбирается в Susan Neiman. The Unity of Reason: Rereading Kant. Oxford. 1994. P. 11. Подробно общие черты теоретического и практического разума изложены там же.

лировками о единстве разума, встречающимися в работах Канта. Он считает, что “по счастью несложно” утверждать один принцип, одну очень важную характеристику, которая является гарантом единства разума,³³⁶ – производство принципов.

Еще один аргумент в пользу изначального единства разума и его разного употребления связан с тем, что только основываясь на них обоих, т.е. исходя из теоретической и практической перспективы, у нас есть основания, правда субъективные, утверждать телеологичность природы. А поскольку телеологичность природы – изначально обязательная тема в философии Канта, то и единство разума должно быть с самого начала в философии Канта.

И все же пока еще общность характеристик теоретического и практического разума не приводит к однозначному выводу о том, что разум “один и тот же”, но имеет разные сферы употребления. И “стремление к системности”, и “использование идеи” теоретического и практического разумом – все то, что характерно для теоретического и практического разума как изначально разделенных.

Проблема понимания “единства разума” разрешается окончательно, если рассматривать положение Канта о том, что “разум один и тот же” в качестве регулятивного утверждения. Этот подход позволяет также объяснить стремление Канта в *будущем* прояснить единство разума и, кроме этого, примирить изложенные выше варианты понимания проблемы в философии Канта.

Регулятивные идеи души, мира и Бога Кант связывает с теоретическим интересом разума в систематическом единстве. И хотя невозможно доказать или опровергнуть существование вещей, которые соответствуют трансцендентальным идеям (души, мира, Бога), их применение необходимо для воплощения усилий разума по установлению систематического единства знания³³⁷. Можно “доставить разуму величайшее удовлетворение в отношении искомого высшего единства в его эмпирическом применении, однако не в отношении самого этого предположения; из этого видно, что не знания, а спекулятивный интерес разума дает ему право исходить из столь далеко выходящего за его сферу пункта, чтобы рассматривать из него свои объекты в виде законченного целого (В 516, С. 704).

³³⁶ Beck L. *A commentator on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago. University of Chicago Press. 1960. P. 47.

³³⁷ См. более подробно об этих идеях в Критике чистого разума. Идея Бога – В 703704, С. 516, идея души – В 710711, С. 520.

Поскольку стремление к систематическому единству является одним из отличительных и существенных признаков разума, вполне закономерно предположить, что это стремление распространяется на весь разум. Интерес разума в собственном единстве подтверждается (*would Seem to*) использованием регулятивной идеи, необходимой для этого. В качестве таковой выступает идея души (В 676-677). Благодаря использованию этой идеи можно “представить все мыслительные способности, как исходящие из единственной, фундаментальной силы” (В 710, С. 520). Идея души предполагает изначальное единство всех познавательных способностей. И теоретический и практический разум относятся к ментальным способностям, единство которых предполагается идеей души.

Предположение о единстве сил также относится к теоретическому и практическому разуму. Поэтому утверждение о том, что они являются разными способами употребления одного и того же разума, следует воспринимать “как выражение более общей регулятивной идеи фундаментальной силы”³³⁸.

Представленная таким образом проблема единства разума является теоретической, а не моральной проблемой, и “единство разума” есть регулятивная проблема, а не практический постулат. Изложенная выше интерпретация примеряет утверждение Канта о том, что теоретический и практический – это один и тот же разум, употребляемый по-разному, и его обещание показать единство разума в будущем. Если первый тезис рассматривать в качестве регулятивного допущения, а не как относящееся к знанию, то оно вполне совместимо с не-

³³⁸ *Kleingeld P.* Kant on theoretical and Practical Reason // The review of *Metaphysics*. Vol. L II. №2. ISSUE №206. P. 319. Канта указывает на это обстоятельство следующим образом “Различные / обнаружения одной и той же субстанции / заключают [в себе] на первый взгляд так много разнородного, что сначала приходится допускать почти столько же сил сколько обнаруживается действий, как, напр., в человеческой душе ощущение, сознание, воображение, воспоминание, остроумие, способность различения, наслаждение, страсть и т.д. Логическая максима предписывает прежде всего по возможности ограничить это кажущееся разнообразие, открывая путем сравнения скрытое тождество и исследуя, не есть ли воображение в связи с сознанием – воспоминание, остроумие, способность различения и даже, может быть, рассудок и разум. Идея *основной силы*, о существовании которой логика, однако, не дает никаких сведений, является по крайней мере проблемой систематического представления о многообразии сил. Логический принцип разума требует, насколько возможно, осуществлять это единство. Но это рациональное единство имеет только гипотетический характер. При этом вовсе не утверждается, что такая сила действительно должна существовать, но высказывается, что мы должны искать ее / в интересах разума именно с целью, установления известных принципов для различных правил, которые могут быть даны опытом, и, таким образом, где возможно, вносить систематическое единство в знание”. (Критика чистого разума. В. 677-678. С.500-501).

обходимостью теоретического исследования, т.е. с тем самым обещанием Канта в будущем показать это единство.

Остается непоясненным вопрос о том, почему же Кант, рассматривая разум “как один и тот же”, пишет постоянно о его «единстве» или объединении. Постоянное подчеркивание единства или объединения позволяет предполагать предшествующее разделение, что в свою очередь, противоречит доказанному выше тезису о единстве ума. Для ответа на этот вопрос продолжим рассуждения о том, теоретический и практический разум являются двумя употреблениями одного и того же разума. Если предположить, используя метод от противного, что “разделение труда” между разумами является принципиальным, то сразу встает вопрос о том, как сочетается их употребление. Если они находятся в противоречивых отношениях, тогда проблематичным становится возможность представления разума – как и всех мыслительных сил – как систематического единства.

Сам Кант упоминает конфликт разума с самим собой, который проявляется, если теоретический и практический разум “располагаются точно рядом” (V,121). В этом случае теоретический разум “закрывает свои границы и не допускает ничего от практического разума на свою территорию, в то время как последний расширяет свои границы на все и, когда его нужды потребуют, будет стремиться охватывать всю внутри себя” (V,121). В этом сложном пассаже Кант говорит о концептуальной возможности того, что разум в его теоретическом употреблении, которое стремится к систематическому знанию того что есть, будет отрицать нормативные моральные требования разума в его практическом употреблении. Тем самым разум в его теоретической употреблении отрицает постулаты, связанные с моралью. Практический разум, который определяет как нам следует поступать, не будет, со своей стороны, сдерживать себя вопросами «что может» или «что не может быть узнано». Это приведет к игнорированию пределов знания и исчезновению постулатов как фактов.

Однако поскольку, по мнению Канта, у разума есть интерес в собственном систематическом единстве, вполне логично предположить мирное употребление практического и теоретического разума. И действительно Кант показывает не только их непротиворечивость, но и схождение в особо важных вопросах в “Критике чистого разума”. Он представляет этот процесс “унификацией” теоретического и практического разума, а в “Критике практического разума” – комбинацией в одном познании (cognition – Erkenntnis) (B 376-377, V 121).

Для подтверждения тезиса о том, что теоретический и практический разум находятся в гармонии, Кант указывает, что они оба приво-

дыт к предположению того, что природа упорядочена благодаря рациональному порядку «в мире интеллигенций». Впервые важность этого предположения для теоретического разума обсуждается в “Критике чистого разума” в «Трансцендентальной диалектике». И там же в “Критике чистого разума” объясняет, что моральность приводит к этому предположению (В 843), что дает основанием считать природу и мораль как пребывающие в гармонии. В “Критике практического разума” Кант рассуждает похожим образом о том, что мы должны предполагать, что моральный автор мира позаботился о преднамеренной (предустановленной) гармонии между природой и моралью, что соответствует теоретическим нуждам разума (V,146).

На основании вышеизложенного мы приходим к выводу, что термин “объединение” теоретического и практического разума относится к гармонии двух *употреблений* разума, а не к единству одной способности, которую они употребляют. Тогда оказывается, что нет противоречия между утверждением о единстве и употреблении разума, поскольку проблема единства разума это вопрос о том, можно ли теоретический и практический разум рассматривать как два способа употребления одного и того же разума, а проблема унификации – это вопрос о том, могут ли эти два разума быть в гармонии друг с другом³³⁹. В результате мы приходим к выводу о том, что три Кантовских высказываний о “единстве разума” вполне соотносятся друг с другом.

Итак, утверждение о том, что теоретический и практический – это один и тот же разум, только употребляемый по-разному, следует рассматривать в качестве регулятивного принципа, основанного на собственном интересе разума в системности, а не как притязание на знание. Такое понимание вполне согласуется с утверждением о том, что собственное единство разума еще не было рассмотрено, и что это дело будущего. Утверждение о том, что теоретический и практический разум объединены, относится, соответственно, к согласованности и связи между двумя способами употребления этой способности.

Более того, такое решение проблемы единства разума соответствует кантовскому пониманию истории и как истории разума, и как истории разного употребления разума, чему соответствует история природы и история свободы.

³³⁹ См. более подробно доказательство непротиворечивости трех вариантов понимания “единства разума” в: *Kleingeld P. Kant on theoretical and Practical Reason // The review of Metaphysics. Vol. L II. №2. ISSUE №206. P. 324-339.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

О философии Канта, как и о ее связи с современной философией написано огромное количество работ, как отечественными, так и зарубежными исследователями. Если интерес представителей зарубежной философии к Канту остается сегодня традиционно высоким, то в отечественной литературе, начиная с 70-х гг. наблюдается его спад. Это находит свое выражение в уменьшении количества опубликованных статей и монографий, посвященных собственно философии Канта³⁴⁰.

Однако уменьшение числа работ исключительно по философии Канта в последние десятилетия никоим образом не означает, что его философия становится все менее востребованной на философском пространстве России. Скорее наоборот, спектр философских вопросов, при которых вспоминают и возвращаются к Канту, постоянно расширяется, чему во много способствует появление новых или существенно уточненных переводов Канта.

Этим объясняется использование в настоящей монографии широкого круга русскоязычной и отечественной литературы, который включает не только работы, относящиеся к области кантоведения. Перечисление и комментирование используемых источников заняло бы несколько страниц, поэтому ограничимся указанием лишь ключевых фамилий: В.Ф. Асмус, А.В. Ахутин, Ю.М. Бородай, П.П. Гайденко, В.А. Жучков, Л.А. Калинин, Р.Р. Кулис, М.К. Мамардашвили, Б.В. Марков, В.И. Молчанов, Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Петров, К.А. Сергеев, Я.А. Слинин, А.А. Рубенис, С.А. Чернов. Среди зарубежных исследователей необходимо отметить работы таких авторов, как Х. Аллисон (H. Allisson), К. Америкс (K. Ameriks), П. Гайер (P. Guyer), Д. Хенрих (D. Henrich), Й. Йовел (Y. Yovel), Н. Кемп Смит (N. Kemp Smith), П. Манчестер (P. Manchester), Х. Вайхингер (H. Vaihinger), М. Фишер (M. Fisher), Е. Ваткинс (E. Watkins), Р. Поззо (R. Pozzo), В. Вуд (W. Wood), П. Клайнгельд (P. Kleingeld), Л. Дюпре

³⁴⁰ См. более подробно историю отечественного кантоведения: *Мотрошилова Н.В.* предисловие // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: В 4-х т. М.: АО Ками, Наука, 1994-.... Т.1. С.42-60. *Давыдова Л.С.* Иммануил Кант: Библиографический указатель литературы на русском языке 1803-1994 гг. М.: Ин-т философии РАН, 1996.

(L. Dure), а также работы В. Вунда, П. Рикёра, Р. Рорти, М. Хайдеггера.

Внимание к онтологии Канта связано с онтологическим поворотом, который осуществляется в философии. Отказ Канта от ряда основных положений традиционной, классической онтологии, понимаемой как наука о бытии вообще, оказывается принципиально важным для развития «онтологии субъективности» в XX в. в виде онтологии сознания, онтологии разума, онтологии ума. Если для философии Нового времени характерно внимание к онтологии познаваемого, то в XX в. происходит смещение внимания к онтологии познающего, и истоки этого смещения находятся в философии Канта.

Отношение Канта к метафизическим доктринам Лейбница, Вольфа, Баумгартена, как и особенности решения им вопросов, традиционно относящихся к сфере онтологии, позволяют сделать вывод о новом содержании и статусе онтологии, что. В свою очередь, открывает новые перспективы мышления и утверждает новый структурно-дисциплинарный состав философского знания.

Содержание онтологии раскрывается Кантом в соотнесении с «философией по мировому понятию», для которой онтология есть обязательная вводная часть в ориентации на которую выстраивается остальная философия, причем характер и основное содержание последней уже определены в онтологии в соответствии с целями человеческого разума и его стремлениями. В рамках онтологии выясняются основные характеристики разума, начала его деятельности, которые связаны с целями самого разума, его возможности. Без проведения этого «предварительного» исследования невозможно никакое дальнейшее развитие философии, потому что оно с неизбежностью будет приводить к разрушению границ познания. Кант также раскрывает содержание онтологии, как части метафизики, и в этом случае делает акцент на разном характере употребления разума в связи с исследуемой предметностью.

Особенности онтологии Канта связаны с его пониманием истории. Кант отказывается от широко распространенного понимания истории как науки, рассказа о событиях и фактах прошлого в пользу того, что он считает историей, достойной философского осмысления. Темы, исследуемые в онтологии (учение о феномене и ноумене, виды причинности, цели разума, безусловное и т.д.), оказываются не просто важными, а обязательными для содержания истории, которая может быть осмыслена философски.

Кант никоим образом не отрицает необходимости истории как историографии, как позитивной науки, но считает невозможными ка-

кие бы то ни было философские рефлексии по их поводу. История, входящая в круг осмысления философии и достойна там быть, это прежде всего история разума, а также история его употребления в зависимости от типа предметности, т.е. история природы и история свободы.

Наиболее явно особенности кантовского понимания онтологии и истории в их взаимосвязи проявятся в различных вариантах феноменологической философии – одного из определяющих течений XX в. Поэтому уточняющий возврат к Канту вполне уместен и оправдан в контексте современных философских построений, для которых «Die Geschichte ist das Große Faktum des absoluten Seins».

CONCLUSION

Kant's reputation of a great thinker whose ideas has been challenging philosophical minds for more than two centuries is widely acknowledged. As such, it requires no additional justification. Most philosophers who wrote after Kant analysed his works either in attempt to clarify certain points of his doctrine or trying to involve it in the context of their own thinking. Kant is a rare figure whose authority is recognised – though on different matters and for different reasons – both by the analytical philosophers and the followers of various schools and trends of European tradition. However, this does not mean that all his conclusions, arguments and statements are accepted and reaffirmed in the way one accepts dogmas that should not be questioned as to their truth and validity. By contrast, philosophers have been consistently turning to Kant exactly for the reason that his philosophy invokes new independent deliberations within the borders he had set. For two centuries, Kant's heritage has been invariably valued as an exemplification of true philosophical thinking. According to the widespread opinion, any philosophical innovation is somehow related to the restitution of Kant's thinking.

This work does not purport to embrace all aspects of Kant's complex doctrine. Its primary purpose is to cast light upon a theme rarely discussed by students of Kant's philosophy, namely the interrelation between ontology and history. Apart from a number of specific analyses of some methodological dilemmas of Kantian studies, the realisation of this task requires clarification of Kant's own understanding of ontology and history. In its turn, such clarification implies and, importantly, can only be carried out within the thematic horizon of their interrelatedness. Kant's transcendental philosophy does not contain independent conceptions of ontology and history. By contrast, in Kant's view ontology acquires its historicity whereas the contents of history, which Kant clearly distinguishes from historiography, can not be revealed without elucidation of their ontological implications.

Both Kant's philosophy and its influence on contemporary thinking has been widely weighed upon in Russia and abroad. While interest to Kant's philosophy has always remained vivid among foreign scholars, it seems to

have been fading away among Russian philosophers over last two decades. The number of publications devoted to Kant's philosophy proper has been gradually decreasing in Russia³⁴¹.

However, the decrease in the number of publications focused exclusively on Kant's philosophy should not be taken as an indication of the low demand for it on the Russian philosophical market. By contrast, one can state the growth in the number of issues that provoke analyses of various Kantian motives. Publications of new and revised translations greatly contribute to such growth.

This situation made it necessary for the present monograph to review a wide circle of Russian publications and often pay serious attention to the works that are not strictly related to Kantian studies. The following list of key authors whose works are discussed in the monograph should help to avoid extensive comments that the proper review of this literature would require: Valentin Asmus, A. Akhutin, Yuriy Boroday, Piama Gaidenko, V. Zhuchkov, L. Kalinnikov, R. Kulis, Merab Mamardashvili, Boris Markov, Vladimir Molchanov, Nelli Motroshilova, Yuriy Perov, Konstantin Sergeev, Yaroslav Slinin, A. Rubenis, Sergei Chernov. Among foreign authors, one should mention H. Allison, K. Ameriks, P. Guyer, D. Henrich, Y. Yovel, N. Kemp-Smith, P. Manchester, H. Vaihinger, M. Fisher, E. Watkins, R. Pozzo, W. Wood, P. Kleingeld, L. Dupre and works by W. Wundt, P. Ricouer, R. Rorty, and M. Heidegger.

Importance of Kant's ontology is determined by the ontological turn he undertook in his philosophy. Kant's refusal of a number of basic theses inherent to the traditional classical ontology understood as the science of being in general appeared crucial for the 20th century's developments in the "ontology of subjectivity" variously taken as ontology of consciousness, ontology of reason, ontology of mind, etc. While early modern philosophy was focused on the ontological status of the object of knowledge, the 20th century's philosophy clearly shifts its preoccupations towards ontology of the subject of knowledge. Kant's philosophy proved to be the immediate source of this shift.

Kant's attitude to the metaphysical doctrines of Leibniz, Wolf, and Baumgarten and the details of his treatment of traditional ontological questions allow for conclusion that Kant endowed ontology with a new content and status. Ontology understood after new fashion opened new perspectives for his thinking and maintained a new disciplinary structure of philosophical knowledge.

³⁴¹ See historiography of Russian Kantian studies in: *Motroshilova N.* Preface to Kant I. Collected Writings in German and Russian Languages in 4 volumes and *Davydova L.* Immanuel Kant: Bibliography of Russian Publications from 1803 to 1994. M., 1996.

Kant's definition of the contents of ontology is dependent upon his notion of *philosophia in sensu cosmico*. Ontology appears to be its introductory part that serves as a reference point for the rest of philosophical knowledge so that the character and basic contents of philosophy get their definitions in ontology according to the ends of human reason. Ontology determines basic characteristics and possibilities of reason, namely the principles of its activity in their relation to the ends of reason. Without such "preliminary" investigation can no further development of philosophy be possible since it would necessarily cause transgression of the limits of cognition. Kant also describes the contents of ontology taken as a part of metaphysics and emphasises difference in the character of the application of reason dependable upon the respective objectivity.

Kant's definition of ontology is determined by his understanding of history. Kant refuses the widespread notion of history as a study of past facts and events in favour of the history he deems deserving philosophical recognition. Topics analysed in ontology (differentiation between phenomena and noumena, kinds of causality, ends of reason, unconditional, etc.) appear important and even necessary for the contents of the philosophically understood history.

Kant does not deny the possibility of history as a positive science of historiography, though he renders impossible any philosophical reflections on this matter. History incorporated in the philosophical knowledge and worthy of this status is primarily the history of reason and the history of its application respective to the type of objectivity – that is, the history of nature and the history of freedom.

It is phenomenology, one of the most influential trends of the 20th century's philosophy, that has been consistently emphasising the principle lines of Kantian nexus of ontology and history. This makes the present thematic revision of Kant's thinking justified in its relevance to contemporary philosophical inquiries inspired by the famous Husserl's statement *Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins*.

Научное издание

Барбашина Эвелина Владимировна

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА:
ОНТОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ**

Редактор *В.И. Смирнова*

Верстка *А.А. Михайлов*

Лицензия ДР № 020909 от 01.09.99. Подписано в печать 07.05.02. Формат 60×84/16.
Гарнитура Times. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 12,25. Уч.-изд. л. 11,75.
Тираж 500 экз. Заказ № 35.

Издательство Сибирского отделения РАН
630090, Новосибирск, Морской проспект, 2
Отпечатано в типографии ГЦРО
630064, Новосибирск, проспект К. Маркса, 21